

Хельмут Плеснер
Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию¹

ПРЕДИСЛОВИЕ

Решающий толчок к написанию этой книги дало осознание глубокого конфликта между естествознанием и философией. Я, ученик Бючли и Хербста², Виндельбанда и Трельча, Дриша и Ласка, осознал это во время изучения зоологии в Гейдельберге. Того, кто не хотел жертвовать одним ради другого, это побуждает к размышлениям о новых возможностях философского понимания природы, равным образом созревшего для острой критики тогдашней философии и готового к восприятию импульсов новой биологии, особенно Дриша и Иксюля. Первый шаг в этом направлении, думаю, я сделал в «Единстве чувств» (1923). [...] Теория модальности внешних чувств как всякий раз специфической формы отношения тела и души, соответственно материальности и смыслополагания, требовала, особенно в проблеме так называемых низших чувств и в проблеме объективности чувственных качеств, более фундаментального изложения отношения тела и окружающего мира (LJmwelt). Отсюда открылось понимание определенных законов корреляции формы тела и формы окружающего мира, которые явно представляют собой законы организации жизни и жизненной сферы, охватывающей растительный, животный и человеческий типы жизни. Наряду с этим развитием, отправлявшимся от основ теории познания, занятия

[96]

социально-философскими вопросами вели меня непосредственно к антропологической проблеме.

Задачей предисловия не может быть изучение исторических корней новой постановки вопроса. В пределах объективно необходимого это делается в самой работе. Само собой разумеется, она была бы невозможна без совершившихся в последнее время переворотов в области психологии, социологии и биологии, но прежде всего — философской методике. Впрочем, в наши дни нельзя решить, какие силы больше всего приняли участие в возникновении новых философских дисциплин — психоанализ или философия жизни, социология культуры или феноменология, история духа (Geistesgeschichte) или кризисы в медицине. Ввиду актуальности новой книги объективно важно учитывать самобытность ее концепции. Ничто не может повредить делу философской биологии и антропологии столь сильно, как применение к ней критериев синтеза, добытого из самых разных наук и обусловленного тенденциями времени. В убеждении, что применительно к этим дисциплинам речь идет о таких науках, которые обладают собственной методикой и самобытным фундаментом созерцания, нижеследующие исследования совпадают со взглядами того гениального ученого, который — сколько можно судить по литературе — до сих пор один трудился в этой области: бесспорной заслугой Шелера является целый ряд открытий, сделанных им в исследованиях эмоциональных проблем, структурных законов личности и структурных связей личности и мира, — открытий, которые относятся к тематическому составу философской биологии и антропологии. Кроме того, его деятельность в последние годы показывает, что он намерен заложить основы философской антропологии, резюмируя при этом и более давние биофилософские исследования, которые частично были известны преждемюхенскому и гёттингенскому кругу феноменологов и повлияли, например, на установки Хедвиги Конрад-Марциус в ее «Метафизических диалогах»³. И если в том, что касается предмета нашей работы, мы надеемся по возможности на широкое совпадение с исследованиями Шелера, то за этим все же не следует

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin und Leipzig- Walter de Gruyter & Co., 1928. Kap. .I.- V. VII.

упускать из виду существенных различий в подходе к проблемам. Шелер, несмотря на метафизические тенденции его философии, в вопросах основоположения предстает феноменологом. Все значительные работы, вплоть до последних публикаций, являют его

[97]

изначально феноменологически ориентированным мыслителем. Но использованию феноменологии как основополагающей исследовательской установки мы сопротивлялись, начиная с нашего сочинения о методе, появившегося в 1918 г.⁴ Мы не будем здесь на этом останавливаться подробнее. Феноменологическая работа требует, по нашему мнению, определенного методического руководства для философии, которое не может исходить ни от эмпирии, ни от какой-либо метафизики.

Из великих мыслителей недавнего прошлого никто не понимал этого глубже, чем Вильгельм Дильтей. Его философия и историография методически и содержательно являются важным источником новой проблемной ситуации философской антропологии. [...] И если нам приходится дистанцироваться от исследований Хайдеггера (ставших нам известными лишь во время печатания этой книги), которые во многом базируются на концепции Дильтея, то главным образом потому, что мы не можем признать основного положения Хайдеггера («Бытие и время». Галле, 1927), согласно которому изучению внечеловеческого бытия необходимо должна предшествовать экзистенциальная аналитика человека. Эта идея показывает, что он находится в плену той старой традиции (нашедшей выражение в самых разных формах субъективизма), согласно которой философски вопрошающий человек экзистенциально наиболее близок к себе самому и потому, глядя на вопрошаемое, интересуется собой⁵. В противоположность этому мы защищаем тезис, который составляет смысл нашего натурфилософского подхода и его оправдание, что человек в своем бытии отличается от всего остального бытия тем, что он *ни самый близкий, ни самый далекий себе*, что благодаря именно этой эксцентричности своей формы жизни он преднаходит себя в море бытия и тем самым, несмотря на небытийственный характер своего существования, относится к одному ряду вместе со всеми вещами этого мира. Заслугой книги Йозефа Кенига «Понятие интуиции» (Галле, 1926) является то, что в ней впервые была определена эта ситуация эксцентричности (хотя не в этой формулировке и не как форма жизни) как почва и среда философии. [...]

[98]

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЦЕЛЬ И ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

3. Рабочий план основоположения философии человека

Без философии человека — никакой теории человеческого жизненного опыта. Без философии природы — никакой философии человека. Этот принцип мы предпослали нашей эстеziологии духа в книге «Единство чувств», его же мы предпосылаем и данному исследованию. [...]

Теория наук о духе нуждается в натурфилософии, т. е. в не суженном эмпирически рассмотрении телесного мира, из которого и строится затем духовно-человеческий мир, от которого он зависит, с которым он работает, на который он оказывает обратное воздействие. Такого рассмотрения телесного мира и его проявлений точное естествознание не дает. [...]

С той же самой непосредственностью и жизненностью, каковые экзистенциально присущи человеку по отношению к себе самому, окружающим людям, своему времени, в котором он высказывает себя и знает о себе, он знает также и о природе. Поэтому она не есть переживание, но совершенно полная действительность, которая становится для человека переживанием и поддерживает его от рождения до смерти как фундамент и среда его существова-

ния. Из этой сферы существования все представления и мысли сознания черпают свою внутреннюю жизнь и обратно вливаются в нее, если они живые. Для содержания и формы этой сферы подходит первоначально только тот язык, на котором наивно говорит человек, в то время как весь научный аппарат отдаляет его от нее и лишь обходным путем через взаимосвязи, открытые для глаза, слуха, руки, возвращает обратно к вещам экзистенциальной действительности. Поэтому если должна быть наука, постигающая опытное восприятие человеком самого себя, как он живет и исторически фиксирует свою жизнь на память себе и потомкам, то такая наука не может и не имеет права ограничиваться человеком как личностью, как субъектом духовного творчества, моральной ответственности, религиозной преданности, но должна включать понимание всего *круга существования и природы, находящейся на той же высоте, что и личная жизнь, в сущностной корреляции с ней*. Если она этого не делает и остается

[99]

философией истории или культуры, оставляя природу, сферу телесного бытия естествознанию, то с наихудшей непоследовательностью она противоречит собственной идее и повторяет старую ошибку, исходя из *одной* позиции опыта, как бы не замечать вещи, сопряженные с разными позициями опыта.

Теория наук о духе, которая пытается сделать понятной действительность человеческой жизни в ее отражении человеком, возможна только как философская антропология. Ибо только учение о сущностных формах человека в его существовании дает субстрат и средства для всеобщей герменевтики. Философская антропология и ее центральная часть, учение о сущностных законах (психофизически нейтральной) личности (Person), опять-таки выполняема лишь на основе науки о сущностных формах живого существования и по этой причине должна создать собственный понятийный аппарат для всей сферы, всего того круга, в котором человек оказывается (психофизически нейтральной) личностью. [...]

Во времена Дильтея эта программа была невыполнима. Состояние наук отличалось абсолютным господством эмпиристского способа мышления. Сам Дильтей искал (удивительным образом предвосхищая открытие феноменологического способа исследования Гуссерлем) путь, ведущий через близкую к жизни описательную психологию, и сразу наткнулся на самоуверенные возражения людей, не способных понять его проблему. Лишь благодаря гуссерлевой концепции доопытного, структурно-аналитического описания, которое универсально применимо к предметам «мнения» вообще, найден был инструмент осуществления программы Дильтея. И здесь ничего не изменяет даже то обстоятельство, что рационалистическая интерпретация, которую Гуссерль дал собственному открытию, не подходила Дильтею, в то время как глубинная тенденция Дильтея не смогла найти у Гуссерля никакого резонанса.

Ныне положение полностью изменилось. Благодаря заслугам Гуссерля внимание философии (а также отдельных наук, которые очень многому научаются у нее для выработки своих основных понятий) снова направлено на те слои «бытия» (в природе, душе и духе), без которых, правда, и наука не смогла бы образовать ни одного понятия, но которые она в большей или меньшей мере все же вычеркивает из своей терминологии, а в широких

[100]

областях даже должна полностью исключить. Ибо здесь речь идет о слоях непосредственности, о данностях или «феноменах», оставленных лишь за переживанием, созерцанием или сущностным усмотрением (Wesensschau). [...]

Цель означает: воссоздание философии в аспекте обоснования жизненного опыта в науке о культуре и в мировой истории. Этапы на этом пути таковы: обоснование наук о духе посредством герменевтики, конституирование герменевтики как философской антропологии, осуществление антропологии на

основе философии живого бытия (Dasein) и его естественных горизонтов; а важное (не единственное) средство преуспеть в этом — феноменологическое описание. Разумеется, цель и аспект не одно и то же. [...]

Возвращение к объекту, возрождение великой проблемы онтологии получает свой перспективный смысл и одновременно свое место в развернутой здесь программе только в этом новом аспекте, выражающем, вопреки всем субъективистски-идеалистическим доводам, установку человека по отношению к миру, вызревшую с тех пор, как окончательно восторжествовало научное познание. Но как начать? Решающим здесь является, конечно, аспект.

В центре его находится человек. Не как объект науки, не как субъект своего сознания, но как объект и субъект своей жизни, т. е. так, как он сам для себя есть предмет и центр. Ибо в этом своем качестве — существования — он входит в историю, являющуюся лишь способом реализации его размышления и знания о себе самом. Не как тело (Körper) (если под телом понимается слой, объективированный естественными науками), не как душа и поток сознания (если речь здесь должна идти об объекте психологии), не как абстрактный субъект, для которого имеют силу законы логики, нормы этики и эстетики, но как психофизически индифферентное или нейтральное жизненное единство существует человек «в себе и для себя».

Таким образом, следует говорить о человеке прежде всего как о личном жизненном единстве и сущностно сосуществующих с ним слоях наличного бытия (Dasein), бытия вообще. Случайна или сущностно необходима конкретная ситуация, в которую поставлен человек (не этот или тот, не эта раса, тот народ, но просто человек)? Находится ли жизненный горизонт, окружающий мир (Umwelt), который является для человека миром (Welt),

[101]

в структурно-закономерной связи с ним? Насколько далеко простирается это сущностное сосуществование и где начинается случай?

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. 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. [...]

Какой вид принимает вопрос в первом (названном нами «горизонтальным») направлении? Здесь речь идет о человеке как носителе культуры. Ее объективации: наука, искусство, язык и т. д.— становятся, таким образом, той средой, в которой движется рассмотрение человека; заметьте, рассмотрение целого 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. [...]

Решение этой проблемы мы ищем в *эстезиологии духа*. Границы «горизонтального» направления раздвигаются максимально широко лишь тогда, когда речь идет об отношениях, начиная с высших слоев духовного смыслополагания вплоть до низших слоев чувственного материала, т. е. о внутренней системе условий, господствующей между символическими формами и физической организацией. [...] Как Кант мог прояснить внутреннюю обусловленность, идеальное соответствие между чувственным созерцанием и мышлением в понятиях, на котором покоится точное употребление понятий в математическом

естествознании, лишь при помощи своего критического метода, так же лишь при помощи критического метода можно познать рассматриваемую в гораздо более широком аспекте жизненного опыта систему соответствия между чувственностью и духовностью, на которой покоится пони-

[102]

мающее употребление понятий. В этом смысл эстезиологии духа как критики чувств. [...]

Эстезиология духа прослеживает отношения между духом и природой, т. е. она изучает человека как личное жизненное единство во всех слоях его существования в направлении, названном нами «горизонтальным». Но тем самым не исчерпываются возможности обоснования философской антропологии в науке о жизни. Вопрос должен разворачиваться и в «вертикальном» направлении, предписанном естественным существованием человека в мире как организма в ряду организмов. [...] Феноменальные слои его окружающего мира, т. е. области бытия, открытые только переживанию, созерцанию, ощущению и сущностному усмотрению, слишком богаты и оформлены, чтобы вместиться в границы, крайние полюса которых образуют духовное смыслополагание и чувственное качество. Именно те способы существования жизни (*die Daseinsweisen der Lebendigkeit*), которые связывают человека с животным и растением и являются носителями его особого способа существования, индифферентны относительно духовного смыслополагания. И все же они образуют отчетливо выраженную феноменальную действительность, изучение которой не входит в компетенцию эмпирических наук о природе⁶.

Пока человек как живое существо (*Existenz*) в его природности не подвергнут доэмпирическому, т. е. не связанному со специальными науками, рассмотрению, нельзя надеяться получить окончательный ответ на поставленные выше вопросы: с какими слоями наличного бытия (*Da-sein*) он сущностно сосуществует и как он должен в качестве жизненного единства опытно постигать себя и мир?

Конституирование герменевтики как антропологии нуждается в фундаменте в виде науки о жизни, в философии жизни в трезвом, конкретном смысле слова. Сначала надо выяснить, что можно назвать живым, прежде чем предпринимать последующие шаги к теории, жизненного опыта в его высшем человеческом слое. [...]

[103]

ГЛАВА ВТОРАЯ

КАРТЕЗИАНСКОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ И ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

1. Альтернатива протяжения и внутренней жизни и проблема явления

[...] Никто не сомневается в чрезвычайной целесообразности и наглядности различия физического и психического. Оно, безусловно, затрагивает существенные различия в бытии действительности, как это доказывает прогресс наук о теле и наук о душе. Но с мнением о фундаментальности этого различия не соглашаются ныне не только философы, но и все те эмпирики, которые имеют дело с загадочными связями физического и психического в строении личности и ее действиях.

Если взглянуть на дело в целом, то можно, пожалуй, согласиться с общим суждением, что именно Декарт сделал фундаментальным различие физического и психического (правда, в несколько иной версии). Он объявил принципиальным различие *res extensa* и *res cogitans*^{*} и одновременно придал ему характер полной дизъюнкции. Даже если психическое и *res cogitans* не покрывают друг друга по смыслу, все же оба понятия относятся к одной и той же сфере. Обозначим ее пока специфически немецким словом *Innerlichkeit*

^{*} Вещь протяженная и вещь мыслящая (*лат.*).

(внутренняя жизнь), при помощи которого можно избежать предрешения вопроса о сущности психического, сознания, субъекта. [...]

Правда, первоначально разделение всего бытия на *res extensa* и *res cogitans* замышлялось как онтологическое. Однако оно само собой получило длительное методологическое значение, что в определенном смысле вывело это различие из-под онтологической критики. Отождествление телесности и протяжения сделало природу доступной исключительно измеряющему познанию. Все в ней, что относится к интенсивному многообразию качеств, должно как таковое считаться мыслительным (*cogitativ*), так как единственной сферой, противоположной протяжению, определена *res cogitans*. Соответственно есть лишь две возможности: либо понимать способы

[104]

качественного бытия и явления тел механически, - То есть разлагая их в количестве, или же, избегая этого анализа, объявлять их содержанием актов мышления (*Cogitationen*), содержанием и продуктом нашей внутренней жизни. [...]

Я как мыслящее постижимо, однако, лишь в положении самости (*Selbststellung*), то есть постижимо лишь для себя. Говорить о какой-то *res cogitans* можно, только обратившись к себе самому. Поэтому каждый может предполагать принадлежность своего Я к бытию *res cogitans*, ибо он, обращая взгляд на себя как Я (что возможно исключительно для него самого), приходит к Я как к себе самому. Таким образом, каждый сталкивается с мыслящим бытием (*Cogitanssein*) в восприятии, зарезервированном только за ним одним и ограниченном в расчете на него. Лишь в себе самом он постигает его. Лишь как таковое оно есть несомненная действительность. Другие Я недостижимы для способа восприятия, возможного исключительно для каждого человека самого по себе, и потому не защищены от сомнения. Из онтологической концепции *res cogitans*, если следовать по ведущему к ней пути, возникает методологическая концепция. Положение, согласно которому я как Я в характерном для него положении самости принадлежу внутренней жизни, обернулось положением, что внутренняя жизнь принадлежит только мне.

В качестве важного момента прежде всего можно констатировать: способность сознания моего Я вообще нести ответственность за не-количественные феномены механизма природы заключается в полностью противоречащей протяженному бытию мысленности, внутренней жизни Я-бытия. Понятно, что способ спасти явления от разложения в протяженное бытие, спасти качества от механизма, был найден в *res cogitans* как контр-инстанции.

Два непереводаемых друг в друга направления опыта получили компетенцию суждения, самосвидетельство внутреннего опыта и чужое свидетельство внешнего. В огрубленном виде это означает разделение познания мира на познание тел и познание Я, в современной формулировке — на физику и психологию.

Явление как таковое остается непонятным. Проблему чувственных качеств XIX век, вышколенный естествознанием, не мог решить иначе, чем Декарт и его последователи. Все качественное должно быть субъективным, все

[105]

равно, будь то согласно грубому взгляду об обусловленности нервного аппарата специфическими чувственными энергиями или согласно более утонченному представлению о духовно-душевных причинах качественного царства явлений. Та же самая апория о соединении (*conjunctum*) между телом и душой, протяженной и мыслящей вещь как подлинным ядром чувственного качества, та же самая загадка, как из попадания механических раздражений и механических телесных процессов в нерв и мозг получается качественно окрашенный образ предмета, сопутствует современной физиологии и теории познания вплоть до нынешнего дня.

До сих пор философия находила ответы на неразрешимые, согласно картезианской альтернативе, вопросы лишь там, где ей доставало мужества оспорить *исключительную* пригодность точных методов для познания природы. Однако новое оживление натурфилософии в немецком идеализме не возымело достаточной убедительности. Виной тому были не столько трудные мыслительные ходы философов, сколько неразвитость в ту пору точного естествознания. Потребовалось решительное последовательное проведение понимания природы только как протяжения, со всеми картезианскими следствиями и выводами, чтобы ученые, особенно в сфере биологии и психологии, насторожились. Сейчас мы к этому подошли. Лозунг «Прочь от Декарта» собрал бы сегодня уже много сторонников в различных отраслях наук об органической природе, медицины и психологии, если бы философия решилась наконец по примеру нескольких мужественных мыслителей снова взяться за весь огромный комплекс проблем.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ ТЕЗИС

2. Двойной аспект в способе явления вещи восприятия

Каждая вещь, воспринятая в своей полной вещности, является, в соответствии со своим пространственным ограничением, как нуклеарно упорядоченное единство свойств. [...] То от вещи, что реально является и может быть

[106]

чувственно подтверждено, как, к примеру, дерево или чернильница, само есть лишь одна из бесконечно многих сторон (аспектов) этой вещи. Это реальное и есть д^ля созерцания сама вещь, но с какой-то стороны не вся вещь, каковая реально вообще никогда не может быть чувственно подтверждена «сразу». [...]

Кант, Гегель, а в наше время Гуссерль должным образом подчеркивали этот закон необходимой односторонности явления воспринимаемой вещи, бесконечно многосторонней в силу своей природы, просвечивающей в явлении. Для реального явления ядро вещи, «ось» ее бытия не есть *ни* реально имманентное, т. е. могущее быть подтверждено, продемонстрировано в явлении, *ни* трансцендентное, т. е. примысленное к явлению и никак не связанное с ним.

Поэтому в явлении вещь необходимо оттенена, как говорит Гуссерль. [...]

В восприятии реального феномена предвосхищено направление внутрь вещи и вокруг вещи. Наглядно можно было бы выразить это предвосхищение и таким образом: вещь является как «глубокий» континуум аспектов. «Внутри» и «вокруг» кажутся, конечно, явно пространственными предикатами. Является ли пространственность вещи основанием для глубин и сторон или, напротив, глубины и стороны суть основания ее пространственности?

Во всяком случае — это исключает уже сама постановка вопроса, — оба свойства не тождественны. Пространственность означает обнаружимые в пространстве границы. Каждая вещь как пространственное образование имеет определенные измерения в определенном месте, говоря наглядно, у нес есть контуры, обнаружимая периферия и обнаружимая середина. К центру и сторонам в пространственном смысле можно прикоснуться рукой. Но к центру и сторонам как конституирующим вещь свойствам — нельзя. [...] Конституирующие вещь моменты и моменты пространственные, таким образом, не тождественны, хотя в созерцании и неотделимы друг от друга.

Также можно защищать и закон, согласно которому непространственная действительность душевной жизни имеет свойства, но не растворяется в них без остатка, и только в свойствах своих и проявляется: воля, чувство, мысль суть нечто большее, чем те их стороны, которые они показывают сознанию. Применительно к этому отношению перехода между феноменом и содержанием ядра

[107]

душевной реальности пространственные образы могли бы иметь только ценность метафоры, хотя связь между феноменом и реальным содержанием ядра, которая сообщает определенностям феномена достоинство свойства, а реальному содержанию ядра достоинство субстанции, одно и то же в случае как непространственной, так и пространственной действительности. Сопоставление показывает, что структура перехода, т. е. отношение субстанциального ядра и стороны, или свойства, безразлична применительно к самому различию пространственности и непространственности.

4. Двухаспектность живой вещи восприятия. Келер против Дриша

Телесные вещи созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего предметно выступает как принадлежность их бытия, называются *живыми*. {...]

Вещь, являющая себя живой, конечно, отнюдь не выпадает тем самым целиком из ряда вещей вообще. Сущностные свойства телесной вещи остаются те же, идет ли речь о неживых или живых вещах. [...] Но только относительно неживых вещей живые обладают вдобавок жизнью, тем загадочным свойством, которое, хоть оно и свойство, изменяет не только материально явление соответствующей вещи, но, кроме того, и формально — способ ее явления. [...]

5. Как возможна двухаспектность! Сущность границы

[...] Чтобы в каком-нибудь образовании можно было отличать направление вовнутрь от направления вовне, в нем должно быть что-то такое, что нейтрально по отношению к самим направлениям и позволяет установку в том или ином направлении. В этой нейтральной зоне оба направления, как говорится, натываются друг на друга, из нее они исходят. Проходя через нее, переходят из одной области в другую. Различие направлений обеих областей сохраняется, если при прохождении через нейтральную зону переворачивается смысл направления. Поскольку нейтральная по отношению к направлениям зона сама не

[108]

может занимать никакой области, которая устраняла бы исключительность противоположности направлений в соответствующем образовании и ставила бы наряду с внешним и внутренним некое реально указуемое «между», она является *границей*.

Поэтому можно придать такую форму положению, что живые тела в их явлении демонстрируют принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего как предметную определенность: у живых тел являющаяся, наглядная граница.

Наглядные границы у всех вещественных тел находятся там, где они начинаются или кончаются. Граница вещи — это ее край, которым она натывается на нечто иное, чем она сама. Одновременно это ее начало или прекращение определяет образ (Gestalt)⁷ вещи или тот контур, линию которого можно проследить при помощи чувств. В контурах, внутри своих краев заключено вещественное тело, или, что здесь то же самое, контурами, своими краями, вещь определена как таковая. {...]

[...] Контур границы как свойство принадлежит наружной поверхности, покрывающей ядро вещи, поверхности, куда излучает ядро. Относительно этой внутренности, никогда не становящейся явной, контур границы располагается во внешней сфере вещи. В качестве пространственной границы он выступает зоной появления только относительной дивергенции направлений, в то время как в качестве свойства (в рамках абсолютной дивергенции аспектов телесной вещественности) он сам представляет собой внешнюю определенность.

Но требуется предметно указуемая в качестве свойства граница, которая одновременно выступает зоной появления абсолютной дивергенции направлений. Эта граница должна быть как пространственной границей, или контуром, ибо она предметно должна выступить в явлении, так и аспектной

границей, где происходит резкое изменение двух сущностно непереводаемых друг в друга направлений. Из этого требования вытекает, что граница органической формы как *образ* (Gestalt) должна иметь на-добразный, неисчерпываемый образом характер. {...]

Как может вещь выполнить требование об объединении обеих функций границы? Иначе говоря, при каких условиях контур телесной вещи образует решающее из ее свойств (и постольку определяет ее сущность), так что принадлежность контура границы к вещи и его опреде-

[109]

ляющее значение для вещи больше не могут взаимно нейтрализоваться, как это всегда бывает с так называемыми свойствами вещи? Какое условие должно быть выполнено, чтобы в относительном (пространственном) ограничении имело место необратимое пограничное отношение внешнего и внутреннего?

Ответ звучит парадоксально: если тело, помимо своего ограничения, имеет свойство *переходить* саму границу, тогда ограничение есть одновременно пространственная граница и аспектная граница, а контур, без ущерба для его образности, получает значение целостной формы.

Таким образом, все дело в отношении ограниченного тела к своей границе. Здесь возможны два случая.

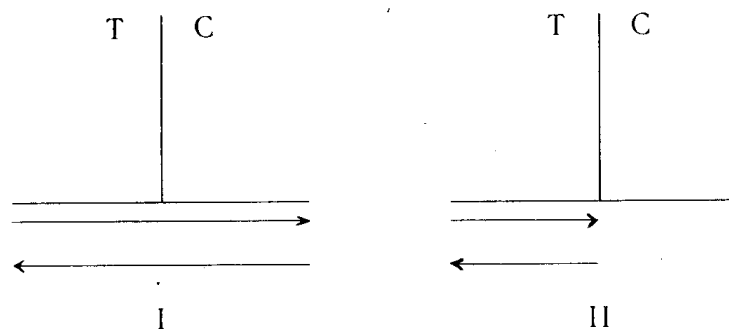
1. Граница есть лишь виртуальное «между» телом и примыкающей средой, то, «где» оно начинается (прекращается), поскольку иное в нем прекращается (начинается). Тогда граница не принадлежит ни только телу, ни только примыкающей среде, но принадлежит обоим, поскольку прекращение одного есть начало другого. Она есть чистый переход от одного к другому, от другого к одному и действительна лишь как «поскольку» именно этой обоюдной определенности. В этом случае граница есть нечто отличное от реального ограничения, принадлежащего телу как его контур, и хотя и не проходит, собственно, «рядом» с ним, но все же есть нечто внешнее для него самого, ибо переход к другому хотя и обеспечивается ограничением, но не принадлежит к его сущности *как* осуществление, т. е. не необходим для бытия тела.

2. Граница реально принадлежит телу, которое тем самым не только обеспечивает в качестве ограниченного своими контурами переход к примыкающей среде, но в своем ограничении *осуществляет* переход и является этим самым переходом, поэтому граница здесь становится сущей, ибо она не есть больше (представленное в качестве линии или плоскости и в этом, собственно, фальсифицированное) «поскольку» обоюдной определенности, ничего не означающий сам для себя пустой переход, но сама по себе принципиально отличает ограниченное ею образование от иного как иного.

Тело начинается не постольку, поскольку прекращается примыкающая среда (или наоборот), но его начало или прекращение независимо от вне него сущего, *хотя чувственная констатация не в состоянии прямо показать эту независимость по чувственным признакам.* Как кон-

[110]

тур (ограничение, образ) форма, конечно, включает оформленное образование в единое пространство созерцания и тем самым подчиняет его структуре сквозной обоюдной определенности.



T означает ограниченное тело, C — ограничивающую среду. *Фигура 1* символизирует пустое «между» границы, не принадлежащей ни T, ни C, соответственно, как T, так и C. В фигуре II пустое «между» выпадает, так как граница принадлежит самому ограниченному телу. Различие между обоими случаями выражает комбинация стрелок: взаимному ограничению T и C в случае 1 протivостоит «абсолютное» ограничение в случае II.

Сразу понятно, что в случае II тело должно обнаруживать требуемый принципиальный двойной аспект, согласно которому оно является как единство внешнего и внутреннего. [...]

7. Дефиниции жизни

[...] Конститутивные сущностные признаки как категории живого могут быть полностью постигнуты (по отдельности и вместе) тоже только в созерцании. Они определяют жизнь, никогда не симулируют ее. Но они определяют жизнь как бытие для созерцания, и напротив, не имеют никакого непосредственного отношения к тем слоям бытия, для которых характерны физические и химические понятия. [...]

Теория конститутивных сущностных признаков, или мо-далей жизни, которая хочет понять их внутреннее единство и самую необходимость, т. е. не хочет удовлетвориться тем, чтобы познавать их в их соотносительности с наглядным феноменом конкретной живой вещи как необходи-

[111]

мые для живого, но собирается познать их как необходимые выражения определенной закономерности бытия, тем самым, правда, неизбежно удаляется от сферы конкретно-чувственного созерцания, в которой располагаются (сами не имея чувственного характера) сущностные признаки жизни. Но она опирается все же на подлинно интуитивные обстоятельства (*Sachverhalte*), а не на какие-то понятия и пытается, объединяя их, понять сущностные феномены жизни в их расчленении.

Такого рода априорная теория органического, кажется, более сродна диалектике, чем феноменологии. Она исходит из некоего основного обстоятельства (*Grundsachverhalt*), реальность которого она рассматривает совершенно гипотетически, и шаг за шагом переходит от одного сущностного определения к другому. Сущностные определения *вытекают* одно из другого, упорядочиваются по ступеням, выявляются как некая взаимосвязь, которая тем самым опять-таки понимается как манифестация основного обстоятельства. [...]

8. Характер и предмет теории органических сущностных признаков

[...] Целостность как тип порядка относится к классу содержаний, которые можно только узреть. В этом отношении она, пожалуй, входит в восприятие органического, но не может определять дальнейшего развития опыта, образующего биологию, так как не поддается никакой констатации. Целостность как сущность (*Wesenheit*) не имеет специфического способа данности. Она может с таким же успехом проявляться оптически, как и тактильно именно потому, что *сама она sensu stricto** совсем не проявляется. Проявляется исключительно образ

* В точном смысле *{лат.}*.

(Gestalt) органической системы. Поскольку целостность как образ может быть трансформирована из одного способа данности в другой, возникает смешение чуждой явлению сущности и индифферентного к данности образа. Смешению, далее, благоприятствует то, что целостность, как выше было изложено подробнее, «нуждается» в образе, ибо граница как характерный для нее признак, несмотря на отличие в значении от ограничения, может быть констати-

[112]
рована лишь как ограничение (контур границы). [...]

Целостность не может осуществиться абстрактно. Осуществление означает конкретизацию. Но конкретизация целостности — и в этой формулировке можно было бы резюмировать тезис нашего исследования — возможна не прямо, а только в сущностных особенностях органической природы. «Чтобы» положение дел, указанное в случае Н, согласовывалось с условиями пространственно-временной вещности или могло стать действительным, пространственно-временная телесная вещь должна приобрести свойства жизни. Такого рода дедукция категорий, или мо-далеей, органического — заметьте, дедукция не из обстояния реализации границы, ибо самого по себе его нет, но с точки зрения его реализации — образует главную часть философии жизни. Именно в этом отношении категории оказываются самостоятельно невыводимыми, логически необосновываемыми, первичными способами реализации в себе и для себя нереализуемого обстояния. Итак, нельзя говорить о панлогизме и рационализации категорий, если удастся *обнаружить жизнь в ее существенных проявлениях как ряд условий, только при которых образ есть целостность.*

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ СПОСОБЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЖИВОГО

2. Позициональность живого бытия и его пространственность

[...] Обстоятельства в случаях I и II можно выразить в формулах. [...] Если Т означает тело, а С — примыкающую среду, то для случая I имеет силу формула $T \rightarrow M \square C$. Граница — между (M) Т и С. Напротив, формула для случая II: $T \square T \square C$. Граница принадлежит самому телу, тело есть своя собственная граница и граница иного и постольку противоположно ему как иному. Мы здесь пока избегаем употреблять термин «себя», так как позже он должен будет получить особое значение. [...] Если тело относится к своим границам в соответствии с формулой $T \square T \square C$, так что границы принадлежат ему, то оно должно казаться телом, которое есть через него вовне (Ober ihm hinaus) и навстречу (entgegen) ему.

[113]

Каждая из этих особенностей должна согласовываться с особенностями телесности, хотя каждая из них поначалу противоречит констатируемым чертам ограниченного физического вещественного комплекса. Ибо что «собственно» значит: тело есть через него вовне, если можно измерить, что оно кончается там-то и там-то, или что оно есть навстречу ему, если оно бесспорно вплоть до пограничных контуров, вплоть до краев изобилует добротным бытием? [...] Физическая вещь имеет лишь одно средство выразить себя и сделать себя заметной — то, что обычно называется ее свойствами, из которых и строится целое ее наглядного явления. Как замечено выше, из-за своей специфической особенности — отношения к границе — реальное бытие границы должно будет манифестироваться в контурах тела. Через него вовне и навстречу ему — очевидно, не что иное, как наглядное уточнение двуаспектности, — является (согласно смыслу) как *краевой феномен* (Randphanomen) физической системы.

Таким образом, наглядный антагонизм непереводаемых друг в друга направлений вовне и вовнутрь понимается как выступающая в теле определенность его явления, обусловленная его свойствами. Далее она понимается как только усматриваемое, нефиксируемое свойство, поскольку пограничное отношение в отличие от отношения ограничения не может

демонстрироваться (представляться), а может только интуироваться (усматриваться): свойство, которое так уклоняется от попытки зафиксировать его, что при этом остаются только краевые свойства образа, доступные для демонстрации.

Как телесная вещь живое существо находится в двойном аспекте непереводаемых друг в друга противоположностей направления вовнутрь (субстанциальное ядро) и вовне (наружная поверхность сторон-носителей свойств). Как живое существо телесная вещь выступает с этим же двойным аспектом как свойством, который вследствие этого трансцендирует феноменальную вещь в двух направлениях: с одной стороны, полагает ее через нее вовне (строго говоря, полагает ее вне нее), с другой стороны, полагает ее вовнутрь нее (полагает в нее),— выражения, которые равнозначны с ранее употреблявшимися выражениями: быть через нее вовне и быть навстречу ей, вовнутрь.

В этом месте прямо-таки напрашивается выражение «полагать», отягощенное великой идеалистической тради-

[114]

цией. Только его нельзя здесь, вспоминая о Фихте, связывать со значением осуществленного субъектом акта мышления. Полагание как опускание имеет предпосылкой под-нятость, приподнятость⁸. [...]

В своей жизненности органическое тело отличается от неорганического *позициональным характером*, или своей *позициональностью*⁹. Под этим надо понимать ту основную черту его сущности, которая делает тело положенным в его бытии. Как показано, моменты «через него вовне» и «навстречу ему, вовнутрь него» определяют специфическое бытие живого тела, которое при перехождении границы приподнято и благодаря этому становится полагаемым. [...] Созерцание схватывает позициональный характер — это становится ясным именно по тому, как скучно рассматривают кажущиеся неподвижными растения,— совершенно независимо от всякого одушевления и персонификации. Оно схватывает позициональность некоторой вещи именно так, что это уже не просто оборот речи: «у этой вещи ее части — ее свойства: такие-то листья, цветы, стебель, ствол, корень»; ибо сама она не растворяется в них, но есть еще нечто для себя, потому что она живет: не просто вещь, но существо (*Wesen*). В таком для-себя-бытии состоит приподнятость по отношению к полю ее существования. Она не только заполняет какое-то место (*Stelle*) в пространстве, но она имеет некоторое местопребывание (*Ort*), точнее говоря, она из нее самой утверждает его, свое «естественное местопребывание».

Всякая физическая телесная вещь находится в пространстве, пространственна. Ее положение, если речь идет о ее измерении, состоит в отношении к другим положениям и к положению наблюдателя. Из этого относительного порядка не изъяты и живые тела как физические вещи. Однако в явлении живые тела отличаются от неживых как утверждающие пространство от только наполняющих пространство. Каждое наполняющее пространство образование находится в некотором месте (*Stelle*). Напротив, утверждающее пространство образование благодаря тому, что оно есть через него вовне (вовнутрь него), находится в отношении к месту «своего» бытия. Оно существует вне своей пространственности, *вовнутрь пространства*, или *пространственно*, и постольку имеет свое естественное местопребывание (*Ort*).

Если разрушается неживая вещь, то, пожалуй, тоже спрашивают: где «она» теперь? Конечно, от ученого услы-

[115]

шат, что «она» тут вообще не существовала, а была только определенная констелляция электронов и энергии, которая теперь испытала перестановку. Тем не менее по отношению к явлению вопрос был справедлив. Но по отношению к

живому мы никогда не могли бы удовлетвориться таким ответом, даже если бы знали, что объективно он правилен.

ГЛАВА ПЯТАЯ

СПОСОБЫ ОРГАНИЗАЦИИ ЖИВОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ. РАСТЕНИЕ И ЖИВОТНОЕ

5. Открытая форма организации растения

{...} Если это правда, и организм осуществляет в себе свою цель благодаря тому, что приходит к единству при помощи круга жизни, ведущего через него и из него вовне, то тогда встает вопрос, как совместить это обстоятельство с неизбежной замкнутостью тела. {...}

Для живой вещи тут существует радикальный конфликт между необходимостью быть замкнутой как физическое тело и необходимостью быть разомкнутой как организм. Решение конфликта живая вещь находит в своей *форме*, выражение которой становится чувственно постижимым в наличном образе ее типа, хотя сама форма, конечно, не обнаруживается. Она означает здесь идею организации — а идея, в сущности, становится наглядной лишь опосредованно,— согласно которой живое тело соединяет свою вещную самостоятельность со своей витальной несамостоятельностью.

Предпосылкой этого уравнивания в форме является, конечно, конфликт, который выступает только там, где должна иметь место организация, т. е., строго говоря, только у многоступенчатых живых существ (многоклеточных). У одноклеточных тоже дело может дойти до организации, только здесь благодаря моделированию целого из единой протоплазматической субстанции часть остается в принципиально ином отношении к целому, чем у многоклеточных, где оно основано на спецификации клеток и тканей. {...} Если жизнь уж выбирает путь многоклеточности, то она выбирает конфликт между организацией

[116]

и телесностью и должна поэтому уравнивать его в форме.

Уравнивание возможно двумя способами, в *открытой* и *закрытой* форме. Если выравнивание имеет место в открытой форме, то налицо растение, если в закрытой — то живая вещь выказывает признаки животного. Таким образом, растение и животное по своей идее строго отделены друг от друга характером организации, отчего по многим свойствам им нужно отличаться друг от друга лишь по степени, а в чем-то они могут даже совпадать. Поэтому чисто эмпирическое различие растения и животного постоянно будет наталкиваться на большие трудности, ибо оно не может пройти мимо существования переходных форм. {...}

Открыта та форма, которая непосредственно включает организм во всех его жизненных проявлениях в окружающую среду и делает его несамостоятельным сектором соответствующего ему жизненного круга.

Морфологически это выражается в тенденции к внешнему, прямо обращенному к окружающей среде развитию поверхностей, которое сущностно связано с ненужностью образования каких-либо центров. Ткани, служащие механической прочности, питанию и передаче раздражения, не «накапливаются» анатомически или функционально особыми органами, но проходят через весь организм, от самых внешних до самых внутренних его слоев. Вследствие этого отсутствия каких-либо центральных органов, в которых было бы скреплено или представлено все тело, индивидуальность растительного индивида сама проявляется не как конститутивный, но только как внешний момент формы, присущий детали его физического строения; во многих случаях в значительной степени сохраняется самостоятельность частей по отношению друг к другу (прививки, черенки). Один великий ботаник даже назвал растение «дивидуум». {...}

6. Замкнутая форма организации животного

Замкнута та форма, которая опосредованно включает организм во всех его жизненных проявлениях в его окружающую среду и делает его самостоятельным сектором соответствующего ему жизненного круга. {...] На основе опосредованного контакта у организма сохраняется не

[117]

только большая замкнутость, чем у растительных живых существ, но он получает настоящую самостоятельность, т. е. поставленность на нем самом, которая одновременно имеет значение нового *базиса существования*.

Об опосредованном включении в некоторую связь с полным правом можно будет говорить только там, где между этой связью и включенным элементом введены промежуточные члены. Как справляется тело, непосредственно примыкающее своими внешними поверхностями к среде, с тем, чтобы ввести между собой и средой промежуточные члены, которые, с одной стороны, относятся не к нему, с другой же стороны, опять-таки не могут без живой связи с ним осилить естественным образом задачу опосредованного включения? [...]

Организованное тело дано в его пограничных поверхностях. Эти поверхности не должны изолировать его, так как иначе была бы устранена функция органов посредствовать между ним и средой. Вследствие этого, если тело все-таки должно образовать замкнутое по отношению к среде единство, оно должно иметь границу в нем самом, т. е. в нем самом антагонистически разделиться. [...] В силу этого антагонизма организм смыкается в единство. Противоположность значений (*Gegensinnigkeit*) опосредует его с самим собой в замкнутую целостность, или организует его.

Противоположность значений как принцип организации возможна только, если *органы* морфологически и физиологически имеют противоположные по отношению друг к другу значения и как по отдельности, так и в группах обладают антагонистической структурой и функцией. При этом должно иметься высшее объединение внутри организма, превосходящее и уравнивающее антагонизм. Почему? Это объединение не зарезервировано за ним как целым. Уже к целому относится противоположность (*das Ge-genüber*) единства для себя и единства в многообразии частей, опосредование которой дает целое. Антагонизм должен быть организационным принципом целого. Таким образом, он является формой единства всего *многообразия*. Но если оно разделено на две зоны, значения которых противоположны друг другу, то организационный смысл этой противоположности (*Segeneinander*) не теряется только тогда, когда имеется некоторый *центр*, который технически поддерживает эту противоположность. [...] Итак, какой характер имеет разделение зон? Ответ

[118]

дает предположение, что оно служит уравниванию организма с его средой. Вместе со своими органами тело как тело (не как живое целое) находится в контакте с вещами среды. Напротив, живое целое находится в соприкосновении с ними через посредство органов, то есть в опосредованном, а не в непосредственном контакте. Но если посмотреть реально, все вместе органы суть организм. Поэтому различие между телом и живым целым не имело бы действительной ценности, если бы живое целое было бы непосредственно открыто в своих органах по отношению к среде, если бы именно благодаря антагонизму органов и ставшему тем самым необходимым образованию центра в организме не было бы реально создано нечто такое, что могло бы объединить все органы. Этот орган репрезентации — ибо его функция состоит в том, чтобы позволить всем органам быть представленными в нем,— поставлен над антагонизмом и поддерживает его как условие органического единства. [...]

Между организмом и средой возможны два вида отношений: пассивно воспринимающее и активно оформляющее. В одном случае организм воспринимает среду, среда оформляет, в другом случае оформляет организм, а среда воспри-

емлет. Оба антагонистических отношения должны реально иметь место и уравниваться некоторым центром в смысле единства целого. Разделение зон представляет собой противоположность *сенсорной* и *моторной* организации, как она опосредована центрами, преимущественно нервными.

Сенсомоторная схема, «функциональный круг», как говорит Икскуль, есть условие возможности реального бытия замкнутой формы, организационной идеи животного. С точки зрения этой схемы становятся понятны все сущностные признаки животной жизни в ее единстве: морфологически (а тем самым и онтогенетически) — преобладающее образование внутренних поверхностей для органов и систем органов при по возможности незначительном акцентировании внешней поверхности тела, которая предназначена быть носительницей органов чувств и органов движения; физиологически — спонтанное движение с преобладанием способности к перемещениям, циркуляция, распределенная на области собственных органов и расчлененная на этапы, дыхание, питание (только на основе органических веществ), а также ощущение. Сначала, конечно, не вполне ясно, что организм в пас-

[119]

сивно воспринимающем отношении «замечает» раздражения среды, в активно формирующем отношении — «воздействует» на среду. Следует сначала вспомнить о том, что эти противоположные по значению отношения в своем морфологическом и функциональном дуализме должны обеспечить возможность существования закрытой формы. Они это делают, ибо они обуславливают центральную репрезентацию организма. Благодаря этому живой организм как целое не есть больше непосредственно (в себе самом, конечно, опосредованное!) единство органов, но является таковым лишь на пути через центр. Таким образом, он вообще больше не находится в прямом контакте со средой и вещами вокруг нее, но исключительно посредством своего тела. Тело стало промежуточным слоем между живым и средой. Так решается поставленная выше проблема опосредованного включения его в жизненный круг: живое существо, примыкая своим телом к среде, обретает реальность «в» теле, «за» телом и потому больше не входит в прямой контакт со средой. Вследствие этого организм достигает более высокого уровня бытия, который находится на иной ступени, нежели уровень, занимаемый его телом. Он является единством тела, опосредованным единой репрезентацией членов, и именно благодаря этому тело зависит от центральной репрезентации. Его тело стало его *плотью* (Leib), той конкретной серединой, посредством которой субъект жизни связан с *окружающей средой* (Umfeld).

Есть сущностно-закономерная связь между появлением центров организации тела и перемещением уровня бытия этого тела как живой вещи. С физической точки зрения тело с возникновением центра удваивается: оно дано еще раз (то есть представлено) в центральном органе. Итак, эта «середина», неотъемлемая от сущности всякого живого тела, это нуклеарное (kernhaft) единство для себя в противоположность единству многообразия, означающее все же чисто интенсивную величину, не заполняется, конечно, пространственным образованием. Она остается пространственной серединой как структурный момент позициональности живого тела. Но характер этого тела, пространственно заключающего ее, изменился, ибо оно реально опосредовано, представлено в нем. Оно *отличено* и зависит от *него самого* как тело. Уже чисто физически оно есть «своя плоть». Пространственная середина, ядро или самость больше не «находится», та-

[120]

ким образом, непосредственно в теле. Точнее говоря, она занимает двойное пространственное положение относительно тела: в нем (поскольку все тело,

включая центральный орган, не есть его плоть и не зависит от него) и вне него (поскольку тело зависит от центрального органа как его плоть).

Таким образом, середина, ядро, самость, или субъект обладания, будучи совершенно привязано к живому телу, обретает дистанцию по отношению к нему. Будучи чисто интенсивным моментом позициональности тела, середина тем не менее отличается от него, тело становится ее плотью, которую она обладает. Поскольку же тело физически является собственной плотью, то середина, кроме того, вступает в особое отношение с ним как с подчиненной (ей), ибо зависимой от всего тела (включая центр) зоной. Само тело целиком от нее не зависит, но зависит, пожалуй, та зона, которая представлена в центральном органе. [...]

[...] Самость, хотя и чисто интенсивная пространственная середина, обладает теперь телом как своей плотью и тем самым необходимо имеет то, что оказывает влияние на тело и на что воздействует само оно: средой. [...]

Дистанцируясь от собственной плоти, живое тело обладает своей средой (Medium) как окружающей средой (Umfeld). Отделенность от собственной плоти делает возможным контакт с отличным от плоти бытием. Тело «замечает» бытие и «воздействует на» бытие. {...]

Открытость позиционального поля закономерно соответствует замкнутой форме организации, так как то и другое фиксирует факт, прослеживаемый по всем зоологическим признакам: факт первичной *неудовлетворенности* (Unerfulltheit) живого существа. «Первично нуждающийся» значит то же самое, что и «опосредованно включенный в круг жизни». В случае открытой формы самостоятельность перешла ко всему кругу жизни, растительный индивид есть лишь переход; напротив, при замкнутой форме поставленное на себя самое животное сохраняет самостоятельность относительно круга жизни, к которому оно все же принадлежит целиком со своей организацией. Оно по сути есть вещь нуждающаяся, ищущая своего удовлетворения, которое в возможности гарантировано ей, но которого она достигает в действительности, лишь *преодолевая пропасть* (uber eine Kluft hinweg). В своей самостоятельности животное есть исходный пункт и точка

[121]

приложения своих *влечений*, которые означают не что иное, как непосредственную манифестацию первичной неудовлетворенности, опосредованного включения в круг жизни. Максимум замкнутости обуславливает максимум динамики непрерывного влечения, беспокойства, необходимости борьбы. [...] Быть животным — значит быть борцом.

Наконец, закону замкнутой формы подчиняется изоляция органов от внешнего мира и одновременно их сильная дифференциация на относительно самостоятельные системы циркуляции, питания, размножения, передачи раздражения и т. д. [...] Репрезентируемость предполагает расчленение того, что подлежит репрезентации. [...]

Замкнутая форма как принцип первичной нуждаемости или подверженности влечениям (Triebhaftigkeit) находит очевидное фундаментальное выражение в отсутствии у животного организма способности строить, подобно растению, белок, жиры и углеводы из неорганических составных частей. Животное нуждается в органическом питании, оно должно жить тем, что живо. Конечно, благодаря этой неспособности организм в значительной мере становится независимым от своей среды, но в этом вся причина состоять не может. Независимость обеспечивается животному уже другими его сущностными признаками, которые не исключают a priori неорганического питания. И здесь нельзя удержаться от мысли, что само существование замкнутой формы имеет еще один смысл, произвольно связываемый с сущностью животного как хищничества в собственном смысле слова: увеличивать жизнь ценой жизни. [...]

ГЛАВА СЕДЬМАЯ СФЕРА ЧЕЛОВЕКА

1. Позициональность эксцентрической формы. Я и личностный характер

Предел животной организации состоит в том, что от индивида остается скрытым бытие его самого, ибо оно не имеет отношения к позициональной середине, в то время как среда и плоть его собственного тела даны ему, соотнесены с позициональной серединой, абсолютным здесь-и-теперь. Его существование в здесь-и-теперь не

[122]

соотнесено еще раз, ибо тут больше нет противочлена возможного отнесения. Поскольку само животное существует, оно растворяется в здесь-и-теперь. Это существование не становится для него предметным, не отличается от него, остается состоянием, сквозным опосредованием конкретного совершения жизни. Животное живет из своей середины вовне и в свою середину вовнутрь, но оно не живет как середина. Оно переживает то, что содержится в окружающем мире, чужое и свое, оно способно даже научиться господствовать над собственным телом, оно образует самосоотносящуюся систему, возвратность (*das Sich*), но оно не переживает себя (*sich*).

Кто же должен стать переживающим субъектом на этой ступени позициональности? Кому должно быть дано его собственное обладание, переживание и действова-ние, как оно изливается в здесь-и-теперь и исходит из него в импульсивности? {...] Подобно тому как открытая форма растительной организации обнаруживает позицио-нальный характер, хотя вещь не «положена» в отношении к своей позициональности, и эта возможность осуществляется в замкнутой форме животной организации, так и сущностная форма животного открывает возможность, которая может быть реализована только чем-то иным. [...] Тезис гласит, что возможность эта зарезервирована за человеком.

Какие условия должны быть выполнены, чтобы живой вещи был дан центр ее позициональности, в котором она живет, растворяясь в нем, в силу которого переживает и действует? Основным условием явно должно быть то, чтобы центр позициональности, на дистанцированности которого по отношению к собственному телу покоится возможность любой данности, был дистанцирован сам от себя. Быть данным — значит быть данным кому-то. Но кому еще может быть дано то, чему дано все, если не самому себе? С другой стороны, пространственно-временная точка абсолютного здесь-и-теперь не может отодвинуться от себя, удвоиться (как бы там ни понимали самодистанцирование) . Смысл чистого здесь-и-теперь заключает в себе нерелятивируемость, которую, однако, устранила бы такая делимость центра. Берем совершенно наглядно: если есть точка абсолютного здесь-и-теперь, позициональ-ная середина живого, тогда бессмысленно предполагать, что «наряду», за или перед этой точкой, раньше или позже нее могла бы еще раз быть та же самая средняя

[123]

точка. Искушение принять это предположение возникает все же снова и снова, ибо позициональный средний пункт должен быть именно тем, кому нечто дано, для которого нечто переживаемо,— субъектом сознания и инициативы. Видеть может лишь глаз, видеть глаз тоже может лишь глаз. И если нельзя расположить друг за другом произвольно много глаз, ибо в конце концов все они ведут к Одному Субъекту видения и речь идет здесь именно только об Одном, то самоузрение глаза, самоданность субъекта нельзя обосновать с помощью (бессмысленного в себе) умножения субъектного ядра.

Конечно, пока позициональный центр, субъект мыслят как совершенно готовую наличную величину, имеющуюся в качестве какого-нибудь телесного признака, до тех пор нельзя пройти мимо такого умножения и всех связанных с ним невозможностей. Но сколь удобно это воззрение, настолько же оно ложно. Оно забывает, что речь идет о позициональном характере, наличие которого связано с осуществлением 'или полаганием; осуществление и полагание — в смысле

жизненности сущего, определяемой посредством границы как конститутивного признака.

Позициональная середина имеется лишь в осуществлении. Она есть то, посредством чего вещь опосредуется в единство образа: сквозное опосредование (*das Hin-durch der Vermittlung*). Как момент позициональности она есть не введенный еще в действие субъект. Для этого требуется особое обстоятельство. Позициональный момент должен стать конститутивным принципом вещи. Тем самым он положен в собственную середину, в «насквозь» своего опосредованного в единство бытия,— и ступень животного достигнута. Согласно этому закону, по которому момент более низкой ступени, взятый как принцип, дает в результате следующую более высокую ступень и одновременно выступает в ней как момент («сохраняется»),— в соответствии с этим законом можно мыслить себе существо, организация которого конституирована согласно позициональным моментам животного. Этот индивид положен в положенность в собственную середину, через «насквозь» своего опосредованного в единство бытия. Он стоит в центре своего стояния.

Тем самым дано условие, чтобы центр позициональности имел дистанцию по отношению к себе самому и, отличаясь сам от себя, делал возможной тотальную рефлексивность жизненной системы. Эта рефлексивность да-

[124]

на без бессмысленного удвоения субъектного ядра, исключительно в смысле позициональности. Его жизнь из середины вступает в отношение с ним, возвратный «характер репрезентированного в центре тела дан ему самому. Хотя и на этой ступени живое существо растворяется в здесь-и-теперь, живет из середины, но оно уже осознает центральность своего существования. Оно имеет само себя, оно знает о себе, оно заметно самому себе, и тут оно есть Я, располагающаяся «за собой» точка схождения собственной интимности (*Innerlichkeit*), которая, будучи свободна от возможного осуществления жизни из собственной середины, образует зрителя по отношению к сценарию этого внутреннего поля, полюс субъекта, который больше нельзя объективировать и опредметить. На этой предельной ступени жизни положено основание для все новых актов рефлексии самого себя, для *regressus ad infinitum** самосознания, и тем самым совершается разделение на внешнее поле, внутреннее поле и сознание.

Понятно, почему на этой высшей позициональной ступени должна сохраняться животная природа. Но замкнутая форма организации проводится здесь до крайних пределов. Ведь живая вещь не указывает среди своих позициональных моментов никакой точки, исходя из которой можно было бы добиваться более высокой ступени, кроме осуществления возможности организовать всю рефлексивную систему тела животного согласно принципу рефлексивности и еще раз соотносить с живым существом то, что на ступени животного только означает жизнь. Пойти дальше в повышении (*Steigerung*) ступени невозможно, ибо живая вещь теперь действительно зашла за себя. Хотя, по существу, она и останется связанной в здесь-и-теперь, переживает и не глядя на себя, захваченная объектами окружающей среды и реакциями собственного бытия, но она способна дистанцироваться от себя, вырыть пропасть между собой и своими переживаниями. Тогда она находится по ею и по ту сторону пропасти, будучи связанной в теле и в душе и одновременно нигде, без места, вне всякой связи в пространстве и времени, и, таким образом, она есть человек.

В своем существовании, направленном против чужой данности окружающей среды, животное занимает позицию фронтальности. Оно живет в отдельности от окружающей

* уход в бесконечность (*лат.*).

[125]

среды и одновременно в соотношении с нею, сознавая себя только как тело, как единство чувственных сфер и — в случае централистской организации — сфер действия в собственном теле, естественное место которого есть скрытая для него середина его существования. Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее. Он переживает связь в абсолютном здесь-и-теперь, тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею. Он переживает непосредственное начало своих действий, импульсивность своих побуждений и движений, радикальное авторство (Urhebertum) своего живого существования, стояние между действием и действием, выбор, равно как и захваченность в аффекте и влечении, он знает себя свободным и, несмотря на эту свободу, прикованным к существованию, которое мешает ему и с которым он должен бороться. Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может порвать центрирования, но одновременно выходит из него вовне. *Эксцентричность* есть характерная для человека форма фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде.

В качестве Я, которое делает возможным полный поворот живой системы к себе, человек находится больше не в здесь-и-теперь, но «за» ним, за самим собой, вне какого-либо места (ortlos) в ничто, он растворяется в ничто, в пространственно-временном нигде-никогда. Будучи вне места и вне времени (zeitlos), он делает возможным переживание себя самого и одновременно переживание своей безместности и безвременности и как стояния вне себя, ибо человек есть живая вещь, которая более не только находится в себе самой, но ее «стояние в себе» означает фундамент ее стояния. Он положен в свою границу и потому преступает ее, границу, которая его, живую вещь, ограничивает. Он не только живет и переживает, но он переживает свое переживание. Но то, что он переживает себя как нечто, что больше не может переживаться, не выступает в качестве предмета, как чистое Я (в отличие от психофизического индивидуального Я, тождественного с переживаемым «Меня» («Mich»)*), имеет [126]

свое основание единственно и только в особом характере границы у вещи, называемой человеком, точнее говоря: непосредственно выражает ее.

Напротив, в качестве Я, которое постигает себя в полном повороте <к себе>, чувствует и сознает себя, наблюдает свое хотение, мышление, влечение, ощущение (а также наблюдает свое наблюдение), человек остается связанным в здесь-и-теперь, в центре тотальной конвергенции окружающей среды и собственной плоти. Так он непосредственно, цельно живет в осуществлении всего того, что он схватывает как душевную жизнь во внутреннем поле в силу необъективированной природы своего Я.

Для него резкий переход от бытия внутри собственной плоти к бытию вне плоти является неизбежным двойным аспектом существования, настоящим разрывом его природы. Он живет по ею и по ту сторону разрыва, как душа и как тело и как психофизически нейтральное единство этих сфер. Но единство все же не покрывает двойного аспекта, не позволяет ему проистекать из себя, оно не есть нечто третье, примиряющее противоположности, переводящее в противоположные сферы, оно не образует самостоятельной сферы. Оно есть разрыв, зияние¹⁰, пустое «насквозь» опосредования, которое для самого живущего тождественно абсолютному двойному характеру и двойному аспекту телесной плоти и души и в котором оно переживает этот аспект.

* Субстантивированная возвратная частица первого лица и одновременно винительный падеж личного местоимения я.

Позиционально имеется нечто тройное: живое есть тело, в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое. Индивид, который позиционально характеризуется такого рода тройственностью, называется *личностью* (Person). Он является субъектом своего переживания, своих восприятий и своих действий, своей инициативы. Он знает и он хочет. Его существование поистине поставлено на ничто.

2. Внешний мир, внутренний мир, совместный мир

{...} Окружающая среда (Urnfeld), наполненная вещами, становится *внешним миром*, наполненным предметами, который представляет собой континуум пустоты или прост-странственно-временной протяженности. Непосредственно соотнесенные с телесными предметами пустые формы, «пространство» и «время», поскольку предметы манифестируют в

[127]

их границах сущее, суть способы манифестации ничто. [...] Вещи в гомогенной сфере произвольно возможных движений, поскольку она означает соотносительное с направлениями пространственно-временное целое, определяют ситуацию, которая *строго соответствует* позиции эксцентрического организма. Если он помещен вне естественного места, вне себя, непространственно, невременно, нигде, на ничто, в ничто своих границ, то и телесная вещь окружающего мира находится «в» «пустоте» относительных мест и времен. И организм в силу своей эксцентричности есть для себя самого лишь такая телесная вещь в окружающем мире в определенное время в определенном месте, которое можно сменить на любое другое место этого континуума пустоты.

{...} Эксцентричности структуры живого существа соответствует эксцентричность положения или неустранимый двойной аспект его существования как *тела и плоти*, как вещи среди вещей в любых местах Единого пространственно-временного континуума и как системы в пространстве и времени абсолютной середины. [...]

На самодистанции живое существо дано себе как *внутренний мир*. Внутреннее понимает себя в противоположность внешнему окружающей среды, отличной от плоти. Строго говоря, к миру телесных вещей как таковому нельзя применять термин «внешнее». Только среда, ставшая миром, включенная в него, т. е. окружающий мир является внешним миром. Таким образом, окружающему миру в качестве противоположного ему значения соответствует внутренний мир, мир «в» живой плоти («*im*» Leib), то, что есть само живое существо. Но и этот мир не зафиксирован однозначно на одном аспекте. Закон эксцентричности определяет двойной аспект его существования как *души и переживания*.

{...} Душа как заранее данная действительность задатков, которая развивается и подчинена законам, и переживание как действительность собственной самости в здесь-и-те-перь, которую надо испытать, в чем никто не может заменить меня и от чего меня не может освободить никто, кроме смерти (и даже это не достоверно), не совпадают, хотя и не составляют материально отделимых друг от друга систем. [...]

Внутренний мир как реальность, наличная в качестве самости *и* предмета (in Selbst- und Gegenstandstellung), подлежащая осуществлению *и* восприятию реальность от-

[128]

личается по типу бытия от внешнего мира. Ибо если здесь и можно пробежать по способу *явления* всю шкалу от чистой наличности (Zustandlichkeit) только несущего и сопровождающего окружающего мира до чистой предметности мира вещей, существующего самого по себе, то этого никогда нельзя сделать по самому бытию. Напротив, во внутреннем мире имеется шкала *бытия*. Тут имеется «бы-тие-мне-по-душе» («*mir zu Mute Sein*»), равно как и «бы-тие-ничто» («*Etwas Sein*»). В самом существе позицио-нальности стояния в здесь-и-теперь (и

одновременной эксцентричности по отношению к этой позиции) заключено то, что бытие-самость (Selbstsein) обнаруживает шкалу бытия от чистой увлеченности и самозабвения вплоть до скрытого вытесненного переживания. Например, в случае психической травмы, комплекса в психоаналитическом смысле, или отчетливого, страстного, вожделенного образа воспоминания мы обладаем психическим словно вещью деятельной силы и с ясными границами. И опять таки в случаях сильной захваченности болью и наслаждением, всякого рода аффективностью душевное бытие пронизывает и переполняет нас, исчезает всякая дистанция между субъектом акта переживания и субъектным ядром всей личности, мы «растворяемся» в душевном. {...]

В положении самости, как и в положении предмета, в качестве осуществляемой, как и наблюдаемой действительности, я *являюсь* себе, *поскольку я* сам есмь действительность. Правда, охотно допускают, что в положении самости, т. е. при осуществлении переживания, нельзя говорить о явлении внутреннего мира, и он показывается здесь непосредственно «в себе». Признав, что рефлексия, направленная на переживание, *ухватывает* собственную самость только в феномене, все же не могли усомниться в том, что переживание *есть* нечто абсолютное, или сам внутренний мир. (Широко распространенное допущение, основополагающее для любого рода субъективизма и философии переживания.) Но самость только тогда обладала бы подобным преимуществом, если бы человек был исключительно центрически установленным живым существом, а не эксцентрическим, как на самом деле. По отношению к животному правильно утверждение, что в положении самости оно целиком есть оно само. Оно поставлено в позициональную середину и растворяется в ней. Напротив, для человека имеет силу закон эксцентричности, согласно которому

[129]

его бытие в здесь-и-теперь, т. е. его растворение в переживании, больше не приходится на точку его существования. Даже в осуществлении мышления, чувства, воли человек находится вне него самого.

На чем же покоится возможность ложных чувств, неподлинных мыслей, поглощенности чем-то, чем не являются на самом деле? На чем покоится возможность (плохого и хорошего) актера, превращение человека в другого? Как получается, что ни другие лица, за ним наблюдающие, ни сам человек никогда не могут сказать, не играет ли он только роль даже в моменты полного самозабвения и самоотдачи? Сомнение в истинности собственного бытия не устраняется свидетельством внутренней очевидности. Последнее не поможет преодолеть зачаточного раздвоения, которое пронизывает самобытие (Selbstsein) человека, ибо оно эксцентрично, так что никто не знает о себе самом, он ли еще это, кто плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, Другой-в-нем, его отражение и, возможно, его полная противоположность. [...]

Его самобытие становится для человека миром и в том, что его конституция не связана с какими-либо актами. Он наличествует как внутренний мир, знает ли он об этом или нет. Конечно, он дан ему только в актах рефлексии. {...]

Такого рода актами Я никоим образом не схватывает себя как *Я*, оно схватывает еще не себя, но прошлое, то, чем оно было. Простой рефлексией в этом смысле обладает и животная субъективность в форме памяти, как ее обеспечивает исторический реактивный базис¹¹. Чтобы собственное бытие встретилось с самим собой как действительностью *sui generis*^{*}, к сущность его должно принадлежать нахождение вне себя самого. В таком отношении к нулевому пункту собственной позиции — отношении, которое создается не

^{*} своего рода {лат.}.

актами, но раз и навсегда дано вместе с эксцентрической формой бытия,— состоит конституция самобытия как собственного, не связанного с актами мира.

Эксцентричность, на которой покоятся внешний мир (природа) и внутренний мир (душа), определяет, что индивидуальное лицо должно в себе самом различать индивидуальное и «всеобщее» Я (Ich). Правда, обычно это постижимо для него, лишь когда оно существует совместно с другими лицами, и даже тогда это всеобщее Я никогда

[130]

не предстает в своей абстрактной форме, но выступает конкретно посредством первого, второго, третьего лица. Человек говорит себе и другим Ты, Он, Мы не потоку, например, что он только на основе заключений по аналогии или актов вчувствования в существа, которые кажутся ему наиболее соответственными, был вынужден допустить существование лиц, но в силу структуры его собственного способа существования. В себе самом человек есть Я, т. е. обладатель своей плоти и своей души, Я, которое не относится к сфере, середину которой оно тем не менее образует. Поэтому человеку дозволено в виде опыта использовать это пребывание вне места и времени (Ort-Zeitlo-sigkeit), характерное для его положения, благодаря которому он является человеком,— использовать для себя самого и для всякого другого существа даже там, где ему противостоят существа совершенно чуждого вида. [...]

При допущении существования других Я речь идет не о перенесении собственного способа существования, каким живет для себя человек, на другие, лишь телесно присутствующие для него вещи, то есть о расширении личностного круга бытия, но о сужении этого изначально не локализованного и сопротивляющегося своей локализации круга бытия, его ограничении «людьми». Процесс ограничения, происходящий при истолковании являющихся во плоти чужих жизненных центров, надо строго отличать от *предпосылки*, что чуждые лица возможны, что вообще существует личностный мир. Фихте впервые подчеркнул эту необходимость. Каждому реальному полаганию одного Я, одного лица в одном отдельном теле задана сфера Ты, Он, Мы. То, что отдельному человеку, так сказать, приходит на ум идея и, более того, что он с самого начала проникнут тем, что он не один и его товарищи не только вещи, но чувствующие существа, такие же, как и он,— все это покоится не на особом акте проецирования собственной жизненной формы вовне, но относится к предварительным условиям сферы человеческого существования. Конечно, чтобы разобраться в этом мире, нужны длительные усилия и добросовестный опыт. Ибо «другой», несмотря на структурное сущностное тождество со мной как лицом, есть (как и я) совершенно индивидуальная реальность, и его внутренний мир первоначально совершенно скрыт от меня и должен расшифровываться весьма различными способами истолкования. Благодаря эксцентрической позициональной форме его

[131]

самого человеку обеспечивается реальность *совместного мира* (Mitwelt). Последний, следовательно,—это совсем не то, что осознается лишь *на основе* определенных восприятий, хотя, конечно, он обретает плоть и кровь в процессе опыта в связи с определенными восприятиями. С этим связано далее, что он отличается от внешнего и внутреннего мира тем, что его элементы, лица, не дают никакого специфического субстрата, который в материальном отношении выходил бы за пределы уже предположенного внешним и внутренним миром самим по себе. Его специфика есть жизненность, и как раз в ее высшей, эксцентрической форме. Специфический субстрат совместного мира покоится, следовательно, на своей собственной структуре. Совместный мир есть постигнутая человеком как сфера других людей форма его собственной позиции. Поэтому нужно сказать, что благодаря эксцентрической форме образуется совместный мир и одновременно обеспечивается его реальность. [...]

Совместный мир не *окружает* личность, как это делает природа (хотя и не в строгом смысле, ибо сюда относится и собственная плоть). Но совместный мир и не *заполняет* личность, как это в столь же неадекватном смысле считается по отношению к внутреннему миру. Совместный мир *несет личность*, которая одновременно формируется им. Между мной и мной, мной и им* располагается сфера этого мира духа. Если отличительным признаком естественного существования личности является то, что она занимает абсолютную середину чувственно-наглядной сферы, которая сама по себе одновременно релятивирует эту позицию и лишает ее абсолютного значения; если отличительным признаком душевного существования личности является то, что она находится в постигающем отношении к своему внутреннему миру и одновременно, переживая, осуществляет тот мир,— то духовный характер личности покоится в форме «Мы» собственного Я, в совершенно единой схваченности а охвате собственного жизненного существования согласно модусу эксцентричности.

Мы, т. е. не какая-то выделенная из сферы Мы группа или общность, которая по отношению к себе может сказать Мы, но обозначаемая этим сфера как таковая есть то, что только и может строго называться духом. Ибо дух, взятый в его чистоте, отличается от души и сознания.

[132]

Душа реальна как внутреннее существование личности. Сознание есть обусловленный эксцентричностью личностного существования аспект, в котором представляется мир. Дух, напротив, есть сфера, созданная и существующая вместе со своеобразной позиционной формой, и потому он не составляет никакой реальности, но реализован в совместном мире, если только существует хотя бы одна личность. [...]

Совместный мир реален, даже если существует только одна личность, потому что он представляет собой создаваемую эксцентрической позиционной формой сферу, которая лежит в основе всякого обособления в первом, втором, третьем лице единственного и множественного числа. Поэтому сфера как таковая может быть отделена и от ее фрагментов, и от ее специфической жизненной основы. И так она есть чистое Мы, или дух. И лишь так человек есть дух, обладает духом. Он обладает им не так, как телом и душой. Их он имеет, ибо он есть душа и тело, он живет. Дух, напротив, есть сфера, в силу которой мы живем как личности, сфера, в которой мы находимся именно потому, что наша позиционная форма держит ее.

Лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия. В этом правильность утверждения, что дух образует предпосылку природы и души. Это положение надо понимать в его границах. Дух не как субъективность, или сознание, или интеллект, но как сфера Мы есть предпосылка конституции действительности, которая опять-таки лишь тогда представляет собой действительность, если даже независимо от принципов своей конституции некотором аспекте сознания остается конституированной для себя. Именно этой отвращенностью от сознания она исполняет закон эксцентрической сферы, как это уже разъяснено выше.

При желании употребить какой-то образ для сферической структуры совместного мира нужно было бы сказать, что благодаря ему обесценивается пространственно-временное различие местоположений людей. Как член совместного мира каждый человек находится там, где находится другой. В совместном мире есть лишь Один Человек, точнее говоря, совместный мир имеется лишь в качестве Одного Человека. Он есть абсолютная точечность, в которой остается изначально связанным все, что имеет облик человека, хотя витальный базис и распадается на от-

* т. е. другим лицом.

[133]

дельные существа. Он есть сфера «друг-друга» и полной раскрытости, в которой встречаются все человеческие вещи. И таким образом, он есть истинное безразличие по отношению к единственному числу или множественному числу, он бесконечно мал и бесконечно велик, это субъект-объект, гарантия действительного (а не только возможного) самопознания человека в способе своего бытия друг с другом.

{...} Если вспомнят о том, что дух именно и есть сфера, данная вместе с эксцентрической позициональной формой человека, но что эксцентричность его — характерная для человека форма его фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде, то тогда становится понятным изначально 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» (Hinter), даже если человек знает об этом и именно с этим знанием занимает сферу духа.

Возможность объективации себя самого и противостоящего внешнего мира основывается на духе. Т. е. объективирование, или знание, не есть дух, но имеет его предпосылкой. Именно потому, что эксцентрически оформленное живое существо благодаря своей жизненной форме избавлено от естественной фронтальности, данной вместе с замкнутой организацией, от противопоставленности по отношению к окружающей среде и положено в отношении совместного мира к себе (и ко всему, что есть), оно способно заметить непробиваемость своей ситуации существования, которая связывает его с животным и от которой животные тоже не могут избавиться. В субъект-объектном отношении отражается «более низкая» форма существования, правда в свете сферы, в силу которой живое существо «человек» образует более высокую форму существования и обладает ею. [...]

3. Основные антропологические законы: I. Закон естественной искусственности

Как справляется человек с этой своей жизненной ситуацией? Как он проводит эксцентрическую позицию? Какие

[134]

основные признаки должно принять его существование, которым он обладает как живое существо?

Уже вопрос показывает данное вместе с эксцентричностью противопоставление человека его жизненности и жизненной ситуации. {...}

Как эксцентрически организованное существо он должен *еще сделать* себя тем, что он *уже есть*. Лишь так удовлетворяет он навязанному ему вместе с его витальной формой существования способу не просто растворяться в центре своей позициональности, как животное, которое живет из своей середины вовне, все соотносит со своей серединой, — но стоять в центре своей позициональности и таким образом одновременно знать о своей поставленности. Этот экзистенциальный модус стояния в своей установленности возможен лишь как идущее из центра поставленности *осуществление*. Такого рода способ быть осуществим только как реализация. Человек живет, лишь поскольку он ведет жизнь. Человеческое бытие есть «отличенность» жизненного бытия от бытия и осуществление этой отличенности, в силу которого слой жизненности проявляется как квазисамостоятельная сфера, тогда как у растения и животного он остается несамостоятельным моментом бытия, его свойством (даже и там, где он образует организующую, конституирующую форму одного из типов бытия жизни, а именно животного). Вследствие этого человек и не изживает просто до конца то, что он есть, он не изживает себя (если понимать это слово в его

предельной непосредственности), как он и не делает себя лишь тем, что он есть. Его существование такого рода, что оно, правда, вынуждает к такому различению в нем, но одновременно превосходит его. Для философии это «поперечное положение» человека объясняется эксцентрической позиционной формой, но это ничего не дает. Тот, кто в этом положении, находится в аспекте абсолютной антиномии: необходимости еще сделать себя тем, что он уже есть, вести жизнь, которой он живет.

В очень разной форме и с разными ценностными акцентами был осознан людьми этот основной закон их собственного существования, но к знанию о нем всегда примешивается боль из-за недостижимой естественности других живых существ. Их инстинктивная уверенность утеряна его свободой и предвидением. Они существуют непосредственно, не зная о себе и вещах, они не видят своей наготы — и Отец небесный питает их. Человек же благо-

[135]

даря знанию потерял непосредственность, он видит свою наготу, стыдится своей обнаженности и потому должен жить, двигаясь окольными путями с помощью искусственных вещей.

Это воззрение, часто запечатленное в форме мифа, отражает глубокое познание. Поскольку по типу своего существования человек вынужден вести жизнь, которой он живет, т. е. делать то, что он есть, — именно потому, что он есть лишь тогда, когда он осуществляет, — он нуждается в дополнении неестественного, непроизросшего рода. Поэтому по природе, по самой форме своего существования он *искусственен*. Как эксцентрическое существо, находящееся не в равновесии, вне места и времени, в Ничто, конститутивно безродное (*heimatlos*), он должен «стать чем-то» и — создать себе равновесие. И он создает его лишь при помощи внеприродных вещей, которые порождаются его творчеством, *если* результаты этого творческого делания получают собственный вес. Иначе говоря: он создает его, если результаты его деятельности в силу собственного внутреннего веса отрываются от этого их источника, на основании чего человек должен признать, что не он был их создателем, но что они осуществлены лишь по *случаю* его деятельности. Если результаты человеческой деятельности не получают собственного веса и не отрываются от процесса своего возникновения, то последний смысл — создание равновесия, существование как бы во второй природе, состояние покоя во второй наивности — оказывается недоступным. Человек хочет вырваться из невыносимой эксцентричности своего существа, он хочет компенсировать половинчатость своей жизненной формы, а достигнуть этого он может лишь при помощи вещей, которые достаточно тяжелы, чтобы уравновесить его существование.

Эксцентрическая жизненная форма и нужда в дополнении — это фактически одно и то же. «Нужду» здесь нельзя понимать в субъективном смысле и психологически. Она задана всем потребностям, всякому влечению, порыву всякой тенденции, воле человека. В этой нужде или наготе 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*. {...]

[136]

4. Основные антропологические законы:

II. Закон опосредованной непосредственности.

Имманентность и экспрессивность

Эксцентричность позиции можно определить как положение, в котором субъект жизни находится в косвенно-прямом отношении ко всему. Прямое отношение дано там, где члены отношения связаны между собой без промежуточных членов. Косвенное отношение дано там, где члены отношения связаны между собой посредством промежуточных членов. Косвенно-прямым отношением должна на-

зываются та форма связи, где опосредствующий промежуточный член необходим, чтобы создать или обеспечить непосредственность соединения. Косвенная прямота, или опосредованная непосредственность, не представляет собой, следовательно, бессмыслицы, самоуничтожающегося противоречия, но представляет собой противоречие, которое само себя разрешает, не становясь от этого нулем, противоречие, которое остается осмысленным, даже если аналитическая логика не может следовать за ним.

Предшествующий анализ являлся попыткой разъяснить, что живое как таковое имеет структуру опосредованной непосредственности. Она проистекает из сущности реально положенной границы. Так как ее реальное полагание образует конститутивный принцип всего органического формирования, то и эксцентрическая форма организации участвует в этой структуре. От такого «абстрактного» участия всякой организации в структуре, существенной для живого вообще, следует отличать специфическое значение, которое структура имеет для отдельной ступени организации. Уже то, что ступени отличаются по принципу открытости и замкнутости, порождает различия между органическими телами.

Кроме того, органическому телу принадлежит определенный характер позициональности. [...]

Но что это означает позиционально, с точки зрения живого существа, что между ними окружающей средой существует отношение, опосредованное *им самим*? Это отношение не может не казаться живому существу прямым, непосредственным, ибо живое существо еще скрыто для «себя самого». Оно стоит в точке опосредования и образует его. Чтобы что-то заметить в опосредовании, оно должно было

[137]

бы стоять рядом, не теряя все же своей опосредствующей центральности.

Как указано, эта эксцентрическая позиция осуществлена в человеке. Он стоит в центре своего стояния. Он образует точку опосредования между ним и окружающей средой, *и* он положен в эту точку, он стоит в ней, то есть, во-первых: хотя его отношение к другим вещам является косвенным, но он живет им как прямым, непосредственным отношением, совершенно как животное — *поскольку* он, как и животное, подчинен закону замкнутой жизненной формы и ее позициональности. А во-вторых, это значит: он знает о косвенности своего отношения, оно дано ему как опосредованное. {...]

Почему же прямота и непосредственность доминируют над косвенностью и опосредованностью? Почему говорится, что он находится в отношении, которое несет в себе характер опосредованной непосредственности, косвенной прямоты? Почему *нельзя* сказать и неправильна кажущаяся столь оправданной формулировка, что человек существует в окружающей среде в прямой косвенности, непосредственной опосредованности?

Потому что то, что позиционально имеет силу для животного, аналогичным образом имеет силу для него как человека, т. е. поскольку он не подчинен тому же закону замкнутой формы, как животное, но именно *заполняет* (только за ним зарезервированную) форму эксцентричности. С позициональной точки зрения опосредованное отношение, имеющееся между животным и окружающей средой, для него самого не может носить характера опосредованности, ибо животное само образует опосредование между ним и средой (Feld), поэтому центрически растворяется в этом опосредовании без остатка и для «себя» еще скрыто. Именно у человека это происходит иначе. Он образует опосредование между ним и средой, но растворяется в нем без остатка лишь постольку, поскольку он еще и находится в нем. Таким образом, он стоит над ним. Вследствие этого он образует опосредование между *собой* и средой. Дело обстоит не так, что он, грубо говоря, «снизу» образует, как и животное, опосредование между ним и средой, а «сверху»

отделен от него, стоит над ним, не участвует в нем и смотрит на себя как на другого, как это подчас может происходить во сне. Тогда *он не был бы для себя другим*, он не был бы самим собой, не образовывал бы опосредования между собой и средой

[138]

как непосредственного растворения в этом взаимоотношении.

Чтобы осуществить это опосредование и поддержать на уровне существования человека, отношение это действительно должно насквозь пройти через него, внутри него стоящего. Его *стояние-над* должно обеспечить живую непосредственность между ним и средой. Его отличенность от себя, в силу которой он может сказать себе Я и существует как Я, вследствие этого так сформирует отношение между ним и средой, что отличенность обнаружится в этом отношении.

Так это и есть в действительности. Человек живет в окружающей среде, имеющей характер мира. Вещи даны ему предметно, действительные вещи, которые в своей данности являют себя отделимыми *от* своей данности. К их сущности принадлежит момент избытка собственного веса, существования-для-себя, бытия-в-себе, иначе ведь и не говорят о действительных вещах. Несмотря на это, момент избыточности, перевес выказывает себя в явлении, которое, правда, относится к действительности, но открывает не всю действительность и реально, т. е. прямо, показывает в предметности только обращенную к субъекту сторону действительности. Так что субъект лишь через опосредование этого явления ухватывает реальность, и притом в форме непосредственности, ибо в непосредственной действительности явления непосредственно выявляется перевес в-себе-бытия, более-чем-явления-бытия.

Если-образ стояния-над, при помощи которого характеризовалась эксцентрическая позициональность человека, заменить уже употреблявшимся ранее образом стояния-за, то ситуация человека в мире разом становится ясной и старые представления об этой ситуации получают живое лицо. *Его ситуация есть имманентность сознания.* Все, что он узнает, он узнает как содержание сознания, а *потому* — как нечто не в сознании, но вне сознания сущее. Поскольку человек организован эксцентрически и тем самым зашел за себя, он живет в отличенности от всего, что он есть и что есть вокруг него. В двойной отличенности от собственной плоти, будучи поставлен в середину своей позиции, а не просто, как животное, живя из этой середины вовне, человек знает о себе как душе и теле, о других лицах, живых существах и вещах непосредственно только как о явлениях или содержаниях сознания, а через их посредство — о являющейся реальности.

[139]

[...] Явление нельзя мыслить как маску, за которой скрывается реальное и которую с него можно снять, но оно — как лицо, которое скрывает, *поскольку* оно раскрывает. В таком скрывающем откровении заключена специфика налично-сущего (Daseienden) в самом явлении — и все же не «не целиком» налично-сущего, но еще позади-сущего, сокрытого, для-себя и в-себе сущего. Действительное *как* действительное не может иначе соотноситься с субъектом, разве что само по себе как противопоставленное субъекту, как объект, т. е. как вы-явление (Er-schei-nung), манифестация чего-либо: как опосредованная непосредственность. Иначе теряется характер действительности, объективность, как это и происходит с животным. Из-за его центричности ему невозможно схватить явления как вы-явления. Оно воспринимает образы, не имеющие характера объективности.

Эксцентричность одновременно обуславливает потерю человеком доверия к непосредственности своего знания, к прямоте своего реального контакта, существующей для него с абсолютной очевидностью. Ибо подобно тому как

только эксцентричность вообще делает возможным контакт с реальным, так она же делает его способным и к рефлексии. Так он осознает, что он осуществляет акты восприятия, знания, т. е. осознает свое сознание. Так открывает он — не психическое, которое есть реальность его жизни самой по себе, — косвенность и опосредованность своих непосредственных отношений к объектам. Он открывает свою имманентность. Он видит, что фактически он имеет только содержания сознания и что, где бы он ни находился, его знание о вещах есть нечто стоящее между ним и вещами.

Но если знание, при помощи которого он осуществляет контакт, глаз, при помощи которого он видит, есть промежуточная вещь, то знающий полюс субъекта не может больше находиться в прямом реальном контакте. Таким образом, он поневоле теряет доверие к сознанию, как оно есть само по себе, для него. {...]

Несомненно, человек должен попасть в это затруднительное положение из-за своей эксцентричности. Теоретико-познавательная постановка проблемы не произвольна. [...] Но столь же несомненно, что (это показало исследование) равно ложны как идеалистическая интерпретация имманентности, согласно которой не прямой характер отношения между субъектом и действительностью базируется [140]

на промежуточной вещи, промежуточном слое, так и реалистическое отрицание или истолкование имманентности (последнее также работает с обособлением опосредующего «между»). [...] Сила нового доказательства реальности покоится на том, что оно понимает *ситуацию имманентности субъекта как непереносимое условие его контакта с действительностью*. Именно потому, что субъект находится в себе самом и в плену своего сознания, то есть в двойной отчужденности от чувствительных поверхностей своей плоти, он выдерживает дистанцию, требуемую реальностью как реальностью, которая должна открываться, *соответствующую бытию дистанцию, свободное пространство*, в котором только и может проявиться действительность. Именно потому, что он живет в косвенном отношении к в-себе существу, его знание о в-себе существе для него непосредственно и прямо. Очевидность актов сознания не обманывает, она существует с полным правом, она необходима. Столь же несомненна и необходима очевидность рефлексии, направленной на акты сознания. Распадение на две точки зрения: непосредственности и опосредованности — дано вместе с эксцентрической позициональностью человека. Однако оно больше не способно приводить к распадению самих точек зрения. Нельзя сказать, ни что обе из них правильны, так чтобы философ стоял перед неразрешимой антиномией, ни что только одна из них правильна и в этом своем исключительном значении может быть противопоставлена другой. [...]

[...] Имманентность и экспрессивность основываются на одном и том же обстоятельстве: двойной дистанции личностного центра по отношению к плоти.

[...] Адекватность выражения (*Aufierung*) как жизненного побуждения, действительно выводящего внутреннее вовне, и его сущностная неадекватность и зыбкость (*Ge-brochenheit*) как передачи и формирования никогда самостоятельно не обнаруживающейся жизненной глубины — этот мнимый парадокс можно понять согласно закону опосредованной непосредственности и доказать его обязательность для человеческого бытия (*Dasein*) так же, как мнимый парадокс сознания реальности на основе имманентности. Каждое жизненное побуждение, в котором участвует центр духовных актов, или личность, должно быть выразительным. То есть для себя, в аспекте субъекта оно лишь *постольку* есть непосредственное, прямое отношение к своему объекту (и *постольку*) находит свое адекватное испол-

[141]

нение, поскольку интенции влечения, порыва, стремления, воли, намерения, мысли и надежды *не* находятся в прямом отношении с тем, что из этого фактически следует и образует окончательный удовлетворительный результат. Фактическая неадекватность интенции и действительного исполнения, которая основывается на полной разнородности духа, души и телесной природы, лишь потому не становится роковой для интенции, лишь потому не обрекает ее на вечную неисполнимость, а саму веру в ее исполнение — на роль субъективной иллюзии, что отношение между субъектом и объектом как отношение косвенной прямоты принимает на себя этот разрыв, легитимирует, требует его. [...]

Подлинное осуществление интенции, непосредственное отношение субъекта к предмету его устремления, адекватная реализация возможны только как опосредованное отношение между субъектом-личностью и обретаемым объектом. Осуществление должно прийти оттуда, не отсюда. Осуществление по сути есть то, что может и не состояться. Лишь там, где реальность подчиняется сама собой, интенция осуществляется, устремление удается. Так что компромиссы, которые субъект заключает с действительностью, чтобы добиться успеха для своих желаний и сделать безвредным преломление лучей интенции в своевольной среде души и тела, суть не предпосылка, не средство, но уже *сами* представляют собой *компромисс* подлинного осуществления. Ибо действительность, с которой субъект заключил пакт, прежде чем подступить к ней со своими устремлениями, больше уже не есть изначальная действительность в ее «в-себе». Это уже покоренная действительность, подвластная субъекту благодаря его наблюдениям, опыту и расчетам. Это уже отражение его возможностей целедостижения (Treffmöglichkeiten), среда, обнажившая его отклоняющую, преломляющую природу. То, что мы — как техники и художники, ученые и воспитатели, политики и врачи, коммерсанты и юристы — называем компромиссами с реальностью, является вынужденным следствием изначального компромисса в мире, который есть мы и который нас окружает, между личностным центром и действительностью в себе, — компромисса, на котором покоится возможность подлинного осуществления.

Только изначальная встреча человека с миром, которая не обговорена заранее, успех устремления при удачном выборе, единство предвосхищения и приспособления может

[142]

называться подлинным осуществлением. Именно потому оно непосредственно и адекватно для субъекта, а в себе есть соединение (Oberbrückung) сущностно различных зон духа и реальности, ибо реальность требует соблюдения той дистанции, которой обладает только личностный центр субъекта, благодаря его эксцентрической позиции, его двойной отделенности от собственной плоти. Для сознания эта его опосредованная непосредственность обнаруживается в структуре предмета, который он постигает. Сам предмет как явление реальности, как нуклеарная связанность поддающегося прямому переживанию многообразия есть опосредованная непосредственность. Для себя он соответствует структуре сознания о нем. Не должен ли этот закон соответствия иметь силу и для устремляющегося поведения личности? Не будет ли и подлинное осуществление интенции объективно опосредованной непосредственностью, и притом как осуществление стремления, которое привело к ней, а не только как нечто реальное, подобное всей другой реальности? [...]

Если результат любого устремления выказывает характер опосредованной непосредственности, то он представляется как «что» каким-то образом, как содержание в некоторой форме. Возможность отличить «что» от «как» осуществления интенции обнажает этот характер. Лишь благодаря этому субъекту удастся в творческом акте изначального соприкосновения с действительностью достигать по возможности цели своего устремления, *несмотря* на отклонение и

преломление интенции в среде действительности. Правда, точка, на которую нацелено устремление, никогда не совпадает с конечной точкой реализации, человек, в известном смысле, никогда не приходит туда, куда он хочет — делает ли он жест, строит ли дом или пишет книгу,— но это отклонение еще не делает его устремление иллюзорным и не отказывает ему в осуществлении. *Дистанция* целевой точки интенции по отношению к конечной точке реализации интенции есть именно «как», или форма, вид и способ реализации.

Каждое жизненное побуждение личности, становящееся постижимым в деянии, сказании или миме, является поэтому выразительным, оно как-то *выражает* «что» устремления, хочет оно этого или нет. Оно необходимо является осуществлением, объективацией духа. Содержание не находится тут, а форма там, как это привычно для специалиста, выбирающего определенные методы для до-

[143]

стижения какой-то цели. Предвосхищение формы, ее расчет возможен лишь там, где человек уже знаком с действительностью и его интенциям гарантировано осуществление. Напротив, форма, о которой идет речь как о дистанции между целевой точкой интенции и конечной точкой реализации, именно поэтому не может быть предвосхищена, отнята у содержания и наложена на него, она *образуется* в ходе реализации. Она выпадает содержанию, которое лишь во время реализации остается выдерживаемой целью устремления. И поскольку таким образом имеется непрерывность между интенцией и осуществлением, несмотря на заранее неизвестное и сущностно никогда не данное для себя преломление лучей интенции в среде душевной и телесной действительности, субъект имеет право говорить об удаче своего устремления.

Именно поэтому его право и долг — *снова* попытаться удачи. Ибо достигнутый результат (не по причине недостатков земного существования и хрупкого материала, но по внутренним причинам) там, где он бы не должен . быть, есть то, чем он бы не должен быть. По своему содержанию это адекватная реализация, но где это содержание? Оно неотделимо от формы, вплавлено в нее, и никто не может сказать, где начинается содержание и кончается форма, пока оно в самом процессе устремления не достигает осуществления и не удерживает его. Лишь в удавшемся произведении (*Werk*), в реализованных жестей речи мы замечаем это различие. Будучи реализовано, оно уже распадается на «что» и «как». Разлад между результатом и намерением стал событием. Из застывшего результата уже ушло одухотворяющее стремление, он остается как скорлупа. Отчужденный, он становится предметом рассмотрения, а до этого был незримым пространством нашего стремления. Но так как стремление не прекращается и требует реализации, то ставшее *в качестве* ставшего формой не может его удовлетворить. Человек должен снова приняться за дело.

Итак, благодаря своей экспрессивности он является существом, которое даже при сохранении непрерывной интенции порывается ко все *иному* осуществлению и так оставляет за собой *историю*. Лишь в экспрессивности заключается внутреннее основание исторического характера его существования. Оно заключается не в том, что человек должен быть творческим и есть лишь постольку, поскольку он творит. Ибо из одного только делания, из вечного бес-

[144]

покойства еще не получается различия в продолжении.

[...] Процесс, в котором он сущностно живет, есть континуум прерывно отлагающихся, кристаллизующихся событий. В нем происходит нечто, и, таким образом, он есть история. В известной мере он занимает середину между двумя возможностями — процесса, смысл которого состоит в поступательном движении к следующему этапу, и кругового процесса, равнозначного абсолютной неподвижности. [...] В экспрессивности заключается настоящий мотор специфически

исторической динамики человеческой жизни. Благодаря своим деяниям и созданиям, которые должны дать ему *и действительно дают* отказанное природой равновесие, человек снова выбрасывается из него, чтобы делать новые попытки — успешные и тщетные одновременно. Закон опосредованной непосредственности вечно выталкивает его из спокойного состояния, в которое он опять хочет вернуться. Из этого основного движения получается история. Ее смысл состоит во все новом достижении потерянного новыми средствами, в создании равновесия посредством радикального изменения, сохранении старого через обращение вперед.

Среди сущностных признаков человека, которые указываются чаще всего, язык стоит на первом месте. Как показывает исследование, по праву. Только «язык» — это слишком узко для того, что составляет ядро сущностного признака — экспрессивности. И все же язык требует особого места в слое выразительности, не говоря уже о том, что он выходит на первый план в реальной жизни человека. Ибо он эксплицитно дает то, на чем покоится выразительность вообще: соответствие между структурой имманентности и структурой действительности — обе зоны представляют собой опосредованную непосредственность, и между ними господствует отношение опосредованной непосредственности. Он делает предметом выражений то *отношение* выражения, в котором живет относительно мира человек. Он возможен не только на основе ситуации имманентности, двойной дистанции личностного центра относительно плоти, но в силу эксцентричности этого центра он выражает эту ситуацию и в отношении к действительности. Эксцентрический центр личности, осуществляющая середина т. н. «духовных» актов способна именно благодаря своей эксцентричности *выразить действительность*, которая «соответствует» эксцентрической позиции человека.

[145]

Итак, сущностные отношения между эксцентричностью, имманентностью, экспрессивностью, контактом с действительностью поразительным образом совпадают в языке и его элементах, *значениях*. Поэтому язык, экспрессия во второй степени, есть истинное экзистенциальное доказательство позиции человека, находящейся в середине собственной жизненной формы и, таким образом, располагающейся через нее вовне, вне места и времени. В удивительной природе значений высказывания основная структура опосредованной непосредственности очищена от всего материального "и" предстает сублимированной в своей стихии. Одновременно на языке подтверждается закон экспрессивности, которому подчинено всякое жизненное побуждение личности, требующее осуществления: имеется не язык, но языки. Единство интенции удерживается лишь в раздробленности на различные идиомы. {...] Один-единственный язык не мог бы сказать ничего. Преломляемость интенций как условие их осуществимости, эта их эластичность, которая одновременно является основанием дифференциации на различные языки, их селекции в индивидуальные типы, дает подтверждение их действительной силы и возможностей верности действительности.

Поскольку человек вечно стремится к одному и тому же, он вечно становится иным для себя. А поскольку отсюда у него растет жажда вечно иного и нового, переворота, приключений и новых берегов, он думает, что ему постоянно нужны невероятные средства для ее удовлетворения. Правда, с нами, людьми, редко случается, что мы ищем ослицу, а находим царство¹². Мы находим то, что ищем. Но находка испытывает превращение, и подчас из царства получается ослица. В том-то и состоит закон, что в конечном счете люди не ведают, что творят, но постигают это лишь благодаря истории.

5. Основные антропологические законы:

III. *Закон утопического местоположения. Ничтожность и трансценденция*

[...] Люди во всякое время достигают, чего хотят. И поскольку они этого достигли, незримый человек в них уже перешагнул через них. Его конститутивная беспоч-

[146]

венность засвидетельствована реальностью мир'овой истории.

Но человек постигает ее и в себе самом. Она дает ему сознание собственной ничтожности и соответственно ~^ничтожности мира. Перед лицом этого ничто она пробуждает в нем сознание своей однократности и единственности ц соответственно индивидуальности этого мира. Так пробуждается он к сознанию абсолютной случайности существования, а тем самым — к идее мироосновы, покоящегося в себе необходимого бытия, абсолютного, или бога, только у этого сознания нет непоколебимой достоверности. Как эксцентричность не позволяет однозначно фиксировать собственную позицию (т. е. она требует этого, но всегда опять снимает — постоянное аннулирование собственного тезиса), так и не дано человеку знать, «где» находится он и соответствующая его эксцентричности действительность. Если он так или иначе хочет решения, ему остается только прыжок в веру. Понятие и чувство индивидуальности и ничтожности, случайности и божественной основы собственной жизни и мира меняют, конечно, свой лик и свой жизненный вес в ходе истории и на просторе разнообразных культур. Но в них находится априорное ядро, данное в себе вместе с человеческой жизненной формой,— ядро всей религиозности.

[...] Она хочет дать человеку то, чего не могут дать ему природа и дух, последнее «это так». Последнюю связь и включение, место его жизни и смерти, укрытость и примирение с судьбой, истолкование действительности, родину дарит лишь религия. Поэтому между ней и культурой существует абсолютная враждебность, несмотря на все исторические мирные договоры и редкие откровенные заве- рения, столь излюбленные, например, ныне. Кто хочет домой, на родину, в укрытие, должен принести себя в жертву вере. Но кто водится с духом, не возвращается.

У кого такая установка, для того эксцентричность означает неразрешимое в себе противоречие. Правда, благодаря ей он включается во внешний мир и совместный мир и внутренне постигает себя самого как действительность. Но этот контакт с бытием куплен дорогой ценой. Будучи установлен эксцентрически, он 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-

[147]

теперь» своей позиции. Он поставлен в свою жизнь, он стоит «за ней», «над ней» и потому образует вычлененную из среды (Kreisfeld) середину окружающего мира. Но эксцентрическая середина остается бессмыслицей, даже если она осуществлена. Итак, поскольку существование человека предстает перед ним как реализованная бессмыслица, очевидный парадокс, понятая непонятность, он нуждается в опоре, высвобождающей его из этого состояния действительности. Действительность — внешний мир, внутренний мир, совместный мир,— находящаяся в сущностной корреляции с его существованием в силу ее зависимости от расположенной вне ее сферы точки опоры собственного существования, поневоле сама начинает нуждаться в опоре и смыкается относительно этой, трансцендентной ей точки опоры или укоренения в Один Мир, во вселенную. Так действительность в совокупности претерпевает объективацию, а тем самым свое отличие от Нечто, что есть, будучи не от мира сего. Став нечто, она становится Этим и вычленяется относительно сферы не этого бытия, нечто иного бытия (etwas anderes Seins). Она индивидуально присутствует как Один Мир. Ибо открылся горизонт возможностей быть иначе.

В этом так, а не иначе действительном мире индивид тоже есть индивидуальность. Человек означает уже для себя не просто неделимое монолитное существо, но жизнь, незаменимую, незаменимую в этом «здесь-и-теперь». Необратимость направления его существования получает позитивный смысл. Это объясняют ценностью времени жизни, ограниченного смертью. Но смерть, в виду которой живет человек, не дает ему точки зрения уникальности именно его жизни. Как мир в качестве индивидуальности лишь отделяется от горизонта возможности быть иначе, так человек отличает собственное существование как индивидуальное лишь относительно возможности, что он мог бы стать и другим. Эта возможность дана человеку как его жизненная форма. Для самого себя он является фоном человеческого вообще, на котором он выступает как «этот и никто иной». Как чистое Я или Мы отдельный индивид находится в совместном мире. Он не только окружает отдельного человека, как окружающий мир, он не только наполняет его, как внутренний мир, но пронизывает его, человек есть совместный мир. Человек есть человечество, т. е. как отдельный человек он абсолютно заместим и заменим. Каждый другой мог бы стоять на его месте, подобно

[148]

тому как в эксцентрической позиции, не имеющей места, он сомкнут с ним в изначальной общности Мы.

[...] В своей действительной заменимости и замести-мости отдельный человек имеет подтверждение и уверенность в случайности своего бытия или своей индивидуальности.

Она является основанием его гордости и стыдливости. Даже фактическая незаменимость его собственной жизненной субстанции, которую он отличается ото всех, не компенсирует его заменимости в Мы, заменимости любым другим, с кем он встречается. Поэтому человек, это сокровище, должен стыдиться. Ничтожность его существования, полная его пронизываемость и знание о том, что в сущности мы все одинаковы, потому что мы суть каждый для себя индивиды и таким образом различны между собой, образует основу стыдливости (и лишь вторично — объект метафизического стыда и начало смирения). Правда, она образует ее косвенно и опосредует внутренней действительностью душевного бытия. Тем самым для него возникает та двойственность, которая бросает человека то туда, то сюда в порывах то к раскрытию и самоутверждению, то к сдержанности. Эта двойственность есть один из основных мотивов социальной организации. Ибо по природе, по своей сущности человек не может отыскать ясного отношения к окружающим людям. Он должен создавать ясные отношения. Без произвольного установления некоторого порядка, без насилия над жизнью он не ведет жизни. [...]

Конечно, общественная форма жизни (Gesellschaftlichkeit) (в более широком смысле, чем у Тенниса) оправдана и необходима не только поэтому. Искусственность и не прямой характер человеческого существования тоже оказывают тут решающее действие. Даже если самому человеку казалась бы сносной чисто общинная (gemeinschaftliche) форма жизни (снова в более широком смысле, чем у Тенниса), то он не смог бы ее осуществить. Но социальная реализация не *должна* идти в этом направлении, так как уважение к другому ради изначальной общности совместного мира требует дистанции и скрытости. Именно эта изначальная общность и ограничивает общество¹³. Таким образом, имеется неотчуждаемое право людей на революцию, если формы общественности уничтожают самый свой смысл, и революция происходит, когда обретает власть утопическая мысль об окончательной уничтожи-

[149]

мости всякой общественности. Тем не менее мысль эта является лишь средством обновления общества. [...]

Сознание индивидуальности собственного бытия и сознание контингентности¹⁴ этой совокупной реальности необходимо даны вместе и требуют друг друга. В собственной его безопорности, которая одновременно запрещает человеку иметь опору в мире и открывается ему как обусловленность мира, ему является ничтожность действительного и идея мировой основы. Эксцентрическая позициональная форма и бог как абсолютное, необходимое, мироосновывающее бытие находятся в сущностной корреляции. Решающим является не тот образ, который составляет себе о боге человек, равно как и не тот образ, который человек составляет о самом себе. Антропоморфизму сущностного определения абсолюта необходимо соответствует тео-морфизм сущностного определения человека — выражение Шелера, — пока человек держится идеи абсолюта только как идеи мировой основы. Но отказаться от этой идеи — значит отказаться от идеи Одного Мира. Атеизм легче провозгласить, чем осуществить. Даже Лейбниц не смог последовательно развить мысль о плюрализме и избежать понятия центральной монады¹⁵.

И все же человек способен мыслить эту мысль. Эксцентричность его жизненной формы, его стояние в нигде, его утопическое местоположение вынуждает его усомниться в божественном существовании, в основании этого мира, а тем самым — в единстве мира. Если бы имелось онтологическое доказательство бытия бога, то человек, по закону своей природы, должен был бы испробовать все средства, чтобы его разрушить. По отношению к абсолюту — и это показывает история метафизической спекуляции — должен был бы повториться тот же самый процесс, который ведет к трансцендированию действительности: подобно тому как эксцентрическая позициональная форма является предварительным условием того, что человек видит некую действительность в природе, душе и совместном мире, так она одновременно образует и условие для познания ее безопорности и ничтожности. Правда, человеческому местоположению противостоит абсолют, мировая основа образует единственный противовес эксцентричности. Но именно поэтому и ее истина, экзистенциальный парадокс, требует вычленения из этого отношения полного равновесия с тем же внутренним правом и, таким образом, отрицания абсолюта, распада мира.

[150]

Во вселенную можно только верить. И пока он верит, человек «всегда идет домой». Только для веры есть «хорошая» круговая бесконечность, возвращение вещей из их абсолютного инобытия. Но дух отвращает человека и вещи от себя и через себя вовне (*liber sich hinaus*). Его знак — прямая нескончаемой бесконечности. Его элемент — будущее. Он разрушает мировой круг и раскрывает нам, как Христос Маркиона, блаженную чужбину¹⁶.

[151]

ПРИМЕЧАНИЯ

Х. Плеснер. Ступени органического и человек.

1. Судьба главного произведения одного из основоположников философской антропологии Х. Плеснера оказалась не очень завидной. Как автор, уже в течение ряда лет публикующий философские работы и пользующийся определенной известностью благодаря книгам «Единство чувств. Основные черты эстеziологии духа» (1923) и «Границы сообщества. Критика социального радикализма» (1924), он мог рассчитывать на значительный резонанс работы, заявленной еще за четыре года до выхода под названием «Растение, животное, человек. Элементы космологии живой формы». Однако вышедшая одновременно небольшая брошюра Шелера совершенно затмила этот многостраничный труд. Почти через 40 лет в предисловии ко второму изданию Плеснер писал: «Серьезной критики «Ступени» так и не дождалось. ...Что могло быть естественнее: посчитать тяжеловесный труд какого-то неизвестного изложением мыслей Шелера, тем

более что, по первому впечатлению, он следовал той же модели ступеней. Правда, Т. Литт, Т. Херинг и прежде всего Н. Гартман очень скоро и энергично выступили против такого опрометчивого подозрения, но *aliquid haeret* (что-то не заладилось — *лат.*) и поначалу «Ступени» оставались в тени Шелера как основателя философской антропологии.

Конечно, пяти лет до пресечения всякой возможности дискуссии в 1933 г. должно было хватить, чтобы изменить приговор, даже если книга была трудной. Однако в эти пять лет, насколько вообще можно говорить об интересе к философской антропологии, преобладало влияние Хайдеггера и Ясперса. ...Наибольшей помехой была сама книга. Кто еще осмеливается на философское рассмотрение биологического материала? Философы, профессиональные философы редко связаны у нас с естествознанием, а если и связаны, то это физики-теоретики, занятые теорией познания квантовой физики. ... философия органического? Времена Дриша миновали: проблема витализма потеряла свою актуальность, а мысль о воспроизводстве в реторте живых процессов — свой пугающий характер. Биохимия и теоретическая химия давно уже стали обычными средствами генетики и исследования вирусов. Ввиду таких тенденций биологических исследований книга «Ступени органического» заставляла заподозрить ее автора в анахроничных симпатиях. Ступени? Может быть, автор враждебен эволюции и даже является сторонником идеалистической морфологии? Нет ли в «ступенях» отзвука иерархии форм — растение, животное, человек. — модель которой дал уже Аристотель?» (Plebner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesam-melte Schriften*, Bd. IV. S. 13—15.) Плеснер утверждает, что эти подозрения неосновательны, и уже в этом отношении дистанцируется от Шелера, «вдохнувшего новую жизнь» в эту модель. Свою книгу он рассматривает как «попытку — к чему Шелер чувствовал ужас и отвращение — рассмотреть ступенчатое строение органического мира с одной точки зрения. Заметьте: в намерении найти, избегая именно таких исторически отягощенных определений, каковы «чувства», «порыв», «влечение» и «дух», какую-то путеводную нить — и испытать ее, — которая делает возможной характеристику особых способов явления живых тел. Такая характеристика не может быть дана ни при помощи понятийного инструментария естественных наук, ни при помощи понятийного инструментария психологии, как это сделал Шелер по методу старого панпсихизма (и будучи очарован Фрейдом). ...Кто не вышколен философски, тот этих недостатков не замечает. Волю он принимает за дело. Так в то время многие верили в синтетический проект Шелера, не понимая, что если

[524]

он должен быть репрезентативным для философской антропологии как теоретического предприятия, то философия слишком легко его одолеет». (Op. cit., S. 18—20.) Впрочем, почти через 40 лет после первого издания Плеснер констатировал и другое: «У Сартра, прежде всего в его ранних работах, и у Мерло-Понти можно иногда найти поразительные совпадения с моими формулировками, так что не только я спрашивал себя, не были ли все-таки «Ступени» известны им. Но то же самое случилось со мной и по отношению к Гегелю, на которого я должен был бы сослаться, если бы в то время мне были известны соответствующие места». (Op. cit., S. 34.)

2. Бючли О. (1848—1920) и Хербст К. (1866—1946)—зоологи, профессора Гейдельбергского университета.

3. Conrad-Martius H. *Metaphysische Gespräche*. Halle, 1921.

4. Plessner H. *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*. Heidelberg, 1918.

5. Polemika с Хайдеггером была для Плеснера актуальна на протяжении всей его философской деятельности. В предисловии ко второму изданию «Ступеней» он приводит следующие рассуждения К. Левита, к которым он затем присоединяет собственные возражения: «Зачатки философской антропологии

были отодвинуты на второй план хайдеггеровской онтологической аналитикой тут-бытия. Под впечатлением изречения, что экзистирующее тут-бытие преимущественно отличается от только наличного бытия и сподручного бытия и что способ бытия жизни доступен лишь отрицательному определению (*privativ*), исходя из экзистирующего тут-бытия, стало казаться, будто у человека рождение, жизнь и смерть можно свести к «заброшенности», «экзистированию» и «бытию к концу». Равным образом, мир стал «экзистенциалом». Живой мир, с огромными жертвами, вновь открытый Ницше..., в экзистенциализме вновь утерян вместе с телесным человеком. ...Бесплотное и бесполое тут-бытие в человеке не может быть ничем первичным...»

«Без сомнения,— продолжает вслед за Левитом Плеснер,— Хайдеггеру был здесь открыт путь обратно, к методическому смыслу его анализа экзистенции. Он мог отвлечься от физических условий «экзистенции», если хотел на экзистенции прояснить, что подразумевается под «бытием». Но это отвлечение от физических условий — тут-то и выглядывает копыто — становится роковым, если оно оправдывает себя и соединяет себя с тезисом, что способ бытия жизни, жизни, связанной с телом, доступен только отрицательно, только исходя из экзистирующего тут-бытия. Благодаря этому тезису излюбленное философией со времен немецкого идеализма направление вовнутрь снова берет верх». (*Op. cit.*, S. 20.) В этом — главное расхождение философской антропологии, которая не может релятивировать телесность человека, и фундаментальной онтологии: «Что имплицитно, напр., в способности быть настроенным или иметь страх? Пожалуй, все-таки нечто живое, которое анализ экзистенции замечает, однако лишь поскольку эти модусы его жизненности, остающейся в тени, становятся существенными для раскрытия его конечности». Проблема состоит именно в том, «может ли «экзистенция» быть не только отличена, но именно отделена от «жизни», и насколько жизнь фундирует экзистенцию. ... Стоит однажды убедиться в невозможности свободно парящего измерения экзистенции, как возникнет необходимость ее фундировать. Как выглядит это фундирование и какую силу оно имеет? Сколь глубока ее связь с плотью? Этот вопрос оправдан, ибо настроено может быть только телесное существо и только оно может бояться. Ангелам страх не введом. Настроенности и страху

[525]

подвержены даже животные. ... Поэтому нет пути от Хайдеггера к философской антропологии...» (*Op. cit.*, S. 21—22.)

6. В позднейшем дополнении к книге Плеснер еще раз объясняет этот момент: «Явления жизни автономны как явления, что отнюдь не предполагает недооценки подлинной или более глубокой действительности, которая, например, открылась бы оперативному анализу. ...Ибо явление не есть видимость. ... Речь все время идет о феномене как таковом, без рефлексии относительно горизонта сознания, внутри которого это явление конституируется, и без учета трансфеноменального «бытия», то есть онтологии некоего «в-себе», все равно, считают ли ее возможной или нет. Исследование занято именно изложением тех условий, при которых становится возможна жизнь как явление. Ее действительные условия сообщают естественные науки». (*Op. cit.*, S. 428—429.)

7. Проблема «образа», «гештальта» живого исследуется Плеснером в связи с примечательной дискуссией Келера и Дриша. Дриш как философ-виталист и одновременно естествоиспытатель должен был выставить какие-то доказательства суверенности живого, которые имели бы не только философски-умозрительный, но и очевидный характер. Признавая ограниченную значимость принципов механической каузальности для объяснения физико-химических процессов в живых телах, он в то же время указывает на ряд необъяснимых таким способом явлений, обусловленных, как он говорит, «каузальностью целостности». Проблема тогда переносится в иную плоскость: не обладают ли целостностью и

неорганические образования? Как раз это и утверждала теория «гештальтов» В. Келера. При этом значительная часть аргументов, выдвинутых Дришем еще на рубеже веков, оказалась несостоятельной (таким образом, Берталанти с его знаменитым доказательством общесистемного характера эквививальности забивал уже последние гвозди в гроб витализма). Недаром Плеснер писал: «Быть может, Дриш защищает неразрушимое сущностное своеобразие живого таким оружием, которое бессильно против теории физических гештальтов». (Op. cit., S. 148.) Поэтому Плеснер, не принимая теории гештальтов и не соглашаясь с Келером, по-своему обосновывает суверенность живого.

8. Здесь сложность, связанная с тем, что тут и образная конструкция (ведь речь идет о созерцаемом феномене), и игра слов. То, что отличено от субстанциального ядра, есть как бы «над» ним. И выражение «через нее вовне» может быть также переведено и как «сверх нее, вовне». Тогда «полагание» (кстати, одно из основных понятий философии Дриша, относящееся, правда, лишь к знанию), наряду с философским содержанием, включает в себя и наглядный образ опускания приподнятого.

9. Плеснер просто пользуется латинской формой, чтобы обозначить «полагабельность» живого. Ср.: *setzen, Setzung* (нем.) и *pono, positio* (лат.). Позициональность — это самоутверждение живого в им же самим положенных границах.

10. Ср. ниже о «зиянии» у Гелена.

11. По существу, это изложение концепции Дриша.

12. Как библейский Саул (1-я кн. Царств, гл. 9 и ел.). Этот сюжет всплыл явно не без влияния Гёте. Ср.: Эккерман И. П. Разговоры с Гёте. М., 1986, с. 146.

13. Плеснер имеет в виду знаменитое противопоставление «общины» («сообщества») и «общества», восходящее к главному социологическому труду Ф. Тенниса. В самом общем смысле здесь противопоставляются эмоционально-непосредственные и формально-рациональные виды социальной связи. В сообществе люди чувствуют себя членами и представителями органического целого (например, семьи), а в обществе—

[526]

формально-юридическими «лицами». В 20-е гг. в концепции Тенниса вопреки его собственным оценкам) искали подтверждения консервативно-романтическим идеям. Сообщество представало чем-то вроде идеала «консервативной революции». Против этого Плеснер и написал в 1924 г. упомянутую выше книгу «Границы сообщества».

14. Это иная, более подходящая в данном случае транскрипция того же слова, что и «контингенция». См. прим. 38 к переводу Шелера.

15. Эти идеи были потом развиты в работах по истории понятий модальности ученицей Плеснера И. Папе. См.: Pape I. Von den "mog-lichen Welten" zur "Welt des Moglichen": Leibniz im modernen Verstandnis//Studia Leibnizeana Supplementa I. Wiesbaden, 1968. S. 266—287.

16. *Маркион* — христианский мыслитель 2 в., гностик, учивший о «чуждом» милосердном боге (в отличие от «справедливого» бога Ветхого завета). На Плеснера тут явно повлияла знаменитая книга А. ф. Гарнака «Маркион. Евангелие чуждого бога», вышедшая 1-м изданием в 1920 г., а 2-м — в 1924 г. Вот что пишет современный исследователь: «Маркионов «чуждый бог» изначально ничего не имеет общего с человеком, который целиком и полностью есть создание творца мира и, в противоположность более поздним гностическим системам, не обладает даже пневмой как долей участия в потустороннем мире. Таким образом, новый бог сострадает ему из непостижимой милости, из того самого милосердия, которое в евангельской притче отличало чужестранца, самаритянина». (Blumenberg H. Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M., 1979, S. 210.)

[527]

1 Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitling in die philosophische Anthropologie. Berlin und Leipzig- Walter dc Gruyter & Co., 1928. Kap. .I.- V. VII.

* Вещь протяженная и вещь мыслящая (лат.).

* В точном смысле {лат.}.

* уход в бесконечность (лат.).

* Субстантивированная возвратная частица первого лица и одновременно винительный падеж личного местоимения я.

* своего рода {лат.}.

* т. е. другим лицом.

Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова.—М.: Прогресс, 1988.—552 с.

+++