

*Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»*

*Факультет философии*

---

# Философия. Язык. Культура.

Выпуск 2



Санкт-Петербург  
Алетейя  
2011

Печатается по решению Ученого совета факультета философии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

**Философия. Язык. Культура. Вып. 2** / отв. ред.  
Горбатова Ю.В. — СПб.: Алетейя, 2011. — 325 с.

**ISBN 978-5-91419-688-9**

Сборник содержит статьи, посвященные осмыслению широких взаимосвязей языка и культуры, философских аспектов познания, коммуникации и понимания, исследованию символического измерения бытия человека и культуры.

Книга предназначена философам, культурологам, специалистам в области языкознания, широкому кругу ученых-гуманитариев.

**УДК 1.101 + 1.14-18 + 7.01**  
**ББК 71.0 + 81 + 87**

**ISBN 978-5-91419-688-9** © Отв. ред. Горбатова Ю.В., 2011  
© Коллектив авторов, 2011  
© Издательство «Алетейя» (СПб), 2011

# Содержание

<i>Предисловие</i> .....	5
<b><u>Феноменология и герменевтика</u></b>	
<b><i>А.Ю. Анаева</i></b> Феноменологическая герменевтика поэтического языка М. Хайдеггера .....	9
<b><i>А.А. Шиян</i></b> Язык и опыт: проблемы и противоречия герменевтики Гадамера .....	20
<b><i>А.С. Детистова</i></b> Фантазия и сознание образа у Э. Гуссерля.....	31
<b><i>Е.В. Потюкова</i></b> Интерсубъективность и коммуникация .....	42
<b><i>Т.М. Рябушкина</i></b> Саморефлексивность субъекта познания и поиск «самих вещей».....	50
<b><i>В.В. Селивёрстов</i></b> Становление, значение и критика теории предметов Алексиуса Майнонга .....	61
<b><i>Н.В. Шумкова</i></b> Структура сознания в «Йога-сутрах» Патанджали и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля .....	70
<b><u>Логика, семантика, онтология</u></b>	
<b><i>А.С. Боброва</i></b> Об отрицании, связке и особенностях мышления .....	83
<b><i>Т.А. Шиян</i></b> Скобки в математике: логико-семиотический анализ .....	90
<b><i>Н.Л. Бутовский</i></b> Сравнение жёстких десигнаторов и индивидуализирующих функций .....	105
<b><i>В.В. Долгоруков</i></b> Экспликация схоластических диспутов с предписаниями ( <i>disputatio de obligationibus</i> ) средствами логической прагматики.....	113
<b><i>Ю.В. Горбатова</i></b> Такая непостоянная божественная простота: современный схоласт Плантинга vs средневековый схоласт Аквинат.....	120
<b><i>С.В. Данько</i></b> Идея абсолюта в этике Витгенштейна .....	133
<b><i>Д.А. Шамис</i></b> Людвиг Витгенштейн и зайцы .....	144
<b><i>Г.А. Котенко</i></b> Парадокс Фитча и кризис антиреализма .....	154

## Философия языка и сознания

<i>К.К. Мартынов</i>	
Значение как проблема философии сознания у Дж. Сёрла.....	165
<i>Н.М. Гарнцева</i>	
Эволюционистская концепция языка Д. Деннета.....	178
<i>В.В. Болатев</i>	
К вопросу о скрытом гомункулусе в современной философии сознания на примере проблемы акразии у Д. Деннета.....	191
<i>О.А. Бурукина</i>	
Коннотация как культурная универсалия.....	197

## Практическая философия

<i>А.В. Марей</i>	
Проступок – заблуждение – грех? О том, как одно этическое понятие стало правовым в эпоху Фернандо III.....	208
<i>Н.Е. Асламов</i>	
Понятие «народный дух» в философии Ф.К. фон Савиньи и Г.Ф. Пухты.....	219
<i>Н.В. Катенина</i>	
Правовая культура личности: дискурс о свободе в текстах Б.Н. Чичерина.....	231
<i>Р.В. Гуляев</i>	
Революция и диктатура как инструменты демократии. Х. Арендт и К. Шмитт.....	240
<i>А.Д. Куманьков</i>	
Теории справедливой войны в рамках современной политической философии.....	250

## Культура, социум, история

<i>А.А. Плешков</i>	
Вечность как жизнь: понятие ΑΙΩΝ в философии Плотина.....	260
<i>А.В. Шалаева</i>	
К топологии мифа.....	271
<i>Н.И. Ищенко</i>	
Проблема культуры в философии Х.Плеснера.....	282
<i>Е.В. Рапопорт</i>	
Дискурс конца истории в контексте других эсхатологических дискурсов культуры XX века.....	299
<i>Д.С. Бугаев</i>	
Пространственная репрезентация социальной структуры во время культурно-массового мероприятия (концерта).....	309
<i>А.И. Ятарова</i>	
Фотографический образ как медиум социальной коммуникации.....	320

**Н.И. Ищенко**

## **ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ Х. ПЛЕСНЕРА**

*H. Plessner sees the problem of culture in new, not a traditional for his contemporaries foreshortening: to the old schemes of opposition of cultural and animal being Plessner opposes the idea of coincidence of closeness of environment of an animal and openness of human world in an eccentric existence of a person. Such solution of a problem of culture is caused by the doctrine of Plessner about the eccentric positionality – the ontological structure of the person including both organic body and a specific to person intentionality to the world. In this very structure the relations of the person to the world and to himself are combined in such a manner that the openness of the person to the world without its simultaneous restriction is impossible, and such – uniform – structure of two-aspect being, distinguishes, according to Plessner, the person from the animal.*

**Ключевые слова:** *культура, открытость человека миру, замкнутость мира животного, эксцентрическая позиционность, философская антропология, естественная искусственность*

**Keywords:** *culture, openness of the person to the world, closeness of environment of an animal, eccentric positionality, philosophical anthropology, natural artificiality*

Хельмут Плеснер является одним из основателей философской антропологии как школы современной западной мысли и как особой философской дисциплины. В первоначальной модели философской антропологии основное внимание уделяется выяснению отличий человека от животного, которое в частности заключается в том, что с момента рождения человек является носителем специфической биологии: он обнаруживает биологическую готовность усваивать культурно-исторические образцы достижения общества. В философской антропологии эта способность человека называется открытой, или культурной, программой, в отличие от иной – природной,

или инстинктивной, программы. Так, по своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к природному миру, существование в котором направляется инстинктами – наследственными структурами. Но если животное не способно выходить за пределы инстинктов – предписанных поведенческих схем, то человек во многом утрачивает свою природную изначальность: его культурные стандарты в противовес инстинктам диктуют ему иные правила поведения, которые определяются совершенно независимыми от психофизиологического состояния организма мотивами [2, с. 365; 6].

Х. Плеснер стремится преодолеть узкие рамки такого противопоставления природного и культурного – замкнутости как базовой характеристики окружающей среды животного и открытости [4, с. 148; 7, с. 49-53] как специфической характеристики человеческого бытия: «Можно надеяться действительно охватить в обоих этих направлениях человека как субъект-объект культуры и как субъект-объект природы, не разделяя его в искусственных абстракциях. Ибо обнаруживается один основной аспект жизненного опыта, получаемый человеком в его существовании относительно самого себя и мира: он одновременно природный и свободный, выросший и сотворенный, самобытный и искусственный» [4, с. 102]. С точки зрения Плеснера, есть единая структура человеческого существования – «эксцентрическая позициональность» [4, с. 126, 139], в которую «входят и органическое тело и специфическая для человека направленность на мир» [6, с. 114], и эта структура позволяет описать бытие человека одновременно и в категориях замкнутости средой обитания, и в категориях открытости миру [7, с. 49-55].

Плеснер полагает, что традиционное противопоставление человеческой открытости миру ограниченности средой, связанности животного окружающим миром упускает из виду двойственность человеческой природы: «Сегодня обычное представление о закрытой связанности средой у животного и об открытости мира у человека слишком облегчает себе задачу, поскольку оно несправедливо относится к двойственности человеческой “природы”» [7, S. 49]. Плеснер подчеркивает, что в таких интерпретациях человека неизбежны крайности. Так, подобно Шелеру, в них либо «слишком легко... решают про-

блему при помощи старой ступенчатой схемы Тело-Душа-Дух», либо, подобно Гелену, «рассматривают духовные достижения человека сугубо с биологической точки зрения» [7, S. 49]. Старым схемам Плеснер противопоставляет идею совпадения закрытости среды и открытости мира в человеческом существовании: «...С той возможностью, что связанность средой и открытость миру могут совпадать и действуют только во взаимоотношении, которое не может быть преодолено, не считается ни классическая, ни прагматическая антропология», – указывает он. [7, 49]. Итак, Плеснер предлагает свой вариант учения об «открытости», или культурном бытии человека, согласно которому последнее неразрывно связано с органическим способом существования и даже есть не что иное, как его «специфическая форма» – «специфическая форма связанности человека его окружающим миром» [7, S. 49]. Рассуждая подобным образом, Плеснер делает свой главный вывод о том, что «открытость миру без ее соответствующего ограничения для человека невозможна», обосновывая тем самым свой базовый тезис о целостности структуры человеческого существования [7, S. 54].

Следует отметить, что подобный вариант учения о культуре как о «специфическом выражении... жизненного единства» человека, как «о структуре жизненной системы человека в совокупности всех ее слоев» [5, с. 48] Плеснер разрабатывает, опираясь в том числе и на работы Я. Фон Иксюля, которые, как пишет А.М. Руткевич, сыграли для Плеснера «огромную роль», поскольку «Я. фон Иксюль показал, что у каждого животного имеется свой собственный окружающий мир, или среда (*Umwelt*)» [6, с. 115] Так, стремясь «выяснить особенности того мира, который присущ человеку», Плеснер сопоставляет его именно «с мирами животных» [6, с. 115]. Он «детально описывает ступени органической жизни – миры растений, животных, человека – с их специфическим отношением к собственному "жизненному окружающему миру" (*Lebensumwelt*)» и приходит к выводу, что «не "дух", как у Шелера, а особая структура витальных взаимоотношений со средой отличает человека от существ на более низких ступенях жизни» [6, с. 115]. Особенность подобной структуры заключается в том, что способ существования

Н.И. Ищенко. Проблема культуры в философии Х. Плеснера

человека характеризуется в ней одновременно и как «событие природы» и как «продукт ее истории» [4, с. 102; 6, с. 115].

Таким образом, Плеснер пытается уйти от дуализма прежней метафизики. Для этого он и вводит понятие «позициональность», которое «психофизически нейтрально» [5, с. 217] и должно по-новому отразить специфику отношений живого со средой вообще и специфику отношений человека с его средой в частности [3, с. 98-114]. В результате позициональность животного характеризуется Плеснером как «центричная» [4, с. 126], т.е. «от индивида остается скрытым бытие его самого» [4, с. 122]: «животное... живет... сознавая себя только как тело, ... естественное место которого есть скрытая для него середина его существования» [4, 126], а позициональность человека предстает как «эксцентричная» [4, 126]. Человек, по мысли Плеснера, способен на особое отношение к миру, при котором «человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее» [4, с. 126]. И в таком случае человек, оставаясь элементом органического мира – «он не может порвать центрирования», – уже «переживает... тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею» [4, с. 126].

Однако важным при этом выступает для Плеснера то обстоятельство, что «живая... как душа и как тело» человек одновременно существует «и как психофизически нейтральное единство этих сфер» [4, с. 127]. «Будучи установлен эксцентрически, он [человек – Н.И.] стоит там, где он стоит, и одновременно не там, где он стоит. Он одновременно занимает и не занимает то “здесь”, в котором он живет и с которым в тотальной конвергенции соотнесен весь окружающий мир, абсолютное, нерелятивируемое “здесь-и-теперь” своей позиции» [4, с. 147]. И только потому, что человек одновременно «поставлен в свою жизнь, ... стоит “за ней” и “над ней”», он есть существо эксцентрическое – т. е. «образует вычлененную из среды середину окружающего мира» [4, с. 148]. «В “Ступенях...”», – комментирует А.Г. Гаджикурбанов, – критически отвергая дарвинизм как крайность, Плеснер разрабатывает теорию изначальной взаимной координации, первичного «созвучия» животного и среды, и



делает это, опираясь на принцип их сферического единства, представленный в доктрине известного биолога Икскюля. Этот принцип позволяет, как считает Плеснер, преодолеть дуализм субъекта и объекта, животного организма и внешнего мира, эмпиризма и априоризма. Здесь постоянно воспроизводится ключевая для антропологии Плеснера проблема сохранения одного фундаментального аспекта в рассмотрении человека – то, чего не могли достичь критикуемые им доктрины» [1, с. 321].

Итак, необходимым условием учения Плеснера о культуре в контексте проблематики окружающего мира животного, или среды, выступает такой анализ человека, при котором последний рассматривается «как психофизически индифферентное, или нейтральное жизненное единство» и существует, в отличие от животного, «в-себе и для-себя»: «Речь должна идти прежде всего о человеке как личностном жизненном единстве и о сущностно соотносенных с ним слоях наличного бытия и бытия вообще», – пишет Плеснер [4, с. 101].

С его точки зрения, этот вопрос можно развернуть «в двух направлениях»: «горизонтально, т. е. в направлении, которое определено поисками человеком его связи с миром в его деяниях и страданиях, и вертикально, т. е. в направлении, возникающем из-за его естественного положения в мире как организма в ряду организмов» [4, с. 102]. О человеке как носителе культуры Плеснер ведет речь в первом направлении. Ее объективации: наука, искусство, язык и т. д. становятся для Плеснера «той средой, в которой движется рассмотрение человека... как конкретного жизненного единства»: «Культура должна исследоваться как специфическое выражение этого жизненного единства. Вид и форма ее объективаций должны давать сведения о структуре системы человеческой жизни в совокупности ее слоев», – пишет он [4, с. 102; 5, с. 48].

Однако такой подход к анализу человеческого существования с необходимостью исключает для Плеснера возможность ограничения теорией окружающей среды Икскюля в отношении человека как культурного существа. Ведь схема Икскюля описывает окружающую среду как совокупность «условий чисто витального и эмоционального характера, ... в которой мы, люди, ... живем бессознательно, аффективно и инстинктивно»,

Н.И. Ищенко. Проблема культуры в философии Х. Плеснера

и «она теряет свой смысл в отношении специфически человеческих результатов существования» [7, S. 53].

Трансцендентальная, то есть доопытная, неэмпирическая постановка вопроса о смысле человеческого принципиально отличает учение Плеснера от концепции «среды» живого организма Иксюля, – поясняет точку зрения Плеснера А. Г. Гаджикурбанов. – У Иксюля каждый организм обладает определенным устройством, в соответствии с которым он вступает в отношения с совершенно определенной частью внешнего мира. Тогда его устройство не замыкается пределами организма, но включает в себя и часть его окружения. Среда живого существа представляет единство организма и его окружения, которое проявляется в «функциональном круте», включающем в себя воздействие окружающего и реакцию организма. ... Программа Иксюля настаивает на эмпирическом изучении этого круга и на исключении всяких психологически-антропологических подходов. Соглашаясь с последним требованием, Плеснер возражает против исследовательского эмпиризма. Его задача – найти этим эмпирическим связям лежащие в их основе или предшествующие им априорные сущностные закономерности единства субъекта жизни и мира, те материально-априорные “рамки”, в пределах которых реализуется это опытно наблюдаемое единство. Тогда речь будет идти уже не о влиянии среды на организм и о его ответной реакции, а о некоторой первичной координативности обоих, исключающей разделение на субъект и объект [1, с. 340-341].

Таким образом, анализ культурного бытия человека у Плеснера не исчерпывается теорией окружающего мира, поскольку последняя не соответствует доминирующему мотиву всего его антропологического проекта – «стремлению к единому охвату многообразной реальности человека, взгляду на человека в одном фундаментальном аспекте» и соответственно ничего не говорит о «дочеловеческих фундаментальных структурах в человеке» [1, с. 341].

Нетрудно заметить, что, пытаясь преодолеть дуализм субъекта и объекта, животного организма и внешнего мира, эмпиризма и априоризма, Плеснер, с одной стороны, стремится укоренить человека в природе, а, с другой стороны, указывает на инородность эксцентрической позиции человека миру живо-

го: «Он живет... как душа и как тело и как психофизически нейтральное единство этих сфер. Но единство есть... зияние, пустое «насквозь» опосредования, которое для самого живущего тождественно абсолютному... двойному аспекту телесной плоти и души и в котором оно переживает этот аспект» [4, с. 127]. Таким образом, именно «безопорность, эксцентрическая положенность в «ничто», «неуместность» и «ничтожествование» становятся у Плеснера фундаментальными определениями человеческого бытия» [1, 319]. И здесь, как отмечает Гаджигурбанов, «мы сталкиваемся с одним из внутренних, осознаваемых автором “Ступеней...”, противоречий в построении картины человеческого: парадокс человека, вырастающего из природы и преодолевающего свою основу (“жизнь” и природа перестают быть для него опорой), принимается Плеснером как конструктивный принцип, способ “устроения” человека, представляющего нам по сути в этом своем “эксцентричном” (потому что “эксцентрическим”) образе» [1, с. 319-320].

Данный парадокс, по мысли Плеснера, объясняется специфической онтологией человека, которую философ пытается адекватно описать в своих антропологических законах. В них человек как таковой предстает как конститутивная двойственность, а его кажущаяся парадоксальность разъясняется Плеснером в его законе об изначальной или «естественной» «искусственности» человека: «Как эксцентрически организованное существо он должен *еще сделать* себя тем, что он *уже есть*» [4, с. 135].

Плеснер аргументирует данный тезис мыслью о том, что человек как эксцентрическое, или «конститутивно безродное» существо, находящееся «вне места и времени» – «не в равновесии» – «должен «*стать чем-то*” и создать себе равновесие»:

...Он создает его лишь при помощи внеприродных вещей, которые порождаются его творчеством, *если* результаты этого творческого делания получают собственный вес», т.е. «человек... не был их создателем, но... они осуществлены лишь по *случаю* его деятельности» [4, с. 136]. И «если результаты человеческой деятельности не получают собственного веса..., то последний смысл – создание равновесия, существование как бы во второй природе... – оказывается недоступным. Человек

хочет вырваться из невыносимой эксцентричности своего существования, он хочет компенсировать половинчатость своей жизненной формы, а достигнуть этого он может лишь при помощи вещей, которые достаточно тяжелы, чтобы уравновесить его существование [4, с. 136],

т.е. при помощи культурных объективаций. Иного пути, уверен Плеснер, у человека нет:

Лишь так удовлетворяет человек навязанному ему вместе с его витальной формой существования способу не просто расширяться в центре своей позициональности..., но стоять в центре своей позициональности и таким образом одновременно знать о своей поставленности [4, с. 135].

Плеснер указывает, что «такого рода способ быть», или «этот экзистенциальный модус стояния» «возможен лишь как идущее из центра поставленности *осуществление*» и осуществим только как «реализация»: «Человек живет, лишь поскольку он ведет жизнь... Вследствие этого человек и не изживает просто до конца то, что он есть, ... и не делает себя лишь тем, что он есть. Его существование такого рода, что оно... вынуждает к такому различению в нем, но одновременно превосходит его... Это “поперечное положение” человека. ... Тот, кто в этом положении, находится в аспекте абсолютной ангиномии: необходимости еще сделать себя тем, что он уже есть, вести жизнь, которой он живет» [4, 136]. Если же мы вспомним также о том, что «эксцентричность есть характерная для человека форма его фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде» [4, с. 126], то тогда, по замыслу Плеснера, «становится понятным» и «изначальный парадокс в жизненной ситуации человека»: «Он как субъект противостоит себе и миру и одновременно изъят из этой противоположности. В мире и против мира, в себе и против себя – ни одно из противоположных определений не имеет перевеса над другим, пропасть, пустое “Между” “здесь” и “там”, которое остается “через” (*Hinüber*), даже если человек знает об этом ...» [4, с. 134]. Таким образом, «эксцентрическая жизненная форма и нужда в дополнении – это фактически одно и то же», – делает вывод философ. Причем «“нужду” здесь нельзя понимать в субъективном смысле и психологически. Она

задана всем потребностям, всякому влечению, порыву всякой тенденции, воле человека» [4, с. 136]. Именно в этой нужде или «наготы», формулирует Плеснер, «заключается движущий мотив всей специфически человеческой, т. е. направленной на ирреальное и пользующейся искусственными средствами, деятельности, последнее основание для *орудия* и того, чему оно служит: *культуры* [4, с. 136].

Итак, «поскольку по типу своего существования человек вынужден вести жизнь, которой он живет, ... нуждается в дополнении неестественного ... рода», постольку «по природе, по самой форме своего существования он *искусственен*» [4, 136]. «Для человека нельзя указать очевидную границу между естественным и искусственным приспособлением к окружающей среде, – развивает свою мысль Плеснер. – Именно потому, что он, рассмотренный чисто биологически, нигде не есть дома и “сам” может вести свою жизнь..., мы обнаруживаем у него уже в самых примитивных его состояниях зачатки (или остатки) результатов и средств его планирующей деятельности, которые принадлежат к физическим условиям его существования» [7, S. 49]. Важно, однако, что естественная искусственность человека реализуется, по Плеснеру, не в окружающей среде животного. Среда обитания человека есть культура, или «мир», – как «открытый порядок спрятанных основ» [7, S. 50].

Обосновывая данное утверждение, Плеснер указывает на то, что «перенос понятия окружающей среды на человека как культурное существо сталкивается со сложной проблемой» [7, S. 51]. Эта проблема многогранна и заключается в частности в том, что «трудно придерживаться традиционных представлений об окружающей среде в случае, если речь идет о таких областях окружающего мира, которые связаны с деятельностью руки, глаза и языка» [7, S. 47]. Ведь «если рука и глаз, – поясняет Плеснер, – еще являются органами в анатомо-физиологическом смысле, то язык уже есть некое достижение, результат... Он есть виртуальный результат некоего идеального устройства» [7, S. 47-48]. И в целях его объяснения, полагает он, мы не можем ограничиваться констатацией лишь физической организации живого существа. В таком случае мы оказываемся вынужденными, например, искусственно расширять наши представления о ре-

зультатах деятельности органов, соответствующих подобной организации. Так, устройство нашего тела мы начинаем объяснять его подчиненностью Духу и влиянием на него последнего [7, S. 48]. Стоит подчеркнуть, что, как замечает Плеснер, следуя данной традиции, «сторонники теории окружающей среды расходятся только в одном пункте – в вопросе степени связанности человека окружающей средой» [7, S. 50]. Но в отношении представления о витальном существе, определяемом духовной структурой личности, у них разногласий нет. Сложность они усматривают лишь в проблеме изоляции жизненного существа от личности, находя, однако, и соответствующее решение: витальный слой «вплавлен» в «структуру личности» и предстает всегда иным, чем у животного [7, S. 50]. Плеснер критикует подобные антропологические представления и называет их «новым видом неопределенности» [7, S. 48] в отношении объяснения человеческого существования.

Не желая ограничиваться анализом лишь физической организации живого и переносить представления об окружающей среде также и на человека, Плеснер исходит из того, что у человека в процессе индивидуального развития происходит трансформация окружающей среды в отношении к миру. Ведь уже на первом году жизни человек начинает овеществлять окружающий мир, а вся последующая объективация среды осуществляется у него при посредстве языка. Тем самым, в отличие от животного, связанность человека ситуацией локализуется: на место конкретной ситуации заступает представление об объективном положении вещей, об обстоятельствах, а сам человек «открывает» себя миру [7, S. 49]. Также Плеснер не оставляет без внимания традиционное для философской антропологии представление о нетранспонируемости, или изолирующем характере, окружающей среды животного, противопоставляя ему человеческую способность жить повсюду, не имея «дома» нигде конкретно. Подчеркивая отсутствие для человека очевидной границы между естественным и искусственным, Плеснер рассматривает его в качестве специфического отличия человека: биологические недостатки последнего, в отличие от животного, превращаются в его культурные преимущества [7, S. 50]. Но главное препятствие на пути отождествления понятий челове-

ческого мира и окружающей среды Плеснер видит в том, что «витальный характер детерминации рамок человеческого существования со всем его значением и жизненно важными отношениями с окружающей средой резко контрастирует с постоянным латентным (по меньшей мере) фоном мира» [7, S. 51]. Ведь даже сама связанность человека средой обладает, по Плеснеру, «приобретенной» и «оберегаемой сущностью», которая не просто дана от природы, но является созданной и только в переносном смысле естественно возвращенной, возделанной.

Данную мысль Плеснер иллюстрирует на примере различных представлений об одном и том же объекте – лесе – людей с разными интересами и целями. Несмотря на различия представлений, лес для них остается «тем же самым» [7, S. 51], что, по мнению Плеснера, указывает на случайность отдельных точек зрения и на необходимость некоего общего смыслового фона, на основе которого становятся возможными дальнейшие частные интерпретации. В данной связи можно было бы заметить, что Плеснер, подобно Ротхакеру, «повторяет основные тезисы "перспективизма"». Как известно, в перспективизме «картина мира и наблюдатель коррелятивны, предмет всегда дан в какой-то перспективе и на "горизонте"» [6, с. 128], а у Плеснера, как и в перспективизме, «картина мира меняется в зависимости от смены позиции наблюдателя или от замены одного наблюдателя на другого. ... Мир открывается нам через наши интересы, которые пришли на смену инстинктивным побуждениям животных» [6, с. 128]. В самом деле, подобно Ротхакеру, Плеснер признает и подчеркивает «селективную структуру культуры»:

Так многозначно меняющаяся ситуация человека с ее обособанностью в принадлежности народу, классу, профессии, вере порождает посредством традиции и ориентации интереса в самом поле восприятия определенные пристрастия, предрасудки и предвосхищения, на изолирующую и разделяющую силу которых в уравниловке будней легко не обращать никакого внимания. Ведь не только индивидуумы имеют так называемый порог раздражения – биологический и психологический, но и народы, сословия, классы и профессии... [7, S. 52].

Здесь Плеснер даже ссылается на Ротхакера, который говорит и «о культурном пороге духовных общностей». Однако, в отличие от Ротхакера, Плеснер не отождествляет закрытый, или селективный, характер культуры с окружающей средой. «Только спрашивается, обоснованно ли селективную, изолированную и связанную интересом структуру культуры рассматривать в качестве среды, пусть даже и более высокого порядка?» – задает вопрос он [7, S. 52].

Отвечая на данный вопрос отрицательно, Плеснер исходит из вышеупомянутого тезиса о латентном смысловом «фоне мира» как о предпосылке специфически человеческого познания: «Жизненные отношения культуры не исчерпываются напряжением поля среды и качествами его связей, а скорее уже оформляют их согласно тому, что для них значимо, и уважают... такие обстоятельства, в которых вещи, космос и бытие обнаруживаются сами по себе» [7, S. 52]. Рассматривая в качестве подобных обстоятельств, или фона, «поле» человеческой культуры, Плеснер характеризует его как «открытый порядок спрятанных основ, со скрытыми возможностями и качествами которого человек считается, в неистощимое богатство которого он вновь и вновь погружается, будучи полностью отданным на произвол его сюрпризов» [7, S. 50]. Очевидно? что будучи «спрятанной» основой, поле культуры сильно контрастирует с эмпирически данным «жизненным» полем животного. В последнем значения известны только в качестве звуков, оттенков тона «того же самого» конкретного обстоятельства – звучания, а человек оказывается в состоянии отказаться от подобных оттенков поля его жизни и интересов – «заключить их за скобки» – и утверждать в качестве смыслового фона мира единство обстоятельств во всех аспектах этого поля, и даже вопреки им. В противном случае, если рассматривать мир живого исполненным смысла только на основании его озвученности, мир объектов предстанет перед нами беззвучным, и потому лишенным всякого смысла [7, S. 50].

Фиксируя подобным образом противоречивость витальной детерминации животного и культурной детерминации человека, Плеснер указывает и на противоречивость человеческого существования:



...Духовный каркас из языка, ценностей, обычаев и нравов резко отличается от также имеющих отношение к среде обитания человека условий чисто витального и эмоционального характера, в которых мы, люди, будучи глубокими личностями, живем бессознательно, аффективно и инстинктивно [7, S. 53].

Тем самым он пытается продемонстрировать неадекватность теории окружающего мира в отношении человека: если к упомянутому духовному пространству применить схему Иксколя, то она утратит свой смысл в отношении специфически человеческих возможностей, поскольку последние будут выводиться из лишенных всякого смысла данных. Так, если достижения животного определяются различными оттенками стандартной ситуации и в ней же находят свой источник, то достижения человека становятся вызванными опасностью угрозы избытка их собственной значимости, более не поддающейся контролю, а также избытком значимости скрытых, неизвестных обстоятельств. Но только так, с точки зрения Плеснера, то есть будучи подверженными вторжению бессмысленного и абсурдного (согласно теории среды), именно на таком открытом фоне обретают для человека смысл и обстоятельства свою неизменно хрупкую и нестабильную выразительность [7, S. 53-54].

Таким образом, только в культурно, а не витально образованных рамках человеческого существования «обретает» человек в философии Плеснера «свой родной дом»:

Области защищенности и доверия... лежат в специфически духовной плоскости: родной ландшафт, родная речь, семья и обычаи, традиция... Только на открытом фоне раскрывающегося более не в витальных отношениях мира, который ставит человека в незнакомые ситуации, и с которым он постоянно должен заключать новые и хрупкие компромиссы, удерживается человек в лабильном равновесии... культуры [7, 52].

Тем не менее, как мы уже убедились, Плеснер допускает такие характеристики культуры как «окружающая среда», «закрытость», «односторонность» и «ограниченность». Почему?

Описывая бытие человека в культуре, специфику его «жизненного пространства» как «скрытого» смыслового фона, «с открытым порядком и спрятанными основами», Плеснер,

однако, далек от объективации данного пространства, как это происходит, например, у Ландманна, или от его релятивизации, которую мы наблюдаем у Ротхакера [6, 131]. Также Плеснер не склонен к субстантивации духовного, подобно Шелеру, но и не следует за Геленом, считающим культуру вынужденной компенсацией природной «недостаточности» человека. Плеснер предлагает новое для философской антропологии решение, базирующееся на учении об эксцентрической позициональности, и формулирует его, в частности, в законе «опосредованной непосредственности», утверждающем предпосылочность – или опосредованность – человеческого познания в качестве фундаментального условия культурного бытия. Так, согласно традиционным представлениям, открытость миру автоматически предполагает отрицание связанности человека внешней средой. Плеснер же предлагает «саму открытость рассматривать как одну из форм связанности человека внешней средой» [7, S. 49], а последнюю, в свою очередь, в качестве «закрытости, обусловленной различными паттернами», как «одно из... указаний на фрагментарный характер человеческой открытости миру» [7, S. 55].

Тогда связанность интересом, непередаваемость, избирательный характер духовных систем языка, обычая, традиции и системы ценностей в их естественности для групп, которые с ними и в них живут, покажут... специфическую закрытость для окружающей среды вовне и открытость вовнутрь [7, S. 53].

Именно такое положение вещей и фиксирует вышеупомянутый тезис Плеснера о «невозможности открытости миру без ее соответствующего ограничения».

Понятно, что связанность интересом как специфическую закрытость культуры нельзя сравнивать с закрытостью окружающей среды животных, ведь окружающие миры животных друг в друга непереваемы, а культуры взаимодействуют, взаимно обогащаясь:

Эта закрытость вовне и открытость вовнутрь, интимность и естественность духовного пространства... не дают права называть его подлинно окружающей средой... Поскольку духовный каркас из языка, ценностей, обычаев и нравов – при всей своей

закрытости и нетранспонируемости – одновременно остается открытым и вовне (между языками существует возможность перевода) и возводит мосты к духовным подмосткам старины и современности, ... постольку он резко отличается от также имеющих отношение к окружающей среде условий чисто витального характера, – пишет Плеснер [7, S. 53].

Однако и культуре как специфическому миру человека присуща, с точки зрения Плеснера, односторонность: «Так называемый характер окружающей среды культуры покоится в такой относительной закрытости, которая достигается с каждой оценкой задачи, с каждым отношением к ней и с каждым ее решением. Она есть ставшая, достигнутая и традиционно оберегаемая односторонность, которая достается людям, если они не осознают ограниченности их норм или форм общения, и если такое осознание от людей ускользает, то оно превращается в чувство близости и естественности» [7, S. 52]. Другими словами, «наша открытость ограничена барьерами» – человеческое познание имеет предпосылочный характер, и потому не может быть истолковано исключительно с точки зрения «открытости», или непосредственного отношения, человека миру. «Способность нашего познания находить обходные пути на основании постоянного разделения явления и самой вещи... показывает косвенность и трансформацию нашего отношения к миру, которое, будучи обозначено понятием открытости мира, понимается по меньшей мере ошибочно», – пишет он [7, S. 54].

Подобный «неожиданный» результат нашего исследования является, с точки зрения Плеснера, вполне предсказуемым, если учитывать двойственность, или эксцентрическую позициональность человека. Так, философ замечает, что ничем не ограниченная открытость миру гипотетически «была бы возможна у существа бестелесного при условии, что мир был бы высшим воплощением действительности, понимаемой как несокрытость». «Но наш мир, – возражает он, – напротив, дан в явлениях, в которых себя манифестирует действительное, преломляясь средой нашего способа восприятия и характера действий. Мир проложен и профильтрован этими каналами, но, однако, без того, чтобы из-за посредника утратить непосредственную силу манифестации своей действительности. Нам из-

вестно об электрических силах, излучении и микроструктурах, но специфических органов для такого знания у нас нет, и поэтому только на путях абстракции мы находим реальности, которые непосредственным образом для нас закрыты» [7, S.54]. На этом основании Плеснер приходит к выводу, что мир культуры и ее объективации – языки и их категориальные системы, формы верований и социальных устройств обнаруживают одновременно «и способность и неспособность человека к прямому общеобязательному толкованию мира и самого себя»:

Они создают контакт с действительностью ценой ее трансформации в среде собственных образований, которые выпадают на долю человека, даже если он (и именно поскольку он) предстает перед ней во всей своей власти. Из возникающей перед человеком необходимости предстать перед открытой действительностью и стать господином ее непредсказуемости у него повсеместно происходит искусственное сужение горизонта, который, подобно окружающему миру животных, включает в себе всю человеческую жизнь... [7, S. 5].

Существенным, однако, является для Плеснера то обстоятельство, что включая в себе человеческую жизнь, данный «горизонт» «не замыкает, не изолирует ее», выступая тем самым таким способом бытия, который характеризуется как «опосредованная непосредственность» и отражает искусственное – опосредованное, или культурное, бытие человека: «Искусственное сужение горизонта есть скорее способ опосредованной непосредственности, которая характеризует все человеческое поведение, подготовленное в согласованности глаза и руки, обобщенное в артикулирующем существе языка и продолженное со всеми творческими образованиями во всех других областях, в которых это поведение осуществляется» [7, S. 55-56]. Таким образом, закрытость и открытость, опосредованность и непосредственность, естественность и искусственность, будучи неотъемлемыми характеристиками культурного бытия человека, неразрывно связаны, и только в них, полагает Плеснер, возможно описать специфику человеческого существования:

Между зверем и ангелом поставленный, будучи двойственным существом, обнаруживает человек в своей открытости

миру типичное отставание от возможностей, посредством которых он через каждое связывание средой с самого начала прорывается наружу: некий оставляющий позади себя звероподобность зверь [7, S. 55-56].

Итак, проблема культуры видится Плеснером в новом, не традиционном для современников ракурсе: старым схемам противостояния культурного и животного бытия Плеснер противопоставляет идею совпадения закрытости окружающей среды животного и открытости человеческого мира в эксцентрическом существовании человека. Такое решение проблемы культуры обосновывается Плеснером его учением об эксцентрической позициональности, которая есть выражение онтологической структуры человека как фундамента его существования. Именно в этой структуре отношения человека к миру и самому себе сочетаются таким образом, что открытость человека миру без ее соответствующего ограничения невозможна, и именно эта структура, с точки зрения Плеснера, отличает человека от животного.

### Литература

1. *Гаджикурбанов А.Г.* Философская антропология Хельмута Плеснера. // Х. Плеснер. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
2. *Гуревич П.С.* Философская антропология. // Философия. М., 1996.
3. *Ищенко Н.И.* Проблема языка в философии Х. Плеснера. М., 2010.
4. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
5. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
6. *Руткевич А.М.* Философская антропология. // История философии: Запад - Россия - Восток. Кн.4. М., 1999.
7. *Plessner H.* Die Frage nach der *Conditio humana*. Frankfurt a.M., 1976.

*Сведения об авторе: Ищенко Наталья Ильинична, к. ф. н., факультет философии НИУ ВШЭ, доцент.*