ПЛЕСНЕР (Plessner) Хельмут (1892—1985) — немецкий философ и социолог, один из основоположников (наряду с Шелером) философской антропологии. Занимался также культур-социологией и эстетикой. Учился у Виндельбанда, Трёльча, Э

.Ласка, Х.Дриша. С 1926 — профессор в Кёльне. После прихода фашистов к власти эмигрировал, работал в Гронингене, где стал первым профессором социологии в Нидерландах.

С 1946 — профессор философии и социологии в университете Гёттингена. С 1962 — профессор в Школе социальных исследований в Нью-Йорке, затем преподавал в Цюрихе (Швейцария). Основная программная работа П. — "Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию" — вышла в один год (1928) с трудом Шелера "О положении человека в космосе", попав в "тень" последней (известность ей принесло только второе издание в 1965). Другие работы П.:

"Истоки кризиса трансцендентального понимания истины" (1918), "Единство чувств. Основные черты эстезиологии духа" (1923); "Границы сообщества. Критика социального радикализма" (1924), "Власть и человеческая природа" (1931), "Смех и плач" (1941), "Между философией и обществом. Избранные статьи и доклады" (1959), "Опоздавшие нации" (1962), "Философская антропология" (1970), "По эту сторону утопии.

Предварительное введение в культур-социологию" (1974) и др. Свою концепцию П. строит на широком привлечении материала естествознания, прежде всего — биологии. Из философов на нее наибольшее влияние оказали Дильтей (предложивший, согласно П., "источник новой постановки проблемы философской антропологии"), а также Гуссерль. Сам П. оказал воздействие на становление концепции конструирования социальной реальности Бергера и Лукмана. Конституируемая философская антропология должна, по П., быть вписана в космологическую перспективу и исходить из базисных структур человеческого бытия. Тем самым человек должен быть понят в рамках единого проекта, одновременно схватывающего его и как природное, и как культурное существо. Эта перспектива обнаруживает, что человек занимает центральное и исключительное положение в мире, создавая порядок, ориентированный на него самого (тем самым человеческое существование не предопределено в его концепции, как у Шелера, сущностными и ценностными порядками, которые лишь обнаруживаются, а не творятся человеком).

Вопрос о человеке, по П., не может ставиться исходя из допущения существования неизменного порядка, определяющего все сущее, так как это противоречит историчности бытия человека (вскрытого Дильтеем).

Последний не есть неизменная субстанция, а есть, скорее, "открытый вопрос". Человек сам "ведет свою жизнь", но чтобы понять непостижимую тайну его бытия, необходимо двигаться от "тела" к "сознанию", а не наоборот, как шла предшествующая философская традиция, метафизически пренебрегая биологической стороной человеческого существа. Именно "тело", по мысли П., является исходной базисной структурой, оно есть медиум, связывающий "внутреннее" и "внешнее", реально данное и трансцендентное, обращенность к самому себе и к миру в актах поведения. Человеческое бытие всегда пребывает на "границе", оно "едино" в своей двойственности, отсюда его неизбывная проблематичность, вбирающая в себя величие и нищету человеческого.

Основная граница в таком контексте — между телом и средой. Тело и есть собственная граница человека, вместе с тем — она граница иного. Граница всегда есть "переход" из одного пространства в другое, а бытие на границе — это всегда бытие "между". (Согласно П., "пространственность означает обнаруживаемые в пространстве границы".) Тело не просто пребывает в пространстве, а имеет местопребывание.

В для-себя-бытии живого тела и локализована "природность" человека, противополагаемая иному ("неприродному") его бытию.

Тем самым тело не просто находится в пространстве (заполняет его собой как и иные "вещи", не растворено, как животное, в здесь-и-теперь), а утверждает собой само это пространство, задавая систему отношений к месту своего пребывания как бы из "точки" вне места и времени (тело существует "вовнутрь" пространства и далеко не исчерпывается характеристиками координат своей пространственности). Таким образом, человек в своей телесности как бы "двойственен", он есть одновременно "плоть" ("пространственность") и собственно "тело", позиционирующее к собственной "пространственности". Еще один уровень "двойственности" человека задает, с точки зрения П., взаимодействие "души" и "тела", психического и физического, снимаемый в самобытии ("внутренний мир" в теле), в его трансцендировании от тела к духу, обретая который, человек и становится собственно человеком.

Третий уровень "двойственности" — одновременность воплощения в человеке индивидуального и всеобщего "Я" как последних оснований всяких опредмечивающих отношений человека, самого не поддающегося опредмечиванию, но являющегося

сопричастным (социокультурному) миру. Таким образом, выявляя свою границу со средой, человек, идя "вовнутрь", постоянно трансцендирует себя "вовне", самоопределяясь в границах трех уровней (плоть-тело, тело-душа, индивидуальное — всеобщее), а тем самым двигаясь к себе как Таковому.

Это движение осуществляется в слое поведения, синтезирующем любые оппозиции и презентирующем совокупность форм и способов конституирования жизни. П., исходя из идеи "ступеней органического", с одной стороны, "вписывает" человека в "ряд" "живого", противопоставляемого "неживому", а с другой — выявляет его специфичность. Если растение непосредственно включено в среду, то включенность в нее животного уже опосредована, она центрически позициональна: животное имеет "центр", координирующий взаимодействия его и всех его органов со средой, но при этом "центр" не осознает себя как "центр". Подобное осознавание предполагает "захождение Я за себя", что доступно только человеку.

Но в этом случае меняет свой характер и позициональность — это уже эксцентрическая позициональность, т.е. человек укоренен и вне "пространственности", вне наличного бытия, вне тела. Человек постоянно выходит за пределы, за границы ("среды" и "сотворенного"), выносит свой "центр" "за", т. е. в эксцентричность по отношению к наличному в поисках постоянно нарушаемого равновесия.

Тем самым он "поставлен на ничто". Именно поэтому частные науки неспособны ухватить ускользающую суть человека, с этой задачей может справиться лишь философия (как философская антропология), которая и есть мысль, дерзающая размышлять о "ничто"; в то же время П. снимает дуализм одушевленного тела и духа, свойственный философской антропогии Шелера.

Позиционируя, т. е. занимая позиции в мире (социуме) согласно мере дистанцирования от природно-телесной реальности, человек, по П., творит себя как "лицо": "лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия". Отсюда принцип самосозидающего, открытого возможностям "непостижимого человека" (принцип "новой связи" П., не позволяющий редуцировать человека к простой проекции Бога, а акцентирующий идею "становления Бога человеком"). "Творение себя лицом" имеет, согласно П., три аспекта: 1) экспресивный, т.е. план постоянного самовыражения; 2) исторический, т.е. план непрекращающейся самореализации; 3) социальный, предполагающий не только различение в себе индивидуального и всеобщего "Я", но и выход за пределы (за границы) единичного в сферу "Мы", "совместности", в которой развертывается дискурс "человеческой свободы". "Творя себя лицом", человек неизбежно отличает "себя" от "себя самого" в актах совершаемых выборов, обнаруживая свою открытость миру и негарантированность собственного бытия (именно в силу своей эксцентричности). Свой дискурс о человеке П. концептуализирует в трех основных антропологических законах:

1) законе естественной искусственности ("поставленность на ничто" компенсируется квазиприродными результатами его деятельности); 2) законе опосредованной непосредственности (осознавание своего сознания, видение того, что объективное есть таковое лишь для сознания человека); 3) законе утопического местоположения (отрицая абсолютное, человек постоянно нуждается в нем для собственного "удержания" в мире.

Человек (как, прежде всего, культурное существо) наслаждается и страдает, "желает и надеется, думает и хочет, чувствует и верит, страшится за свою жизнь и во всем этом должен познавать дистанцию между совершенством и своими возможностями". Именно культура позволяет противостоять опасностям, которые несет с собой открытость человека миру. В этом ключе П. проделывает анализ феноменов смеха и плача как катастрофических реакций, возникающих в результате потери самообладания в не имеющих стандартного решения ситуациях (за счет "выхода" в эксцентричность, простраивающую "отношения к отношениям" и тем самым дистанцирующую человека от опасной для него ситуации). Таким образом, в творчестве П. был реализован один из основных вариантов (эксцентрический) антропобиологической версии философской антропологии (второй основной ее вариант — деятельностная концепция Гелена). (См. Философская антропология,

Гелен.)

В.Л. Абушенко