

Литературная
Библиотека

Хельмут
Плеснер

Ступени
органического
и человек:
Введение
в философскую
антропологию



*...не искать никакой науки кроме той,
какую можно найти в себе самом
или в громадной книге света...*

Рене Декарт

Серия основана в 1997 г.
В подготовке серии
принимали участие
ведущие специалисты
Центра гуманитарных
научно-информационных
исследований
Института научной информации
по общественным наукам,
Института всеобщей истории,
Института философии
Российской академии наук.

Данное издание выпущено
в рамках проекта «Translation Project»
при поддержке Института
«Открытое общество»
(Фонд Сороса) — Россия и Института
«Открытое общество» — Будапешт

Хельмут
Плеснер

Ступени
органического
и человек:
Введение
в философскую
антропологию



Москва
РОССПЭН
2004

ББК 87.3
П 38

Главный редактор и автор проекта «Книга света»
С.Я.Левит

Редакционная коллегия серии:

Л.В.Скворцов (председатель), В.В.Бычков,
П.П.Гайденко, И.Л.Галинская, В.Д.Губин, Ю.Н.Давыдов,
Г.И.Зверева, Ю.А.Кимелев, Н.Б.Маньковская, Л.Т.Мильская,
Ю.С.Пивоваров, М.К.Рыклин, И.М.Савельева, М.М.Скибицкий,
А.К.Сорокин, П.В.Соснов

Переводчик и автор послесловия: А.Г.Гаджикурбанов
Ответственный редактор: Л.Т.Мильская

Художник: П.П.Ефремов

Плеснер Х.

П 38 Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 368 с. (Серия «Книга света»)

Книга Хельмута Плеснера (1892–1985), немецкого философа, эмигрировавшего из Германии в 1933 г., одного из основоположников философской антропологии, утверждает исключительное, особое положение человека в мире, давая подробный и глубокий анализ биофизических аспектов его существа. Преодолевая разрыв «наук о природе» и «наук о культуре», Плеснер постулирует целостность бытия, принадлежность человека и к сфере духовного, и к сфере природного, объединяя дух и телесность. На этой основе строится тонкий и сложный ход мыслей о месте человека в истории.

На русский язык книга переводится впервые. Издание рассчитано на преподавателей и студентов философских факультетов, представляет несомненный интерес для историков, биологов, читателей, интересующихся проблемами современной культуры в ее различных аспектах.

© С.Я.Левит, составление серии, 2004
© А.Г.Гаджикурбанов, перевод, послесловие, 2004
© «Российская политическая энциклопедия», 2004

ISBN 5-8243-0510-2

Ступени органического и человек

Введение в философскую антропологию

Предисловие

к первому изданию

Решающие импульсы к написанию этой книги явились выражением глубинного напряжения, сложившегося между естествознанием и философией, влияние которого я ощутил в годы моих гейдельбергских зоологических студий как ученик Бючли и Хербста, Виндельбанда и Трёльча, Дриша и Ласка. У того, кто не испытывал желания жертвовать одной из дисциплин в пользу другой, эти побудительные начала стимулировали размышления о новых возможностях философского истолкования природы, которые в той же мере выражали позицию остро критического отношения к тогдашней философии, в какой были специфически восприимчивы к инициативам в новой биологии Дриша и Иксюля. Первый шаг в этом направлении, я полагаю, был сделан мною в работе «Die Einheit der Sinne» («Единство чувств»)¹. Во время ее написания у меня сложился и план книги, предлагаемой ныне читателю, — первоначально я собирался издать ее в виде небольшой брошюры в качестве приложения к последней главе вышеназванной работы, но в дальнейшем убедился в неосуществимости этого намерения. Необходимо было расширить материал, а также и по способу обоснования, и по методу придать всему произведению характер самостоятельного целого. Я высказался по этому поводу в 1924 г. в предисловии к работе «Границы сообщества»² под названием «Растение. Животное. Человек. Элементы космологии живой формы». Внешние обстоятельства и огромные трудности, с которыми я столкнулся, вступив в область исследований, преданную забвению сформировавшейся в последнее время философской традицией, задержали мою работу над рукописью до осени 1926 г.

Рассматриваемые в ней проблемы философской биологии и антропологии последовательно вытекают из моих дальнейших исследований в области философии чувств. Теория модальности чувств как специфической формы отношения тела и души, иными словами, материального предмета и чувственного образа, требовала — особенно при рассмотрении проблемы так называемых низших чувств и проблемы объективности чувственных качеств — более фундаментального обоснования отношения тела к окружающей среде. На этой основе открывалось понимание определенных закономерностей корреляции между телесной формой и формой окружающей среды, в которых наглядно выявляются законы организации жизни. И тогда оставался

только шаг до теории ступеней корреляции между жизненной формой и жизненной сферой, включающей в себя растительный, животный и человеческий типы жизни. Наряду с вопросами, связанными с разработкой концепции исходных принципов познания, непосредственно к антропологической проблематике подвели меня и мои социально-философские исследования.

Раскрытие исторических предпосылок для новой постановки вопросов не входит в задачи предисловия: они выявляются, если в этом есть реальная необходимость, в процессе чтения самой работы. Разумеется, ее появление было бы невозможным вне тех преобразований, которые произошли в последнее время в области психологии, социологии и биологии, и, прежде всего, в методологии философских исследований. Впрочем, в настоящее время мы не сможем вывести однозначного определения относительно того, какие факторы — психоанализ или философия жизни, социология культуры или феноменология, история духа или кризисы в медицине — являются решающими в появлении новых философских дисциплин. Обнаруживая такого рода актуальный характер новой книги, объективно важно не упустить из виду самобытность (*Eigenwuchslichkeit*) развиваемой в ней концепции. Ничто не может в такой степени нанести ущерб развитию философской биологии и антропологии, как перенесение на них масштабов теоретических синтезов, отвечающих требованиям текущего момента и заимствованных из самых различных наук.

Наше убеждение в том, что указанные дисциплины представляют собой науки с собственной методикой, базирующейся на фундаменте исходного созерцания, мы разделяем с тем гениальным исследователем, который, насколько мы можем судить по существующей литературе, вплоть до настоящего времени является единственным, кто работал в этой сфере. Речь идет о Шелере, чьи бесспорные открытия в проблематике эмоций, в исследовании законов личностных структур и структурных взаимосвязей личности и мира принадлежат к тематическому фонду философской биологии и антропологии. В то же время его труды последних лет свидетельствуют о намерении расширить фундамент философской антропологии на основе синтезирования результатов более отдаленных биофилософских изысканий, которые отчасти стали известны старому кругу феноменологов Мюнхена и Гёттингена; так, их влияние сказалось на концепции «Метафизических бесед» Хедвиги Конрад-Мартиус³. Однако, если относительно предмета нашего исследования мы вправе ожидать сколько угодно широкого совпадения с работами Шелера, то нельзя при этом пройти мимо существенных расхождений в самом подходе к проблеме. Во всех вопросах обоснования Шелер остается феноменологом без ущерба для метафизических тенденций своей философии. Его важнейшие произведения вплоть до последних публикаций указывают на феноменологическую в основе своей ориентацию. Мы же, начиная с нашей методологической работы 1918 года⁴, отказываемся рассматривать феноменологию в качестве исследовательской установки, обеспечивающей надежные основоположения. Здесь мы не будем подробнее останавливаться на этом вопросе. Чтобы реализоваться как философия, феноменологическое исследование нуждается, по нашему мнению, в определенном методическом руководстве, которое не может быть почерпнуто ни из эмпирии, ни из метафизики.

Среди великих мыслителей недавнего прошлого никто не понимал это глубже, чем Вильгельм Дильтей, чья философия и чьи историографические работы по своему методу и материалу являются существенным источником той новой постановки проблем, которую принесла с собой философская антропология. Сегодняшним признанием революционного для философии характера идей Дильтея мы обязаны Георгу Мишу, который в конечном счете также сформулировал их принципы в программной форме в своей работе «Идея философии жизни в теории наук о духе»⁵. А если мы все же вынуждены несколько дистанцироваться от исследований Хайдеггера (знакомство с которыми состоялось для нас уже в период печатания этой книги), несмотря на большую их зависимость от концепции Дильтея, то это обособление является главным образом следствием нашего несогласия с принципиальной мыслью Хайдеггера (*Sein und Zeit*. Halle, 1927) о том, что экзистенциальная аналитика человека необходимо должна предшествовать исследованию вне-человеческого бытия. Эта идея связывает его со старой традицией, нашедшей свое воплощение в разнообразных формах субъективизма, согласно которой философски вопрошающий оказывается экзистенциально самым близким самому себе, а, следовательно, и находящимся в поле вопрошаемого. В противоположность этому мы защищаем тезис (в нем высказывается и удостоверяется смысл нашего натурфилософского подхода), согласно которому человек в своем бытии отличается от всякого иного бытия тем, что *он не является ни самым близким себе, ни самым далеким от себя*, и именно в этой эксцентричности своей жизненной формы обнаруживает себя как отдельный элемент в стихии бытия, и тем самым, несмотря на несоразмерный бытию характер своего существования, входит в один ряд со всеми вещами этого мира. Заслугой Йозефа Кёнига является то, что он в своей книге «*Der Begriff der Intuition*» (Halle, 1926)* впервые выдвинул положение об эксцентричности человеческого бытия (правда, в иной, чем у нас, формулировке и не по отношению к жизненной форме) как почве и среде философии. Его систематические исследования открывают перед нами тем более удивительные взаимосвязи, что последние не предвосхищены ни в постановке проблем, ни в конечных целях самого исследования. Их детальное рассмотрение станет задачей будущего.

* «Понятие интуиции».

Предисловие

ко второму изданию

Когда автор книги решается на стереотипное переиздание своей книги, впервые увидевшей свет тридцать шесть лет назад, в 1928 г., он обязан объяснить перед читателем. Инертность мысли и завышенная самооценка здесь ни при чем — верность старому тексту должна отвечать сути изложенного в нем. Конечно, форму, в которую оно облечено, нельзя представлять себе канонизированной, но по существу речь здесь идет о логической взаимосвязи. Если она сохраняет свою правильность, то отпадает необходимость и в корректуре, даже если первоначальная редакция текста отвечает уровню исследований, соразмерных еще его времени, а взгляды автора на некоторые вопросы к настоящему времени успели претерпеть изменения. Едва ли у нас есть основания для внесения изменений — у «Ступеней органического» не было серьезных критиков.

Этому есть несколько объяснений. В тот же год, что и наша книга, вышла работа Шелера «Положение человека в космосе» — сжатый очерк его уже объявленной несколько лет назад и с естественным нетерпением ожидаемой антропологической концепции⁶. Изложенная первоначально в форме доклада в дармштадтской Школе мудрости, она благодаря своей краткости и удачной интерпретации психологических и биологических фактов сразу же обрела широкую популярность. Кажется, что могло быть проще, чем увидеть в громоздком труде неизвестного автора воспроизведение мыслей Шелера, тем более, что при беглом взгляде в ней повторялась та же модель ступеней. Правда, Т. Литт, Т. Херинг и особенно Н. Гартман очень скоро и настойчиво попытались предостеречь от подобных опрометчивых подозрений, но *aliquid haeret* (что-то застопорилось), и с самого начала наши «Ступени органического» оставались в тени работ Шелера как основоположника философской антропологии.

Конечно, пяти лет, еще остававшихся до ликвидации в 1933 г. всяких возможностей для дискуссий, могло бы хватить для пересмотра мнения о книге, пусть даже и сложной для восприятия. Но если и в эти годы не был утрачен хоть какой-то интерес к философской антропологии, все же они полностью стоят под знаком имен Хайдеггера и Ясперса. Открытое тогда понятие экзистенции казалось ключом к разрешению тех проблем, которые не могли быть освоены науками о человеке, понесшими особенно чувствитель-

ные потери в результате отрыва методологии естественных наук от гуманитарных (речь идет как о психологии и психопатологии, так и о нагруженных психосоматическими проблемами отраслях медицины внутренних органов, об этнологии, первобытной истории и истории происхождения человека). Тем самым надеялись решить также и судьбы философской антропологии.

Так представлялось в то время. Периодически возникавшие в той или иной науке сомнения в ключевом положении понятия экзистенции тогдашний философский авангард отвергал, ссылаясь на вторичный характер такого рода озабоченности. Скорее более насущным и в строгом смысле слова первичным он считал устранение некоторых исторически возникших трудностей, будто бы берущих свое начало еще в античной традиции с характерной для нее онтологизацией человеческой сущности, *чему содействовали науки о человеке*. Правильно понятая философская антропология должна была совершить прорыв в научном горизонте (в рамках которого развивались сложившиеся дисциплины) в направлении постижения основ бытия — и уже неважно, в хайдеггеровском или ясперсовском смысле.

Подобного рода соображения тяготели в 1927-1928 гг. над интересом к антропологии и затрудняли восприятие наших «Ступеней органического». Но наибольшим препятствием была сама книга. В самом деле, кто мог тогда позволить себе философское истолкование биологического материала? Философы у нас — я имею в виду образованных философов — редко связывают себя с естествознанием. Если таковые и появляются, то это, как правило, физики-теоретики, занятые теоретико-познавательными проблемами в квантовой физике. Ботаники и зоологи — в основной массе люди скромных притязаний, уже потому скорее склонны к наблюдению и не столь изощренны в понятийных изысках, как первые, что имеют дело с осязаемыми объектами, реальность которых не вызывает у них сомнений. Философия органического? Времена Дриша прошли безвозвратно: проблемы витализма потеряли актуальность, мысль о возможности продуцировать в пробирке процессы развития живого утратила свою пугающую привлекательность. Биохимия и теоретическая химия уже давно привычно рассматривались как инструменты генетики и вирусологии. А если в теории филогенеза, а также в особенности в антропологии, еще и оставалось пространство для умозрительных построений, то и там неодарвинизм заявлял о себе очень осторожно; этот тон был повсеместно господствующим и на праздновании столетнего юбилея дарвинизма. Феномены регуляции, самоуправления и памяти, в прошлом сохранявшие тайну живой субстанции, в свете кибернетики перестали быть чем-то исключительным. Может быть, это случилось слишком скоро, но очень уж заманчивы и к тому же плодотворны аналогии на базе электронных моделей.

Учитывая описанные тенденции в биологических исследованиях, книга под названием «Ступени органического» вызывала подозрение в анахронизме. «Ступени»? Видимо, автор книги противник эволюционной концепции, а скорее всего, даже поборник идеалистической морфологии. Не отзываются ли «Ступени» иерархией форм — растение, животное, человек, — образец которой мы находим уже у Аристотеля?

Как мы уже отмечали, Шелер в своем очерке вдохнул новую жизнь в эту модель ступеней. Все, кто знаком с многочисленными трудами этого выдающегося человека, наверное, согласятся, что завершение упомя-

нутого произведения в форме систематического исследования должно было по праву венчать труд всей его жизни, начиная с исследований о чувстве симпатии⁷ и изысканий в сфере материальной этики ценностей⁸, особенно второй ее части, и заканчивая его последней работой «Формы знания и общество»⁹. Человек как источник всех актов становится в них объектом анализа и системой координат, то есть они избегают крайних выводов гуссерлевской концепции, которая, редуцируя в соответствии с посылками феноменологической методологии реальность человека к сознанию, превращает сознание в горизонт трансцендентального конституирования любого возможного феномена, в том числе и человека, и тем самым вновь склоняется к трансцендентально-идеалистической установке. Шелер, феноменолог первой волны, как и ученики Т.Липпса, не разделял поворота позднего Гуссерля к идеализму, оставаясь при убеждении, что в этом случае Гуссерль скорее всего отказывался от провозглашенного им примата сознания и чистого Его (Я). Рассматриваемые под этим углом зрения собственные достижения Шелера — открытие когнитивной значимости эмоциональных актов, акцентирование специфической априорности эмоциональных начал в духе паскалевской *logique du coeur* (логики сердца) — имеют особое значение для развития антропологической мысли: они определяют ее размах и конкретную форму выражения. В них обретают свое тематическое пространство понятия телесности и окружения, любви и ненависти, покаяния и возрождения. Вполне уместным выглядит в этом случае и сделанное Шелеру посвящение, которым сопровождал свою книгу о Канте¹⁰ Хайдеггер (оно могло быть предпослано и его «Бытию и времени»): ведь Шелер разорвал когнитивный круг, и если даже он и не указал Хайдеггеру путь к его фундаментальной онтологии и не наметил подходы к ней, то, тем не менее, он открыл тот регион исследования, в котором только и возможен поиск этих подходов. То обстоятельство, что Хайдеггер в то же время предостерегал от превратного толкования своего проекта как некоторой философской антропологии, нельзя ставить ему в упрек, поскольку анализ способов человеческого бытия является для него лишь средством.

В 1927 г. вышла книга «Бытие и время». Сила и плотность мысли, неповторимое своеобразие и мрачная тональность языка, безошибочное чутье в тематических построениях сразу же покоряли. Свойственные гуссерлевской школе методическая строгость и скрупулезность описания были с виртуозным мастерством подчинены здесь фундаментальной проблеме, *решить* которую не смог бы и сам основатель школы, даже *приблизившись* к вопросу об основах трансцендентальной философии. Речь шла о проблеме историчности. Как тогда казалось, Хайдеггер одним ударом пробил брешь в устоявшихся идеалистических построениях неокантианского и феноменологического созерцающего сознания, платонизирующего исследования сущностей по образцу Шелера и исторического релятивизма в духе Дильтея. На первый взгляд, интерес к объекту и обновление онтологии, завоеванные ранней феноменологией и Николаем Гартманом в противовес старой идеалистической традиции, были подтверждены и одновременно превзойдены открытием экзистенции, или *Dasein* (человека).

Во всяком случае, таким было первое профессиональное впечатление. Симптоматичным и настораживающим для такого мыслителя, как Шелер, да и для более широких кругов читающей публики, было то, что идеи Хайдеггера начали вызывать усиливающийся резонанс. Методический атеизм, вдохновляющий эту деструктивную работу, не останавливающуюся ни перед какими концептуальными твердынями западной духовной традиции, говорил потрясенному войной поколению больше, чем шелеровский теизм в его пестром одеянии мысли. Здесь, возможно, открывался мир — там экзистенциальная нужда. Здесь устанавливались трансцендентные опоры — там единственный человек оставался в своем одиночестве. Здесь нормы и ценности — там чистая решимость перед лицом смерти, конечности и выбора самого себя.

Анализ специфически человеческого способа «быть» не был в этом случае самоцелью. При всех оговорках его можно было бы рассматривать как определенную форму философской антропологии. Но он выдавал себя за процедуру поиска смысла бытия, за метод фундаментальной онтологии. *Смысл бытия* (Sinn vom Sein) можно понимать, причем не обязательно ошибочно, и как *смысл бытия* (Sinn des Seins), притязая, таким образом, ни больше и ни меньше как на толкование мира в духе Шопенгауэра. О таком понимании, однако, речь не шла. Его исключало онтологическое различие бытия и сущего. Речь шла скорее о том, что выражается в предикате «есть» в его исконном значении. В намерение Хайдеггера входило выявление этого значения путем развертывания временной структуры экзистенции, когда в способах ее овременения эксплицируется ее конечность. И все же экзистенциальный анализ нельзя рассматривать исключительно только как инструмент фундаментальной онтологии — ведь по Хайдеггеру бытие человека, его сущность (Essenz), или природа, определяются только его исторически изменяющимся отношением к бытию как таковому. В этом он солидаризируется с ранней статьей Шелера 1911 г. «К идее человека»¹¹, где Шелер вслед за Ницше определяет человека как переход и просто как образ трансценденции. Биологические различия не имеют никакого значения. Между Эдисоном как идеальным типом *Ното faber* (человека производящего) и шимпанзе — разница только в степени. По природе еще не существует человека; он становится таковым только в своем отношении к Богу. Теоморфизму человека в шелеровском смысле соответствует его онтоморфизм в понимании Хайдеггера.

В своем очерке 1928 г. Шелер смягчает тон этих тезисов как не соответствующий больше его религиозным убеждениям, в то же время полностью не отказываясь от них. В характеристике различных жизненных форм на основе структур влечения — начиная с экстатического чувственного порыва у растений и вплоть до духа, нуждающегося в витальных силах, но способного выполнять по отношению к ним лишь функцию шлюза, — он, как ему кажется, находит способ отличить человека от животного без обращения к Богу. Специфику духовности как монополии человека Шелер видит в сочетании освобожденного влечения и порыва со способностью к предметному постижению, то есть с открытостью миру. Она выражается в вытеснении влечений и способности сказать «нет» (Nein-Sagen-Können). Возможно, своеобразие телесной конституции гоминидов

играет здесь вспомогательную роль (прямохождение, высвобождение рук, церебрализация), и не оно является решающим. Почему же в таком случае также и тело птицы — при допущении, что в нем обитает дух, — не могло бы рассматриваться как поле проявления вытесненных влечений и открытости миру?

Шелер не смог исполнить свой программный замысел*. С тем большей настойчивостью в академических кругах стало внедряться убеждение, что «Ступени» представляют собой духовное завещание Шелера. Разве их автор, как и Шелер, не жил в Кёльне и не является его учеником? Нет, при всей близости к Шелеру, учеником его он не был. Ведь он попытался сделать то, что ужасало Шелера и шло вразрез с его образом мыслей, — взглянуть на структуру ступеней органического мира с единой точки зрения, ставя перед собой цель отыскать и испытать единую тенденцию, которая могла бы раскрыть специфические характеристики жизнедеятельности одушевленного тела, избегая как раз таких исторически нагруженных определенностей, как чувства, порыв, влечение и дух. Эти характеристики не могли быть описаны с помощью понятийного инструментария естествознания и психологии, которым Шелер, оставаясь в русле панпсихизма, да еще поддавшись чарам фрейдизма, любил блеснуть¹².

Эти изыяны концепции незаметны философски невышколенному уму, принимающему намерения за действия. И многие в то время увлеклись синтетическим проектом Шелера, не замечая того обстоятельства, что признание его репрезентативности в рамках задач философской антропологии сделало бы его слишком легкой добычей для философской критики. Лёвит, прошедший в свое время хайдеггеровскую школу, непредвзято свидетельствует именно об этом, обращаясь в данном случае не только к очерку Шелера, но не в последнюю очередь и к моим «Ступеням»: «Подходы к философской антропологии были предвосхищены Хайдеггером в его онтологической аналитике бытия (Dasein). Под влиянием утверждения, что существующее Dasein имеет преимущественные отличия от простого наличного и сподручного бытия, сложилась видимость, будто у человека рождение, жизнь и смерть могут быть редуцированы к «заброшенности», «экзистированию» и к «бытию к концу». Подобным же образом и мир превратился в «экзистенциал»... Живой мир, ценой огромных жертв вновь открытый Ницше, ...как и человек в его плоти и крови, вновь были утрачены в экзистенциализме». Отрывая человека от естественной связи с миром в его зачатии, рождении и смерти, невозможно понять, чем может стать человек и как он расположен к миру. «Бесплотное и бесполое «человеческое Dasein» не может быть чем-то изначальным...»¹³.

Без сомнения, перед Хайдеггером оставался в этом случае путь возвращения к методическому смыслу его экзистенциального анализа. Он мог пренебречь физическими условиями «экзистенции», когда, исходя из экзистенции, хотел выявить смысл «бытия». Это пренебрежение становится, однако, роковым — а здесь, как оказывается, и зарыта собака, — когда оно оправдывается и утверждается тезисом о том, что спо-

* Шелер скоропостижно скончался в 1928 г.

соб бытия жизни, телесной жизни, постижим только частным образом, исходя из экзистирующего Dasein. В этом тезисе оживает излюбленная еще со времен немецкого идеализма тема философской интраверсии — в «собственном» (Jemeinigkeit) конституируемой экзистенции вновь исполняется завет Августина: не стремись вовне, внутри человека обитает истина. Коперниканский поворот Канта к сознанию как горизонту конституирования предметов, заново осмысленный Гуссерлем применительно ко всей сфере возможной интенциональности, получил новый импульс в тезисе о методологическом примате экзистенции.

Экзистенция проявляет одну из возможностей человека: возможность принять себя всерьез. В моральном смысле это означает достижение той точки, в которой человек собирает себя воедино и становится самостью, самым собой. Эта возможность, по Хайдеггеру, соответствует конечности, человеческой конечности. То, что человек может обнаруживать ее, уже само по себе представляется чем-то странным, но вопрос заключается в том, каким образом это происходит. Хайдеггер рассматривает настроенность, заботу, страх как выражение определенных стадий этого процесса. Но имеет ли это положение только методический смысл, или же оно должно обнаруживать привязанность экзистенции к чему-то иному, от чего она хоть и отличается, но тем не менее оказывается зависимой? Что скрывается, например, за настроенностью и страхом? Конечно же, нечто живое, которое при анализе экзистенции принимается в расчет только в той мере, в какой указанные модусы его остающейся в тени жизненности обретают смысл, открывающий конечность человеческого бытия.

Психолог или психиатр не видят здесь особых сложностей, поскольку они изначально имеют дело с личностями, обладающими темпераментом, характером и телесными свойствами, и не смущаются их эмпирическим происхождением. Этим самым, однако, только выносятся за скобки подлинная проблема, а именно — не является ли, на самом деле, «экзистенция» не только способной отличаться от «жизни», но и отрываться от нее, и насколько экзистенция фундирована в жизни? Лёвит в цитированном выше отрывке указывает на свою работу «Феноменологическая онтология и протестантская теология»¹⁴, где, по его словам, впервые делается попытка поставить вопрос об отрыве экзистенции от жизни.

Пусть даже «Ступени» и не удостоились внимания сторонников Хайдеггера — такая поддержка единомышленника могла бы в то время весьма способствовать адекватному пониманию нашей работы, даже при допущении незыблемости тезиса о постижимости способа бытия жизни исключительно частным образом, исходя из экзистирующего бытия. В конце концов, метод не должен торжествовать над сутью дела. Стоит только убедиться в невозможности свободно парящего экзистенциального измерения, как сразу же возникает вопрос о необходимости его обоснования. Что же оно из себя представляет и каковы его возможности? Насколько глубока его связь с телом? Вполне законный вопрос, поскольку быть настроенным и испытывать страх может лишь телесное существо. Ангелам страх не присущ, а настроению и страху подвержены даже животные.

Аналитика свободно парящей экзистенции не знает препятствий в виде каких-либо фактов биологического порядка, и в решении собственных задач ее нимало не заботит поднятый Лёвитом вопрос об отчуждаемости или

неотчуждаемости экзистенции от жизни. Поэтому никакой путь не ведет от Хайдеггера к философской антропологии — ни до «поворота», ни после*.

Противоположным образом обстоит дело в области антропологических исследований: соматическая антропология и палеонтология человека, прото- и предистория обращаются к проблеме определения своеобразия человеческого, разработка которой не может считаться удовлетворительной вследствие того, что она в лучшем случае удачно соотносит между собой биологические и культурные реальности при отсутствии представления об общей для них основе. Здесь недостает всеохватывающего измерения. Исследовательская программа может позволить себе отказаться от постановки такого вопроса и исключить из рассмотрения или вынести за скобки, например, психофизическую проблему. Но сама проблема остается, и кто же должен взяться за нее, как не философия? Факты истории развития жизни на Земле побуждают к принятию идеи исторического развития интеллекта и сознания, которая не может оцениваться по масштабам человеческого интеллекта и человеческого сознания, на чем неосмотрительно настаивал наивный эволюционизм, полагавший, что на человеке эволюция не только завершилась, но и исполнилась, как будто человек являлся ее целью и назначением. Упразднение антропоморфных аналогий является заслугой Иксюля и современной теории поведения. Раскрытие образа поведения животного и его в мире-бытия становится предпосылкой для понимания человеческого поведения. Арнольд Гелен впервые в 1940 г. с замечательным мастерством набросал биологическую модель поведения человека¹⁵, стимулом для создания которой наряду с часто повторяемой им идеей Гердера об ущербном существе послужили, по его словам, доктрины анатома Болка, биологов Портмана и К.Лоренца, а также З.Фрейда и прежде всего Шелера. Хотя объясняющая сила этой модели была ограниченной, философской антропологии не следовало бы уклоняться от ее испытания.

Мысль о перенесении на поведение человека биологических начал кажется привлекательной, тем более, когда «на вопрос о том, как в конце концов в метафизическом смысле соотносятся тело и душа, или тело, душа и дух... несмотря на многовековую мыслительную работу, так и не найдено ответа. Отсюда появляется стремление устранить всякую подобную постановку вопроса и любые понятийные образования, ведущие к дуализму этих начал... Но нельзя ли найти... какой-либо аспект ключевой темы, который вообще исключал бы появление проблемы взаимоотношения души и тела? Если же мы захотим, чтобы она обладала также и тем преимуществом, что позволила бы отгородиться не только от дуализма, но и вообще от всех метафизических, то есть неразрешимых вопросов, то тогда она должна стать объектом естественнонаучного подхода. В качестве подобной темы предлагается действие, то есть взгляд на человека как на в первичном смысле действующее существо, причем при первом приближении “действием” должна называться деятельность, направленная на преобразование природы в соответствии с целями человека»¹⁶.

Такая постановка вопроса не была исключительной заслугой Гелена — тема деятельности является ключевой для американского прагматизма еще со времен Джеймса и Шиллера. Ее определяющее значение было

* Речь идет о «повороте» в философских установках Хайдеггера в 30-х годах.

вновь подтверждено в работе Дьюи «Природа человека и его поведение» (1922)¹⁷. В немецкой социологии категория социального действия выросла и у Макса Вебера до определяющего понятия при анализе социальной действительности — не в последнюю очередь благодаря тем преимуществам, которые она предоставляла, позволяя связать эту закрепившуюся в институтах действительность с мотивами действующего субъекта (субъективно претворенным смыслом) и тем самым сделать социальные события объяснимыми.

Во всяком случае, в аспекте действия удастся избежать рокового расщепления человеческого бытия на сферы телесного и нетелесного. Однако остается вопрос, не является ли это всего лишь способом обойти проблему и в какой-то мере вывести ее из сферы анализа. Тот, кто подобно Гелену хочет быть эмпириком, имеет на это право. Основные положения его концепции известны: они концентрируются вокруг идеи возмещения, которую Гердер выразил в ключевом понятии «ущербное существо». Искусно скомбинировав представления Клаача об архаических признаках и относительной неспециализированности телесной конституции человека, Болка о замедлении и фетализации (состоянии зародыша), Портмана о внеутробном созревании, Шелера об ослаблении инстинкта, избыточных влечениях, превышении порога раздражимости и открытости миру, он подвел их под образ живого существа, к которому, во всяком случае, не столько приложимы слова Гердера об «инвалиде своих высших сил», сколько, скорее, данная мной характеристика его как соратника своих низших сил. Ибо вид homo спроецирован исключительно на его деятельные возможности. Выделение опорной ноги и руки, приспособленной для хватания, уменьшение волосяного покрова, беззащитность новорожденных, удлинение сроков полового созревания, отсутствие специфических инстинктов, язык или институционализация — все это в совокупности характеризует неповторимые витальные устои организма, ориентированного на деятельность (и неважно, принуждаемого к ней или освобожденного для нее). Для представления о системной взаимосвязи его признаков вопрос о механизме его эволюции значения не имеет.

По самому своему определению организм всегда является системой, то есть ансамблем взаимосвязанных функций, и заслуживает уважения попытка перенести идею функциональной системы, столь близкой для физиолога, также и на человека, как на существо, приспособленное к специфической деятельности, и, очевидно, способное к ней именно в той мере, в какой она соразмерна его телу и определена уровнем развития этого тела. Нельзя сказать, что до Гелена не делались попытки взглянуть на вещи подобным образом — достаточно вспомнить книгу Пауля Альсберга «Загадка человечества», в которой мысль о существенной значимости процесса нейтрализации телесных органов (у Гелена это выражено понятием разгрузки) стала уже лейтмотивом всего его проекта («принцип эволюции внетелесного приспособления»)¹⁸. В ней изобретение орудий труда и появление языка непосредственно примыкают друг к другу, но действие языка как инструмента заключает в самом себе и нечто особенное: активность речи ничего не изменяет в вещах, о которых она высказывается. Благодаря изобразительной функции слова конституируется не-

кий промежуточный мир, обладающий, я бы сказал, институциональными свойствами, объективная система «значений» нормативного порядка, чей разгрузочный эффект — и это снова ставит границы рассмотрению — оборачивается новой нагрузкой на другом уровне.

Не надо понимать эти слова в качестве упрека, но только взгляд на язык как на действие лишен перспективы. Всякая разгрузка за счет экономии телесных усилий сопровождается приростом напряжения вследствие возрастания роли не прямых, зависимых от языка, форм поведения. Что и от чего в данном случае освобождается? Всякий, кто находит взаимопонимание с другими, опираясь на средства языка, пользуется преимуществами взаимозначимых перспектив: при всей своей обособленности от другого он является его частью. Но это, однако, требует усилий для осуществления точной артикуляции, которая — во избежание постоянной опасности неадекватного понимания — в свою очередь утрирует в сфере внешнего выражения языковые возможности и превращает говорящего в языкового актера. Акт внешнего выражения обостряет внутреннюю жизнь и возможен только на ее основе, за счет углубления и замыкания действующего субъекта «в себе». Очевидный ущерб от не прямой, словесной коммуникации не возмещается ее преимуществами.

Словесная коммуникация возможна лишь у живого существа с высокопластичной моторикой, которая, в отличие от моторики животного, реализуется вне устойчивого русла унаследованных структур, соответствующих, в свою очередь, определенным инстинктам. Освобождение от инстинкта на основе всесторонней редукции инстинктов, замещение унаследованной, по выражению зоолога О.Шторха, моторики приобретенной моторикой и речь — все это складывается в общий образ так называемого мирооткрытого существа. Однако редукция инстинктов и высвобождение моторики имеют свои пределы. Еще сохраняются остаточные инстинкты, рудименты родовой истории человека, активизирующиеся при определенных обстоятельствах: при мимическом поведении, восприятии форм, присущих противоположному полу, и при выявлении некоторых элементарных «пусковых» качеств четкости, симметричности и ясности, ускользающих от привычного взгляда на вещи. От всех этих «пусковых» качеств (*Auslöserqualitäten*) (термин, введенный К.Лоренцом) исходит загадочное обаяние — возможность непосредственного постижения смысла простейшего мимического жеста, зачарованность эротическими и поражающими взгляд явлениями.

При наличии такого понятийного аппарата человеческое поведение предстает как объект, доступный наблюдению. Поворот к внутреннему, а точнее говоря, открытие внутреннего мира связано не только с языком: отпочкование структуры побуждений в процессе высвобождения моторики переводит языковую коммуникацию в план чувственной реакции. Благодаря последней «возникает брешь, разрыв между актуальным возбуждением и отсроченным от него действием, в который внедряется сознание»¹⁹. Если мы проецируем данное положение вещей на недифференцированный характер влечений, равнозначный, в свою очередь, факту редукции инстинктов и соответствующий наличию избыточных побуждений, перед нами непосредственно откроется цельная внутренняя жизнь, регулируемая не только мозговыми центрами, но также и структурами по-

буждения, уходящими в вегетативные глубины бессознательного. В таком случае оправдывается концепция Фрейда, поскольку панэротизм, вместе с упразднением дифференцированного характера влечений, ориентированных первоначально на специфические органы, оказывается в механизме человеческих побуждений свойством приобретенным. Более того: нам также необходимо будет всерьез отнестись к духовному потенциалу внеязыковой сферы, поскольку отпочкование побуждений от преформированной моторики означает ослабление биологической однозначности поведения, что должно приводить к его полной эмансипации от утилитарных установок, в частности, к размыванию и формализации пусковых схем в восприятии, к выделению чистых качеств явления²⁰. Другими словами, благодаря присущей ему открытой структуре побуждений и благодаря, в свою очередь, адекватному ей языку, человек эмансипируется от биологической однозначности поведения, безраздельно господствующей в животном мире, в пользу биологической многозначности. Ему не подходит прагматический наряд, шитый по меркам бихевиоризма. Человеческое поведение нельзя втиснуть в какую-то одну схему — ни в схему цепных рефлексов, но также и ни в схему целенаправленного действия. Именно эта, открытая самим Геленом, пусть даже с опорой на прагматическую точку зрения, эмансипация человеческого поведения от биологически однозначно мотивированных действий как раз и позволяет антропологии отказаться от этой, рекомендуемой Геленом, точки зрения. Не беда — в конце концов, такова судьба любой рабочей модели, или “ключевой темы”. Это говорит не о непоследовательности Гелена, но лишь о том, что он довел свой тезис до границ его применимости.

Но для эмпирика и негативный результат оказывается хорошим результатом, даже если он достигнут окольными путями — с опорой на *ad hoc* гипотезы и скрытую информацию. Человеческое поведение во всей полноте своих возможностей нельзя понять, опираясь на один его частный аспект, что убедительно доказала работа Бюйтендийка «Общая теория человеческого поведения и движения»²¹. Такие специфические феномены, как, например, смех и плач, которыми я занимался, выступают в поведении как пограничные реакции, или, точнее говоря, как реакции на те границы, в которые вписаны человеческие поступки, обусловленные присущей им целесообразностью и языком. В самих по себе названных феноменах манифестирована способность вовлекать в свойственный нам тип деятельности нечто в строгом смысле ему несоразмерное за счет отказа от привычных форм регулируемого поведения. В этом проявляется та основная черта человеческого бытия, которая в «Ступенях» охарактеризована мною (пусть и без специального обращения к смеху и плачу, но в расчете на целый ряд иных, подобных им характерных черт человеческого бытия) как эксцентрическая позициональность. Именно с помощью данного понятия можно избежать тех крайностей и преувеличений, в какие впадает, к примеру, глубинная психология, когда она возлагает на структуры влечения исключительную ответственность за специфически человеческие формы выражения, а не только (с чем можно было бы согласиться) за патологические отклонения от них.

Представление о способе существования человека как природного существа и продукта развития природы может быть получено только по кон-

трасту со способами существования других известных нам природных видов. Но для этого нам необходима некоторая руководящая идея, выраженная мной в понятии позициональности, аккумулирующем в себе те фундаментальные признаки, по которым наделенные жизнью существа отличаются от лишенных жизни. При всей его наглядности, свойство позициональности вполне удовлетворяет требованиям различения форм растительной, животной и человеческой жизни как некоторых переменных без обращения к психологическим категориям. Но и само понятие позициональности не является умозрительной конструкцией, а заимствовано нами из наглядных структур так называемых объектов нашего восприятия. Ограниченность его возможностей становится ощутимой сразу же, как только мы зададимся вопросом, по каким наглядным признакам тот или иной наблюдаемый нами объект можно было бы признать наделенным жизнью. Не все, что производит впечатление живого, должно быть и «в действительности» таковым, даже по меркам common sense (здравого смысла), не говоря уже о критериях биологической науки. Опора на наглядность при определении признаков органического не исключает ошибок. Это, однако, не освобождает нас от необходимости — и я бы сказал, не обесценивает наши попытки, — принять этот метод всерьез. В обычной практике натуралист или биолог могут не задумываться над определением признаков жизненности, но его нельзя избежать в тех случаях, когда (как это, например, встречается в биохимии) некоторая проблема принимает обостренно альтернативную форму: отвечает ли известное нам соединение в своем поведении критериям жизненности и насколько, или же оно полностью выпадает из их рамок? В конце концов, нам нужно знать, о чем идет речь, когда мы пользуемся терминами «жизнь», «живой», «наделенный жизнью». Тот факт, что они используются нами метафорически и восходят к исторически сложившимся понятиям, имеющим религиозные и метафизические коннотации, и что те их значения, которые определены кругом органического, во всяком случае не могут быть приоритетными по сравнению с любыми иными, ничего не меняет в насущной проблеме выяснения связанного с ними положения вещей. Никак не влияет на это и такое известное историкам науки обстоятельство, что взгляд на число признаков, определяющих наделенное жизнью существо, на их самодостаточность и значимость многократно изменялся с течением времени и будет еще претерпевать изменения под влиянием научного исследования.

Само исследование остается в этом случае строго в рамках внешне-го наблюдения, на котором строится деятельность биолога и специалиста по поведению. Везде, где оно открыто прибегает к теоретическим положениям естествознания или наук о духе (как, в частности, в последней главе), эти положения используются лишь в качестве примера. Нигде мы не найдем обращения к ним для подтверждения логики собственной мысли. Как утверждается на стр. 110 сл.*: «Мы настаиваем на раскрытии сущностных признаков органического и вместо традиционного, чисто индуктивного перечисления этих признаков делаем по крайней мере попытку их строгого обоснования. Нашей задачей является создание

* Здесь и далее указаны стр. наст. издания.

априорной теории сущностных признаков органического», или, пользуясь в данном случае выражением Гельмгольца, теории органических модальностей. Априорная данная теория может быть названа лишь в том смысле, что она выявляет условия, при которых только и могут складываться определенные обстоятельства нашего опыта. Таким образом, априорной она оказывается не по своему исходному пункту, как если бы она претендовала на построение дедуктивной системы из чистых понятий и прилагаемых к ним аксиом, а в силу используемого ею метода регрессии, когда для каждого факта отыскиваются внутренние условия, при которых он становится возможным.

Какой же факт лежит в основании теории органических модальностей? Ответ здесь может быть один: факт полагания границы и обеспечения ею автономии физического тела, рассматриваемого как живое. Этот признак, присущий любому организму, на какой бы ступени организации он не находился, должен считаться тем минимальным условием, при котором можно говорить о наличии жизни. Таким образом, тезис о минимальном условии жизненности как гипотеза лежит в основании всей логики книги. При этом следует строго придерживаться такого взгляда на термин «полагание границ физического тела», при котором он понимается не как производное от какого-либо понятия, а в его непосредственно визуальной и тактильной данности. Окантовка и придание контура лишь косвенно указывают на подразумеваемую реальность, не совпадая с ней. Окантовка, контур могут быть нарисованы, в то время как смысл ограничения мы понимаем, но графически изобразить не можем. Те процессы, на которых основана реальность полагания границы, и которые как силы сцепления, химического соединения и т.д. определяются физическими и химическими закономерностями, не должны приниматься нами во внимание при логическом анализе рассматриваемого термина.

Смысловая тяжесть падает на отношение очерченного границей тела к его границе. В данном случае речь может идти о двух возможностях. Первая — когда граница составляет только виртуальный промежуток между телом и примыкающей к нему средой. Как бы отчетливо в этом случае ни выступал контур тела, оно не имеет границы или обладает ею только в поверхностном смысле, то есть поскольку оно где-то завершается и подходит к концу. Или же, во втором случае, граница действительно принадлежит телу, тело развернуто против граничащей с ним среды и обращено к ней, и неважно, насколько резко очерчен контур тела, например, мембранами или другими образующими поверхность структурами. Тогда граница уже не будет представляться виртуальным промежутком, а станет собственным качеством тела, входящим в его состав (стр. 108 сл.). «Если нам удастся на основе представленного на схеме II подхода раскрыть те фундаментальные функции, наличие которых в наделенных жизнью телах становится значимым в качестве характеризующего их специфический статус», то у нас не будет сомнений в реальном отличии схемы I от схемы II, несмотря на то, что оно не имеет самодовлеющего значения, а может быть обнаружено только по своим последствиям, значимым для структуры определенных явлений. Если мы, основываясь на таком подходе, сможем выявить признаки, характерные

для наделенного жизнью существа, то «тем самым идея, выраженная на схеме II, будет служить фундаментом и принципом для конститутивных признаков органической природы. Тогда схема II будет представлять основания (но не причины) явлений жизни» (стр. 109 сл.).

Побудительным мотивом этих рассуждений послужил для меня спор о витализме, где столкнулись две точки зрения: представление Дриша об органической целостности как неподвластной механическому разложению, и взгляд В.Кёлера, согласно которому целое есть гештальт и как таковое доступно «механическому» анализу. Всякая целостность и гештальт совпадают в том, что каждое оказывается больше суммы своих частей. Вопрос был поставлен следующим образом: «Не является ли тело, которому присуще свойство жизненности, с учетом этого свойства сверхсуммативной структурой только потому, что характерные для него свойства и проявления не могут слагаться из подобных же свойств и проявлений его частей?» (Кёлер); или: «Не основано ли превосходство жизненного на том, что оно в своем устроении выходит за границы образа?» (Дриш). Если мы откажемся от отождествления целостности и образа, то, конечно, Кёлер уступит в споре о витализме; но вопрос, прав ли будет в этом случае Дриш, остается пока еще открытым (см. стр. 107).

Он не будет прав потому, что изложенная выше альтернатива не очерчивает всей проблемы. Тогда и спор будет разрешен не в пользу механицизма, в жертву которому пришлось бы принести автономию любого живого существа, а совсем иным образом. В методическом смысле мы не видим непреодолимых преград для физико-химического анализа феноменов жизни, и только слишком узкая трактовка понятия «машина» вынудила Дриша отказаться от правил игры, характерных для методики точного анализа, и искать убежища в факторах неэнергетического порядка. Введение им понятия энтелехии как природной реальности, принципиально неподвластной какому-либо измерению, является свидетельством вынужденного обращения исследователя к иллюзорному решению проблемы, противоречием в себе. Но ведь научный поиск на этом не прекратился: уже открытие Шпеманом регуляторов зародышевого развития представляло собой решающий шаг, выводящий за пределы концепции Дриша, не говоря уже о значительных результатах в генном анализе и в исследованиях вирусов, достигнутых с помощью биохимии. Для методики точного анализа сведение существенных признаков жизни к закономерностям неорганической материи является, таким образом, только вопросом времени.

Но такое сведение оказывается лишь оперативным решением проблемы признаков органического, этим не раскрывается характер их внешнего проявления. Ведь они представляют собой феномены, качественная определенность которых, несмотря на ее однозначную зависимость от количественно определяемых структур химического и физического порядка, как явление оказывается нередуцируемой ни к чему иному. Нам известны подобные соответствия и в неорганической сфере. Некоторое цветное качество определяется соответствующей ему длиной световой волны, но рассматриваемое само по себе, оно всего лишь соотносится с ней, даже если это качество через посредство активной сетчатки и нервных окончаний представляется созерцающему субъекту как определенный цвет. Мо-

дальности живого и являются такими качествами, происхождение которых может быть лишь в той мере истолковано аналитически, а потому и операционально, в какой это возможно в отношении качеств. Теория органических модальностей, которая, не занимаясь проблемой их происхождения, задается вопросом об их месте в логической структуре феномена живого и их значения в его конструировании, осуществима лишь в аксиоматике органического (ее не следует путать с аксиоматикой биологии, у которой первая, тем не менее, может многому поучиться). Здесь, впрочем, я отсылаю читателя к третьей главе нашего труда. После знакомства с развернутым обоснованием понятия позициональности (гл. 4) он сможет полнее оценить необходимость такого подробного разъяснения самостоятельности “жизни” как феномена для постановки фундаментального вопроса антропологии.

Жизненность есть проявляющееся вовне качество определенных телесных вещей, их строения, их поведения в определенной среде, окружении, по отношению, скажем, к «миру». Некоторые из этих «существенных» черт могут в них наблюдаться, но при этом — только симулировать одушевленность. Чтобы говорить об жизненности в полном смысле слова, необходимо наличие определенной совокупности подобных признаков, относительно которой в общем едины все, — как на уровне здравого смысла, так и в научной теории. При этом, однако, некоторые примеры доставляют хлопоты и ученым, как, например, в случае с вирусами. С чем мы имеем дело — с промежуточными формами или с паразитическими молекулами, с псевдоформами, праформами или с подлинными формами жизни? Одно несомненно: чем более отчетливо и однозначно, посредством относительно устойчивой формы, выражается обособленность и самостоятельность телесной вещи, тем скорее мы склоняемся к тому, чтобы считать ее наделенной жизнью. Наличие формы как проявления границы является существенным свидетельством жизненности. Потому и возрастает значение внешнего облика организма в соответствии с усложнением организации от простейших до высших животных. Жизненность не просто обнаруживается в своем внешнем выражении — последнее становится для организма его неотъемлемой частью, средством реализации его бытия. Внешний облик в функции приманки, защиты (мимикрии), как средство устрашения и знак силы включен в жизненный цикл организма, но именно в качестве внешнего выражения и представления организма его гештальт только и становится, по словам А.Портмана, «действительно явлением». «Самопроявление нужно рассматривать как одно из фундаментальных свойств живого, равное по своей значимости стремлению к самосохранению и сохранению вида»²². И, поддерживая мою идею границы, А.Портман добавляет: «Пограничная поверхность, становящаяся непрозрачной, обладает большей степенью “разграничительных возможностей”, которые имеют важное значение для высших организмов. Представление, создаваемое ограничивающим предмет очертанием, оказывается в широчайшем пространстве связей, присущих более простой организации, “безадресным”, не обращенным к иным формам жизни — всего лишь ее простейшей манифестацией в световом поле. Но оно уже несет в себе все те возможности, которые на более высоких уровнях организации реализуют направленное, «адресованное» представление, — вырази-

тельную форму, значительно более бросающуюся в глаза, чем упомянутые световые образования безадресного бытия»²³.

И в заключение — редакционное примечание. Думаю, читатель с пониманием отнесется к тому, что в предисловии в новому изданию моей книги я не нахожу необходимым полемизировать с концепциями, не имеющими прямого к ней отношения. У Сартра, особенно в его ранних работах, и у Мерло-Понти обнаруживаются формулировки, настолько совпадающие с моими, что не одному мне приходит в голову мысль о том, не были ли они знакомы со “Ступенями”. Но ведь и у Гегеля я нахожу сходные со своими идеи, ссылка на которые была бы обязательной, если бы в период написания книги они были мне известны. Совпадения не всегда основаны на влиянии: в мире измышляется больше, чем способна охватить мысль.

Некоторые ссылки, исправления и дополнения я отнес в примечания. Надеюсь также, что и указатель облегчит знакомство с книгой.

Цель и предмет исследования

Натурфилософия нисколько не может препятствовать прогрессу эмпирических наук. Наоборот, каждое новое открытие она возводит к некоторым основаниям, одновременно создавая предпосылки для последующих открытий. Если же и существует категория людей, предпочитающих двигать химию силой одного ума, нежели пачкать руки, то ни Вы, ни натурфилософия как таковая за это не ответственны. Имеет ли смысл ругать математический анализ только за то, что наши мельники проектируют свои мельницы лучше, чем это может рассчитать математик?

А. фон Гумбольдт — Шеллинг, 1805 г.

У каждого времени есть свое заветное слово. Терминология восемнадцатого столетия находит свое высшее выражение в понятии прогресса, девятнадцатого — в понятии развития; наше время — в понятии жизни. И каждая эпоха обозначает в нем нечто свое: разум несет в себе смысл вневременности и всеединства; развитие — безостановочного становления и восхождения; в жизни заключено демонически-игровое и бессознательно-творческое начало. И, тем не менее, объект их стремлений — один и тот же, а собственное смысловое содержание слов оказывается для них только средством, если не сказать предлогом, для выявления той последней глубины вещей, без осознания которой все человеческие начинания остаются беспочвенными и бессмысленными.

Имеются определенные основания и для появления в ту или иную эпоху в качестве ее символа или видимого движущего мотива именно этого, а не иного понятия. Заветным это слово становится только тогда, когда эпоха находит себе в нем одновременно и оправдание, и приговор. Никогда рационалистическая идеология не воспринималась с большим энтузиазмом и вера в ее способность постигать суть вещей не была столь основательной, нежели в то время, когда еще нужно было вести борьбу за свободу, естественность и разумность, а феодальная власть в душе своей уже склонялась к этим идеям. Никогда эволюционистская идеология не была столь действенной и плодотворной для познания и практики, как в переходную эпоху второй трети девятнадцатого века, когда патриархальный жизненный уклад капитулировал перед начинающейся технизацией, индустриализацией и развитием капитализма. Великий час для идеологии жизни пробил в момент крушения утопий прогресса, усталости от цивилизации, разочарования в творческом характере социализма. То, что до этой поры виделось в конечной необратимой перспективе — развитие и прогресс всего органического бытия и мирских свершений человека — разочаровавшееся в сущности своей время начало оценивать как экспансионистскую идеологию высшей стадии капитализма. Такое пробуждение, однако, несло в себе и желание новых сновидений, новых чар.

Но чем же еще могло быть зачаровано это недоверчивое, скептическое и релятивистски настроенное время? Для веры в трансцендентные сущности высокого порядка оно стало слишком сознательным и просвещенным, для имманентных реальностей — слишком повернутым к миру и не в меру авантюрным. Человек рассматривался в обусловленности своего родового и исторического бытия. Одновременно был упразднен авторитет власти природы и истории в человеческой душе — это произошло, когда восторжествовало убеждение в том, что их законы и образы в своих основных чертах задаются исключительно творческой мощью человеческого духа.

Околдовать его могло только нечто бесспорное, лежащее по ту сторону всякой идеологии, по ту сторону Бога и государства, природы и истории, в недрах которого, наверное, и рождаются идеологии, чтобы столь же непреложно снова быть поглощенными им. Оно называется жизнью.

В этом слове воспринимает время отзвуки собственной силы, своего динамизма, азартности, демонического упоения неисповедимым будущим, но также — и своей слабости, беспочвенности и неспособности к самоотречению и жизни. С этой новой колдовской формулой, влияние которой, начиная с Ницше, все усиливается, следует себе и преследует себя время. Известная нам философия жизни родилась, первоначально ставя своей целью пленить новое поколение, подобно тому, как каждое поколение оказывается в плену образа, создаваемого современной ему философией; отныне же ее задача — привести современного человека к познанию и освободить от чар.

1. Формирование интуиционистской философии жизни в оппозиции к опыту (Бергсон-Шпенглер)

Благодаря открытиям в теории происхождения видов и теории наследования, физиологии и истории развития обнаружился новый аспект природной взаимосвязи человека и его культуры. То, что в прежние времена представлялось относительно тривиальным — факт причастности человека к животному миру — стало в силу изменения взгляда на природу задачей «объясняющего», то есть раскрывающего человеческую сущность, познания. Если, таким образом, уже нельзя было по известному рецепту квалифицировать духовное как простую надстройку над определенной разновидностью животной природы (исключительно в пользу некоторой биологической версии старого натурализма), то связь природы и духа, а также статус человека следовало определять исходя из новой перспективы.

В этом случае две единственные, как представлялось, возможности — точки зрения материалистически-эмпирической и идеалистически-априористской философии — оказались исчерпанными. Если первая потерпела крушение при интерпретации фактов сознания и смыслополагающей необходимости, не выводимых из физического мира и из чувственных впечатлений, то вторая, наоборот, оказалась несостоятельной при обращении к фактам восприятия и специфическим определенностям телесной природы.

Старая альтернатива эмпиризма — априоризма выглядела здесь следующим образом: с одной стороны, человек во всем многообразии своих телесных и духовных качеств является на Земле высшим звеном развития органичес-

кого мира. Тогда его сознание, его совесть, интеллект, формообразования его духа, а тем самым и его культура, будут результатами развития коры больших полушарий мозга, прямохождения, определенных изменений в железах внутренней секреции и т.д. При этом, конечно, остается полной загадкой, каким образом человек обретает такие качества и как его телесная природа получает духовные измерения.

С другой стороны, естественная история самого человека вкупе со всей историей организмов является, как и вся природа, продуктом конструктивного творчества человека, осуществляющегося по мерилам фундаментальных априорных форм его духа и в границах его сознания. Правда, для нас опять-таки остается загадкой, как тогда творческий дух человека оказывается в своем конкретном существовании «в» одном человеке, попадая в такого рода зависимость от своих физических свойств.

Обе эти альтернативные доктрины оперируют разными аргументами, но по одному принципу. Они полагают наличие некоторой абсолютной сферы (в одном случае физической, в другом — духовной) и, соответственно, ставят в зависимость от нее сферу, ей противоположную, не будучи при этом в состоянии объяснить, почему именно данная сфера бытия становится зависимой от иной. Производным от иного, плодом чужих усилий оказывается или дух, или природа. В обоих случаях в картине мира образуется разрыв и мы не можем последовательно перейти из одного измерения в другое (не говоря уже о том, чтобы вывести одно из другого) или, по меньшей мере, даже при полном сохранении радикальной двуаспектности взаимоотношений тела и духа, оказываемся неспособными обеспечить их опосредование.

Здесь и возникает вопрос: при каких условиях человек как субъект духовно-исторической действительности, как нравственно ответственная личность может рассматриваться *в той же самой* перспективе, в какой он является и существом, определенным своей физической, родовой историей и своим местом в природном целом? Или, прибегая к более осторожной формулировке: можно ли соединить духовную историю человека и взгляд на его нынешнее духовное состояние (насколько оно сущностно соразмерно человеку как субъекту культурной деятельности), с его естественной историей, соответственно, с физиологическим подходом к человеку, таким образом, чтобы удалось сохранить *единый* фундаментальный взгляд на человека, избегающий недостатков как эмпиризма, так и априоризма, чтобы утвердить права естественного, допроблематичного мирозерцания, возводящего истоки человека к предчеловеческой родовой истории всех живых существ и укореняющего развитие его духовных начал в пространстве и времени грандиозного массива его биологического прошлого? При отрицательном ответе на этот вопрос мы непосредственно получаем двойственную истину — взгляд на мир с точки зрения сознания и с точки зрения природы; человек как самость, как Я, как субъект свободной воли, и человек как природа, как вещь, как объект каузальной детерминации. В этом случае складывается недостойная и недопустимая, в то же время откровенно комическая по своему характеру, ситуация, когда человек оказывается продуктом филогенеза, а филогенез — продуктом человека, или как-то случайно открывшегося в человеке творческого духа.

Насколько осмотрительным нужно быть в разработке такого *единого* взгляда, показал Бергсон в своей критике Спенсера. Спенсер ставил своей целью в какой-то мере объединить эмпиризм с априоризмом: те предзаданные формы отношений, благодаря которым наше сознание созерцает, воспринимает и мыслит, он, подобно априористам, принимал за априорные предпосылки познания, в то же время интерпретируя их как эмпирик. По его мнению, априорные формы мышления, категории, являются результатами сложнейшего процесса приспособления, осуществлявшегося в течение многих миллионов лет, когда эти формы доказали свою пригодность и были унаследованы в дальнейшем как благоприобретенные свойства. Тогда поколения, избавленные благодаря усилиям своих предков от необходимости приноравливаться к природе, должны были, с этой точки зрения, воспринимать первоначально приспособительный характер априорных форм как нечто само собой разумеющееся, как аксиоматику своего существования, внутренняя необходимость которой для опытного познания выводилась из того, что носитель сознания оказывался адаптивно соразмерным миру (на том же основании делались попытки биологического истолкования феномена совести и моральных норм).

Бергсон не только обнаружил порочный круг в таком рассуждении, но и представил его как типичный случай той проблемной ситуации, из которой, как он считал,шла выход его интуитионистская философия жизни. Бергсон критикует Спенсера как трансцендентальный идеалист, как априорист кантовской школы. С его точки зрения, категориальные формы появляются в адаптивном процессе, процессе приспособления к природе. Соответственно, и категории каузальности, субстанции, взаимодействия должны обнаруживаться где-то в природе — если и не как формы мышления, то, по крайней мере, как формы бытия. Это значит, что при подобном понимании природа приобретает уже характер некоторой предпосылки, которая только и *становится* возможной благодаря категориям. Спенсер, как ему представляется, выводит субъективные формы рассудка из объективной природы. В действительности, однако, та же самая система категорий полагается им еще раз в иной форме. Тема остается неизменной, изменяется лишь тональность: в одном случае система категорий называется природой, в другом — интеллектом.

Смысл этой полемики Бергсона сводился прежде всего к тому, что механизм природы нельзя рассматривать как модель для механизма рассудка, иначе мы попадаем в логический круг, или совершаем *petitio principii**. Мысль Спенсера об историческом происхождении категорий, неопровержимо подтвержденная на материале филогенеза, должна быть понята во всем своем содержании как проблема границ механистического (соответствующего категориям) истолкования природы и проблема *самого по себе уже*, естественно, не механистического (соответствующего категориям, и прежде всего категории каузальности) генезиса этого образа природы. При таком понимании идея происхождения категорий «из природы» оказывает революционизирующее воздействие на метод философии — утвердившись, она упраздняет необходимость мыслить в понятиях палеонтологии или зоологии, или видеть в законосообразной деятельности природы, в механизме наследования,

* Предвосхищение основания (*лат.*).

отбора и формирования видов основание для исторического истолкования генезиса категорий. И здесь мы вообще нисколько не продвинемся с нашим мышлением, которое именно в бергсоновском понимании обладает теми исключительными качествами, что по своим свойствам оно категориально, или механистично.

Надо привлечь иную способность познания, которая присуща нам как живым существам — интуицию. В чистом акте воспоминания вырываемся мы из сетей категориального мышления. Плывая на гребне жизненного потока, но не по его течению, а против, мы освобождаемся от практической установки по отношению к вещам и оказываемся «за спиной» категориальных структур деловито-утилитарного мышления. Мы снова становимся экзистенциальными. Жизнь постигает жизнь, она начинает понимать, что она есть и чем стала. Именно интуиция погружается в глубинную сущность эволюции; мышление, ориентированное на реалии палеонтологии и родовой истории, замечает только ее следы.

Для Бергсона характерно противопоставление (механистического) мышления (органически-витальной) интуиции. Предложенный им способ разрешения проблемы может, таким образом, оцениваться очень поразному. Определяющим и в некотором смысле парадигмальным для всей «спекулятивной» философии жизни является только то, что был сделан подход к решению и отведено место для понятия жизни. Это место, этот подход нашли у Бергсона свое выражение в идее сосуществования интеллекта с механизмом природы, их сущностного сходства, смысл которого упустил из виду Спенсер, что роковым образом сказалось на его концепции, приведя ее к *circulus vitiosus**. Ни с помощью интеллекта, ни с помощью сущностно соразмерного с ним механизма природы не сможем мы открыть тайну интеллекта, соответственно, и тайну природного механизма. Рассмотрение должно как бы переместиться с поверхности вглубь, где открывается новый фундаментальный аспект реальности, резко отличающийся от предыдущего. Но поскольку данный взгляд на вещи должен способствовать решению задачи — соединить бытие человека как сознательного существа с его биологической предисторией, обнаружив в нем выражение *одной и той же* перспективы, грубо говоря, проследить происхождение человеческой субъективности из телесной природы и, соответственно, указать для человеческой субъективности определенное место в природном целом, — то здесь перед нами открывается понятие того созидательного начала, которое охватывает природу и дух, творчески проникая и бытие, и сознание: понятие жизни.

Правда, Бергсон не обращается к аргументу наличия более глубоких оснований, делающих вообще невозможным выведение представления о сознании из представления о телесных вещах. Этот недопустимый и невыполнимый переход от одного аспекта рассмотрения к другому, которым так охотно пользуются в своих наукообразных построениях априорного и эмпирического порядка дилетанты от философии, не играет у него никакой роли. Его возражения против возможности выведения интеллекта (субъективности в узком смысле слова) из природы основаны на интеллектуальном характере

* Порочный круг (*лат.*).

и такого рода выведения, и подобного представления о природе. Поэтому он настаивает на доинтеллектуалистском понимании происхождения субъективности из природы, и таким путем приходит к понятию жизни, опираясь на которое можно с единой точки зрения легко обозреть телесное и духовное бытие, внешний и внутренний аспекты жизни.

Для Бергсона природа естествоиспытателя является простым слепком с человека интеллекта. Человек интеллекта, вместе со своим «закатегоризированным» миром, сам оказывается игрой творщей жизни, ее прихотливым порождением, как и многие другие удивительные создания животного и растительного мира. Посвящая себя рациональным наукам, он не выходит за пределы своей жизненной формы. Описательные построения зоологии, ботаники и палеонтологии, как и их теории, выражают не сущность живых вещей, но только установку человека интеллекта. Вместо того, чтобы погрузиться в глубины всех фаз и эпох, господствующий в нем духотпечатлевается в чуждой ему материи непостижимых событий.

Потому и созерцание жизни, к которому подводит Бергсон, и которое он называет творческой эволюцией, обращается за примерами к философии истории и культуры — ведь именно здесь исходная для Бергсона проблема немеханистического происхождения системы мира как механизма (то есть, системы, согласующей механизм природы и механизм интеллекта) в конечном счете вновь воспроизводится на материале *любой* возникающей проблемы происхождения духовного мира или культуры в целом.

Взятый в своем универсальном значении, этот вопрос является жизненно важным для всего исторического познания. По сути, каждый историк, пытающийся постичь объективный смысл прошедшего, подчиняется императиву немеханистического истолкования происхождения механизма мира *всякий раз, когда он выражает стремление* освободиться от влияния современных ему категориальных структур при описании событий прошлого в их взаимосвязи.

По Бергсону, такой взгляд на вещи эмпирическому историку несвойствен. Последний тяготеет к построению рядов причинной обусловленности настоящего прошлым, к акцентированию фактов исключительных, неповторимых и значимых, то есть сознательно воспроизводит категориальный строй современного ему мышления, и, говоря словами Бергсона, представляет в противовес материи исторических событий жизненную форму интеллекта. Объективизм, опора на принцип причинности и на положение о достаточном основании становятся уже визитными карточками именно данной, и никакой иной, жизненной формы. Именно вследствие такой установки и не может так называемый эмпирик-объективист раскрыть подлинную сущность прошлого и возникновение, то есть смысл, настоящего положения вещей. Подобно тому, как палеонтология и эволюционная история способны разве что упорядочивать остатки прошлой жизни исключительно в перспективе механистического интеллекта, также и объективная историография в силах создать только созвучный себе образ истории.

Апеллируя к факту обусловленности своего образа мыслей принадлежностью к тому или иному времени и народу, эмпирический историк тем самым ставит под сомнение смысл собственной деятельности, а факт

признания им временного характера всякой познавательной установки вкупе с ее инструментарием также подготавливает почву для иного способа познания, а именно — для интуитивистской философии истории. В восемнадцатом и девятнадцатом столетии историки еще не позволяли себе заходить столь далеко в своем релятивизме. В лучшем случае они осознавали свою связанность свойственными им религиозными принципами, пристрастиями вкуса, чувством справедливости, и в противоположность всему этому обнаруживали в разуме и во всем том, что представлялось истинным и необходимым с разумной точки зрения, нечто вневременное и потому абсолютное. Прогрессирующие открытия разнообразия человеческих культур и образов мира упразднили последние рудименты этой наивной доктрины и похоронили убеждение во вневременном характере познавательных категорий. Отчаяние же современного историка вызывает уже невозможность вырвать разум из его абсолютной историчности. Эта истина осознания своей тотальной зависимости от времени оставляет ему возможность удовлетвориться решимостью изжить до конца и дух, и жизненную форму его эпохи и отказаться от притязаний на познание истинного смысла вещей (тем более, что с этой точки зрения, все представляет собой некоторую конструкцию, созданную игрой случая по доступным нам формам внешнего восприятия и выражения), или же он будет видеть в своей деятельности только начатки будущего труда, в крайнем случае, материал для интуитивистски ориентированных философов истории. Ибо ему не остается иной возможности вырваться из структур, конформных духу его времени, душе его культуры, кроме интуиции, составляющей жизненную основу и вулканический источник духа каждого времени и души любой культуры.

Другим побудительным мотивом возникновения этой так называемой проблемы историцизма и ее увековечения в ключе философии жизни (прежде всего у Шпенглера) было, наряду с расширением горизонта конкретных исторических и этнографических знаний, и появление социологии культуры, иными словами, открытие социальной и экономической обусловленности духовной жизни. После того, как Карл Маркс и Фридрих Энгельс объявили культуру всякого времени надстройкой, эпифеноменом материальных условий жизни людей определенной эпохи, историки хозяйственной жизни, исследователи политических форм экономики и социологи принялись отыскивать надстроечные законы, то есть законы соответствия между хозяйством, социальными устоями общества и духовной, или же выражающей себя в свободном целеполагании, жизнью — эти закономерности, по общему мнению, оказывали решающее влияние на структуру определенного времени, рассматриваемую как срез истории. Отсюда и возрастающий интерес к проблемам социологии искусства, социологии религии, социологии права и социологии знания, которым свойственно усиливать ощущение временной детерминированности духа, и в особенности, познания.

В качестве радикального средства выйти из этого стесненного положения Шпенглер предложил интуиционистскую философию жизни: признание замкнутости каждой из исторически сложившихся мировых систем (души культуры) и их метафизического равноправия между собой (ибо ни одно время не может вершить суд над другим) как проявление

прорыва творческой основы жизни и души — при одновременном пренебрежении мыслью о едином, проходящем через все культурные образования, процессе развития человечества или об общей для всех культур системе ценностей. Остерегаясь сделать этот последний шаг, выводящий за пределы идеи «прогресса», философ истории рискует (учитывая затруднительную ситуацию, в какой он в этом случае вдруг оказывается) обратить на себя стрелы критики, подобной той, которой подверг Спенсера Бергсон. Если он принципиально настаивает на исторической детерминированности и культурной взаимосвязанности всех категорий, в том числе и категорий знания и познания, то, конечно же, он должен отказаться от возможности *с помощью* того же категориального аппарата постичь сущность и характер последовательной смены иных эпох. Это было бы не более разумно, чем механистическое истолкование происхождения категорий интеллекта и соответствующего им механизма природы посредством тех же категорий и на фундаменте той же природы, в чем Бергсон и упрекал Спенсера.

Шпенглеровский образ истории и бергсоновский образ природы лишены этого изъяна; можно даже утверждать, что уход от тавтологической аргументации становится чуть ли не конструктивным принципом этих философских построений. Подобно тому, как у Бергсона жизнь порождает миры, представляющие собой системы корреляции между организмом и «его» миром, так и Шпенглер говорит о творящем материнском начале, в недрах которого зарождаются различные формы души. Каждая душевная форма открывает себя в соответствующем ей механизме культуры, в процессе со-рождения (co-naissance) человека и образа мира. И каждая душевная форма знает присущий только ей тип самопознания и познания природы. Сознание времени в бесконечности его прошлого и будущего, в котором укоренена, в частности, наша идея природы и истории, не только не обладает для Шпенглера каким-либо приоритетом в степени реальности перед образами мира, манифестированными в греческой, индийской, китайской или египетской культурах, но представляет собой в целом отражение лишь одной реальности — нашего фаустовского душевного склада. Над ним, так же как и над любым другим, нависает приговор судьбы — познать расцвет, зрелость и увядание.

Название главного произведения Бергсона звучит оптимистически, главного произведения Шпенглера — пессимистически. Бергсон занят исключительно биологическими проблемами, Шпенглер — тоже, но у него они опосредованы культурой. Обе системы трактуют о совершенно разных предметах и о разных регионах, и каждая ставит акценты по-своему. Верно, однако, и то, что в основании обеих заложен общий принцип, — его называли органицистским, чрезмерно поддавшись влиянию понятий расцвета и увядания, посредством которых Шпенглер хотел выразить судьбоносные метаморфозы каждой души культуры. Важнее все-таки другое — объединяющий обе эти философии иррационализм в обосновании, формулировке и трактовке функций понятия жизни, а также своеобразная неопределенность во взгляде на творческую сущность жизни. С этим, в свою очередь, теснейшим образом связана оппозиционность обоих мыслителей по отношению к непосредственному опыту и научному познанию: Бергсон критикует естествознание, Шпенглер — науку о духе и, в

общем, весь опыт как таковой. Бергсон делает это, относя опыт к интеллекту как игре природы, Шпенглер — рассматривая его как проявление западного, фаустовского душевного склада, представляющего собой, в свою очередь, игру универсального душевного начала.

Вся интуиционистская философия жизни оказывается не в состоянии взглянуть на человека как на субъекта духовно-исторической реальности, нравственно ответственную личность именно с той точки зрения, какая подтверждалась бы природной и родовой историей его телесной организации. Ей не удается соединить взгляд на человека, как на духовное существо, с представлением о характере его физического существования в таком синтезе, который обеспечил бы единство и однородность опыта о человеке, избегнув погрешностей эмпиризма и априоризма. Интуиционистский взгляд на жизнь, правда, остерегается ставить под сомнение естественную, допроблематичную установку, согласно которой человек является звеном в предшествующей ему родовой истории, а явление духа замыкает собой его грандиозное биологическое прошлое. Однако он приходит только к косвенному, а кроме того, и ограниченному, признанию правомерности этой установки, предпосылая ей в качестве источника познания иррациональную интуицию, при том, что отрицание ценности интеллекта как источника познания дискредитирует и само это признание. Но вне интеллекта не может быть подлинного опыта, который становится истинным именно тогда и в той мере, в какой схватывает предметы в их содержании и в их сущности посредством созерцания и мышления.

Философия, которая лишает мышление мужества и тем обесценивает всякое научное познание, никак не может претендовать на то, чтобы способствовать сохранению, то есть обеспечению и оправданию единства и однородности опыта природы и истории. Чего стоит опыт, которому закрыт доступ к истине? Материализм и натурализм, эмпиризм и спиритуализм, идеализм и априоризм неотвратимо терпят крушение, останавливаясь в каком-то пункте перед альтернативой двух истин — мира, рассматриваемого в аспекте сознания, и мира, рассматриваемого в аспекте телесности. Интуитивизм же, при всей своей враждебности к разуму и познанию, появившись на свет исполненным стремления избежать этой двойственной истины как принципа, разрушающего фундаментальную установку опыта, несостоятелен в еще более радикальном смысле, поскольку, отправляясь от созерцания, отрывает друг от друга истину и опыт.

При оценке приема, который встретила при своем появлении интуиционистская философия жизни, нельзя пройти мимо того обстоятельства, что к числу ее важных заслуг относится по меньшей мере отстаивание идеи единства фундаментальной установки и однородности опыта в противовес той философии, которая, следуя духу времени, утверждала непреодолимый разлад между различными фундаментальными установками и ориентациями опыта. По своим принципам эта философия восходит к Канту. Всякой попытке принести в жертву идеалу монизма дуализм альтернативных установок опыта, которые обнаруживаются в двух великих дисциплинах, — в науках о природе и в науках о духе, — она предрекала ту же участь, какая, по ее мнению, постигала в прошлом лю-

бую рационалистическую или иррационалистическую метафизику, пытавшуюся на основании *одного* принципа преодолеть последние различия в осознании мира. Для осмысления этого возражения необходимо дальнейшее отступление и обращение к основной идее критической философии Канта, поскольку она составляет исходный пункт теории познания и теории предмета научного опыта, из которой — в полном противоречии с ее исходной тенденцией — начинает вырастать новая философия жизни. Мы говорим о новой философии жизни — при этом не интуитивистской и не враждебной опыту, совершающей в перспективе исторической науки и наук о духе подлинную революцию в понятии бытия во всех сферах его приложения и тем самым открывающей путь к постижению человека как духовно-нравственной и одновременно природной экзистенции, исходя из *единой* опытной установки.

2. Состояние проблематики философии жизни с точки зрения теории наук о духе (Дильтей—Миш)^{2 4}

Кант считает подлинным познанием только точное познание в той форме, в какой оно выражается в математике и естествознании. В предисловии ко второму изданию его главного произведения содержатся сетования на то состояние, в каком находится философия вплоть до его времени, — симптоматичным признаком ее ненаучности является, по Канту, тщета вечно новых начинаний и постоянного пересмотра прошлых достижений. Нет пока у нее ни метода, ни однозначно определенной сферы приложения; она все еще пребывает в стремлении непрерывными усилиями завоевать их для себя, подобно тому, как это было в математике перед революционными свершениями греков или в физике до революционных открытий Галилея. Что может быть проще, нежели заимствование опыта этих революций для философии? Нужно, наконец, положить предел анархии деспотически заносчивых систем, где каждая не может мириться с другой, а все вместе противоречат друг другу вплоть до полного отрицания. В философии должен утвердиться правовой порядок, обеспечивающий для каждого философа возможность беспрепятственного развития, и управляющий при этом развитием всех на основе первоначально-го соглашения.

Как показывает пример математики и физики, тайна этой революции заключается в особом умении задавать вопросы. Вопросование должно осуществляться не как нибудь, а таким образом, чтобы сам вопрос создавал однозначные предпосылки для ответа. Всякий раз идя на поводу у объекта и пассивно воспроизводя нечто заданное, вместо того, чтобы самому поставить проблему, разумный человек опускается на уровень ребенка, принимающего готовый материал из рук учителя. Он же, скорее, должен уподобиться судье, для которого обстоятельства дела составляют только *conditio sine qua non** его профессиональной деятельности. Опираясь на рациональную кодификацию того, что является правым и неправым, он выслушивает свиде-

* Необходимое условие (*лат.*).

лей, составляет для себя общую картину события и выносит свое заключение на основании подведения отдельного казуса под общий принцип закона. Кант делает право моделью для разума, а судебный процесс — моделью для научного метода.

В данном случае мы оставляем в стороне вопрос, истинным или ложным является кантовское понимание характера точности физико-математических наук; несомненно то, что только точные науки служат для Канта образцом, а значит, и исходным принципом исследования, в его критике разума и в совершенной на ее основе революции в философии. Науки о духе, систематические и исторические науки о культуре изначально исключались Кантом из замысла системы в целом. Как науки, они не обладают большой значимостью, поскольку научность идентифицируется с математической достоверностью, и мы вступили бы в полное противоречие и с характером объектов этих наук, каковыми являются люди и продукты их деятельности, и с формой их существования, которая преходяща и не может быть восстановлена в своем исходном виде, если бы стали относиться к ним так же, как к природным вещам. Бессмысленно применять математический аппарат для анализа сущности человека, человеческих действий, памятников культуры и исторических документов, также как и пытаться экспериментировать с ними.

Несомненно, однако, что последние могут служить объектами приложения совсем иного точного метода, нежели конструктивно-универсальный, — об этом свидетельствует развитие филологически-исторического метода, в особенности начиная с движения неогуманизма в начале девятнадцатого века. И в нем тоже выражается стремление к обостренно-альтернативной постановке вопроса и полагание на удостоверяюще-наглядный характер памятников культуры или исторических документов. Однако сама формулировка проблемы в этом случае оказывается предприятием значительно более длительным и неопределенным по своим результатам, нежели математический подход, реализуемый в естествознании. Филологически-историческая гипотеза должна принимать во внимание не взаимосвязь явлений, а зависимости духовного и душевного порядка, которые имеют значение для личностей, обладающих душой и духом, поскольку в них и вызывают отклик. Воспользовавшись, может быть, слишком резким примером, можно сказать, что тот, у кого отсутствуют общественные потребности, будет глух также и к свидетельствам социальной истории: тексты и памятники, сообщающие о ней, останутся за пределами восприятия такого ценностно невосприимчивого субъекта.

Духовный мир, в понятии которого могут выражаться взятые в целом объективные корреляты исторических текстов и памятников, уже тем отличается от мира физического относительно своей познаваемости, что предполагает реализацию определенных предпосылок со стороны познающего: природные объекты для своего проявления требуют участия органов чувственного восприятия, духовная же деятельность нуждается для этого в созвучии и постигается только в явлениях резонанса. Чувственные данные просто втекают в сознание воспринимающего, духовные же явления актуализируются лишь в луче встречного движения, идущего от познающего субъекта. В идеале каждый человек оказывается в состоянии понять смысл физической теории и удостовериться в ее истинности, поскольку для этого достаточно только определенного минимума человеческой индивидуальности. В проти-

воположность этому, нельзя подобным же образом ожидать всеобщего единства в понимании какого-либо исторического образования ввиду того, что большинство людей (даже если мы совершенно отвлечемся от количественных различий в их чувственном восприятии и в их способности суждения) по-разному будут реагировать на него.

И все-таки это только слова, что человек выражает себя в бесконечном многообразии. Возможно, мы имеем здесь дело с единством конечности и безграничности, ограниченности и бесконечности, дающим необозримое множество возможных индивидуальностей среди неисчерпаемого разнообразия индивидуумов, — факт, имеющий прямое отношение к возможности научного познания духовного мира. Узкий базис одного индивидуума недостаточен для постижения чуждых ему духовных миров, и если историк буквально полагается только на резонирующую способность своей души, ему придется изначально отказаться от освоения огромных пространств ушедшего в прошлое бытия. Исторiku духа необходимо поэтому строжайшим образом проводить различие между отзывчивостью своей живой индивидуальности и «резонированием» тех слоев своего сознания, образующих базис для понимания чуждого нам духа, которые только и делают возможным само «понимание». Для историка культуры привычен скепсис по отношению к самому себе, своему времени и всем самоочевидностям — он настраивает свой слух на восприятие глубинных различий в резонирующих структурах. Ведь фундаментальная основа человеческого, неисчерпаемая никакими временными или личностными, расовыми или этническими образованиями, предоставляет исторiku огромный спектр возможностей толкования.

И мы признаем, что и нерелигиозный человек может быть ученым-религиоведом, а христианин — исследователем нехристианских конфессий. Необходимо становиться Цезарем, чтобы написать его биографию, и можно быть сколь угодно далеким от мирских интересов и при этом иметь представление о тонкостях высокой политики. Для этого достаточно обладать тем, что называется тонким чутьем, фантазией и способностью вчувствования — тем даром, который делает нас способными к описанию и пониманию иного, чуждого нам человеческого начала, преодолевая все дистанции и упраздняя в нас наше собственное переживание.

Послекантовской философии пришлось считаться с тем, что все это несколько не дилетантским и не произвольным образом доступно человеку, и что при желании науки о культуре дают возможность преодолевать границы личности. Конечно, здесь не обошлось и без попыток подчинить духовный мир природному или же, по меньшей мере, сделать его придатком природы, чтобы таким образом проложить путь к одной единственной науке. Но самые значительные плоды этих стремлений — позитивизм Конта и исторический материализм Маркса — были поглощены новой наукой, социологией, и таким образом не могли долго представлять угрозу для самоопределения исторического и культурного бытия. Распространение понятия природы на объекты, сущность которых составляет осмысленность, неповторимость, ценность и укорененность в прошлом, обречено оставаться поверхностным и приводить к построению схемы закономерно сменяющихся эпох, а тем самым — к культурным пророчествам. Последние могут казаться на первый взгляд

сковывающими человеческую свободу, но в действительности чаще всего именно ею и опровергаются. Успехи в области социологии даже сопровождаются ростом доверия к идее закономерностей развития культуры, не побуждая к отрицанию или даже к сужению пространства человеческой свободы.

Подлинная судьба представляет собой нечто иное, нежели определенность природным законом. Она становится судьбой только тогда, когда претворяется в такую реальность, с которой мы как субъекты свободного выбора должны вступать в схватку, и чей триумф над нашей волей может рассматриваться в качестве подтверждения или опровержения определенного смысла. Такое положение вещей предполагает оценку человеческой жизни, ее определенное место во всеобъемлющем универсуме, наличие ценностей и масштаба ценностей, безусловно притязающих на объективность. Огромное значение открытия уникальности исторического мира — мира, в котором смысловой аспект совпадает с аспектом, охватывающим свободные, произвольные действия, — заключается именно в том, что в его свете прошлое должно рассматриваться не в качестве второй природы, а в перспективе, открывающейся нашему сознанию как императив предстояния перед будущим, то есть как *экзистенция*.

Таким образом, вопрос об исторических и систематических науках о культуре в научно-теоретическом плане приводит к постановке таких проблем, решить которые не по плечу никакой иной науке, к примеру, описательной психологии, но только философии человеческого существования. В новых обстоятельствах, сложившихся в связи с расширившимся полем исследований, проблема возможности естественнонаучного познания естественным образом дает толчок к постановке вопроса и о познавательных возможностях наук о духе. Речь идет о необходимости, опираясь на заново открытый мир опыта в кантовском смысле, выйти за пределы Канта и расширить его теорию познания.

Правда, старая кантовская школа Когена пыталась отстоять исходные посылки кантовской системы и приспособить их к решению этой новой, самому Канту неведомой, задачи. Согласно ее представлениям, обе кантовские критики — практического разума и способности суждения — представляют собой теоретико-познавательные концепции наук о культуре, а этика и эстетика как критические дисциплины должны входить одновременно и в номенклатуру основоположений, составляющих фундамент методологии наук о культуре.

Опираясь на понятие ценности, введенное Лотце, неокантианцы во главе с Виндельбантом надеялись удержать позиции критицизма также и на пути реформирования внутренней логики кантианства. Они выдвинули требование о необходимости внести дополнения к критике чистого (естественнонаучного) разума, основанной, по их мнению, на односторонней, паллиативной логике. Утверждая примат практического как принцип, полагаемый в основании универсальной концепции ценностей всей культуры в целом, где искусство, право, государство, религия и другие ценностные образования занимают соответствующее им место наравне с наукой, они, в особенности Риккерт и его ученики, прилагали усилия к критическому обоснованию наук о культуре, опираясь на реформу логики. Их двойственное построение — логики наук о природе и логики на-

уки о культуре — господствовало в программе теоретической философии баденской школы.

Несомненно, что аксиологические построения кантианства знаменуют его сближение с миром материальных благ и ценностей, непосредственно вовлекающим в свою орбиту не только простых людей, но и ученых. Косвенным образом вопрос о границах приложимости наук о культуре попал под влияние сложившихся в них представлений об их объекте — культуре. В такой форме ажиотаж, вызванный в обществе нищевской критикой ценностей, выплеснулся и в разнообразно и тщательно выделанный заповедник академических дискуссий. К сожалению, высота волны оказалась несоразмерной ее напору, чтобы привести в движение эту застоявшуюся воду.

Единственным из академиков того времени, осознавшим, что призыв к критике исторического разума содержит в себе больше, чем простое требование расширения пространства логического, был Дильтей. В то время как другие хлопотали над восполнением кантовской критики естествознания, надеясь ограничиться формальным взглядом на существо дела, которое в действительности затрагивало корни всей философии, этот мыслитель, опираясь на структуру объекта наук о духе, способы его восприятия и опытного познания, прилагал все усилия с целью преодолеть бесплодный дуализм философии лишь как наукоучения и философии как свободного жизнеосмысления.

«Союз философии с науками о духе, выдвигание на первый план критики исторического разума в противовес критике чистого разума представляется с позиций кантовской теории познания всего лишь некоторым расширением *сферы приложения* той же самой теории познания. Наряду с теорией познания наук о природе, созданной Кантом с оглядкой на классическую механику Ньютона, появилась и теория познания наук о духе, обращенная к трудам исторической школы»²⁵. Кант считал, что «духовные реальности, имеющие решающее значение для человеческого существования..., принципиально не поддаются научному осмыслению, поскольку в них нет математики; они отданы в компетенцию практической установки личности, ее реализации через убеждения и поступки. Вот здесь и говорит свое слово философия в союзе с науками о духе, чтобы *позитивно* разрешить то, что Кант считал неразрешимым, — ведь науки о духе делают предметом научного исследования именно те реальности, которые наполняют человеческое существование свойственным ему содержанием»²⁶.

Это позитивное решение становится возможным благодаря специфической логике наук о духе, основанной на выразительных возможностях их объектов: «на том, что эти духовные образования, будь то религия или произведение искусства, из самих себя сами могут обращаться к нам; они не просто скрывают определенный смысл в своем образном бытии, но и осознают этот присущий им смысл и выражают его так, что он открывается всякому, кто проникает сквозь бытийные образы в душевные глубины жизни, которая в них воплотилась»²⁷. В этой сфере предмет познания и его субъект тождественны по своей сути. «Поэтому в основании познания предметов, подвергаемых научному анализу, лежит здесь иное отношение, отличное от того, какое определяет наш взгляд на природные

объекты. В этом случае познание вырастает из понимающего переживания, покоящегося на интимном соприкосновении душ и жизненных сил... Его методическим следствием является то, что в основаниях наук о духе вместо психологии утверждается герменевтика, и больше того — она оказывается в центре всеобщей философской логики... Речь идет в данном случае прежде всего о том, чтобы эти живые понятия, рождающиеся в науках о духе благодаря неповторимым выразительным возможностям их объектов, обретающих трепет жизни под прикосновением слова..., обрели свое место в логике, и именно в той древнейшей ее части, где говорится о так называемых логических «элементах», — о понятии, суждении и умозаключении... Скажем больше: речь идет о таком расширении логического фундамента, при котором наукоучение уже не будет разрываться мучительным противоречием между науками о духе и науками о природе, заново открывающимся, по логике Гегеля, в самой логике именно вследствие эмансипации наук от человеческой жизни»²⁸.

Но формально-логическое конструирование понятий уже не может нам в этом помочь. Если «понимание» как метод проникновения в действительность (*cognitio rei*), присущий наукам о духе, противопоставлено теории каузальной детерминации (*cognitio circa rem*)»²⁹, то в том, что касается познания естественных предпосылок и оснований духовно-человеческого мира, философия больше не может удовлетворяться решениями, задаваемыми ей естествознанием. Допустив, как это делает Миш в цитируемой статье, что это противоречие является временным и преходящим, можем ли мы надеяться, что и преодоление его будет возможным на основе изменений в способах построения физических понятий?

Конечно, для Дильтея статус современного ему естествознания должен был представляться величиной авторитетной. В то же время он осознавал, что и науки о духе не могут полностью пренебрегать природой. Хотя ему и принадлежат слова: «На этой сцене жизни задник сродни кулисам», все же и эта сцена отражает реальность вещей в их природной взаимосвязи. «Для Дильтея это — “сцена жизни”, на которой задник сродни кулисам, где проходит чередой то, что проявляет себя в своей многогранной реальности вот так, как оно есть, — как живое, наполненное плотью и кровью, мучительное и возвышенное; открывающееся нам, ничего не оставляя за собой, но обнаруживая в себе нечто, простирающееся из недр природы в стихию жизни и из самой жизни восходящее к своей основе. Целое психо-человеческого бытия исключительно, как исключительна и обуславливающая его целокупность земной жизни... Индивидуальность и есть тайна мира в ее позитивном выражении»»³⁰. Не только человек, но даже и сам метод понимания остается телесно обусловленным.

Конечно, можно рассматривать определенные срезы природной реальности, с которыми живое существо само по себе не взаимодействует, как своего рода «задник» мировой сцены, рисунок которого никак не отражается на сценическом действии. И все же указанное безразличие реализуется лишь в той мере, в какой оно господствует в пространстве между явленными и неявленными слоями природы как таковой. Ведь, с другой стороны, во многих своих срезах природа создает то, что становится предметом, задним планом, инструментом или принципом, на

фоне которого, другими словами, совместно с которым ведет человек свое духовное существование. Так что, природа и духовный мир сплетены двойной связью, когда одно несет на себе другое и обуславливает его, получая в то же время от последнего свое определение и истолкование. Подлинным центром их переплетения является *Человеческое*, «которое не есть, но живет, и его истинной жизнью оказывается исключительно жизнь историческая»³¹.

Посредством методического поворота, упраздняющего традиционное ограничение познания кругом *онтического* и противопоставившего онтическому *историчность* духовной жизни, Дильтей пытается связать между собой философию и эмпирию. Выйдя за пределы бесплодного антагонизма между чистой теорией познания и свободным толкованием жизни, он выходит на простор жизни, в котором открывается возможность, даже необходимость, постичь в единой направленности опыта духовно-историческую действительность *и* природу.

Метод понимания у Дильтея является, несомненно, методом эмпирической науки. Но если он, как пишет Миш в своей статье, «дает возможность предметам, обладающим своим собственным Я, самим выразить это знание о себе, знание жизни о себе самой, или, говоря словами Фихте, трепет и парение объективирующего духа между предметом и им самим, высвобождающим историческую реальность из-под феноменальной оболочки бытийного образа»³², то тем самым в нем находит свое выражение опытная установка, утвержденная по ту сторону противоположности между эмпиризмом и априоризмом. Субъект познания и его предмет разделяют одну и ту же жизнь в одной сфере человеческого, объективации которой в форме человеческих деяний и продуктов человеческой деятельности не привносятся в жизнь извне и не остаются чуждыми ей по своей сущности, но рождаются из нее самой, поскольку к сущности жизни относится способность трансцендировать за свои пределы, и одновременно — возвращать в свое основание и растворять в себе конечные продукты этого самопревосхождения. Что резко отличает данную концепцию от всякой интуитивистски-онтологической метафизики жизни, от любой философии тождества и придает ей характер особой новизны, это представление об *опытно* постижимом смысле понятия жизни. Дильтей не разделяет мнения Бергсона и Шпенглера, что всемогущее начало жизни открывается нам лишь в бегстве от опыта, — ее реальность не только постигается посредством созерцания и интеллекта, воображения и способности вчувствования, но также и в себе самой она располагает и принуждает к опыту. Все силы нашего существа призваны к тому, чтобы понять сущность прошлого, а тем самым и сущность жизни, — ведь «жизнь понимает жизнь».

Жизнь все же не сводится к ее знанию о себе самой — она лишь завершается в нем. И подобная субъект-объектность реализуется не в умозрительно сконструированной системе, пусть даже такой, как гегелевская, которая понимает историю как условие возможности развертывания этой субъект-объектности. Последняя реализуется только в том случае, *если* оказывается историчной или осознает свою историчность *в опыте*. История духа, культурная и политическая история превращаются в пространство человеческого самопознания, и, таким образом, уже в опыте, а не в

умозрительной системе, происходит бесконечная смена форм человеческого самопознания и истолкования жизни. Задача философии заключается в том, чтобы вновь осмыслить сам этот процесс понимания и тем самым придать самосознанию жизни объективный характер.

В свете этой задачи перед философией открываются такие проблемы, к которым до сих пор не подступала история философии, не знающая со времен Парменида более высокого понятия, чем понятие бытия. Соответственно, ей придется заново пересмотреть весь свой инструментарий. Жизненным центром (по выражению Миша) универсальной философской логики становится герменевтика, то есть наука о выражении, понимании выражаемого и о возможностях понимания, которая вовсе не ограничивается, как думают некоторые авторы, лишь языковой сферой. Но в такой трактовке она весьма далека от того, чтобы стать разновидностью науки о форме, каковой была традиционная логика в своих более узких границах и каковой также должна быть любая логика, на фоне которой, в таком случае, герменевтика выделялась бы лишь в некоторой степени большей полнотой по части представления определенных форм и аспектов духа. Она, скорее, продолжает ту традицию, которая идет от онтологии через кантовскую трансцендентальную логику к логике Гегеля и к современному исследованию категорий, что не исключает, правда, ее критического отношения к их предельным основаниям. Ведь по всем своим целевым установкам она является в первую очередь дисциплиной материального, а не формального характера. То, что Кант в узком аспекте рассматривал как проблему возможности точных наук или математизации опыта, имея в виду измеримость, исчисляемость и законосообразную определенность действительно существующих, независимых от сознания и заданных ему извне объектов, а тем самым и возможность формального упорядочения чувственно-материальных начал, становится в герменевтике (как науке, исследующей предпосылки всякого истолкования) в широком аспекте проблемой выразимости и точности языковых, а на этой основе — и любых иных выразительных структур объективации.

Философская герменевтика как систематическое разрешение вопроса о возможности самопонимания жизни в пространстве ее опыта посредством истории может быть освоена, или же осуществлена, только на основании исследования структурных законов выражения. А это, в свою очередь, становится возможным, только когда мы выходим за пределы узкопрофессиональной разработки выразительных форм жизни и исследуем ее первоначальную форму, то есть то, как она живет, а не то, какой ее видит научное наблюдение. Если философская герменевтика хочет прояснить возможность опытного постижения жизни, она, естественно, не может опираться на какой-либо опыт и опытные понятия. В этом случае к ней на помощь приходит феноменологическая дескрипция, подводящая нас к первоначальному созерцанию и останавливающаяся на нем, безусловно, остерегаясь при этом придавать созерцаемому какой-либо онтологический статус.

В свою очередь, в аспекте этой универсальной науки о выражении оказывается необходимым выявить и исследовать проблематику философской антропологии — учения о человеке и о структурных законах его жиз-

ненного бытия³³. Сюда относятся вопрос о сущностной структуре личности и персонального начала как такового, об их выразительных возможностях и границах их выразимости, о влиянии тела на форму выражения и на его пределы, вопросы о сущностных формах сосуществования личностей в различных социальных связях и о сосуществовании личности и «мира», короче — важнейший вопрос о жизненном горизонте человека и его вариативности, а также вопрос о возможных образах мира. Вследствие этого идея обоснования опыта наук о духе побуждает нас к разворачиванию проблем, входящих в чувственно-материальную, телесную сферу «жизни», то есть говорит о необходимости некоторой философии *природы* в ее изначальном и широчайшем смысле.

Это понимал и Дильтей, пытавшийся, по словам Миша, «повести науку по пути, указанному ей Гёте, — генетически выстроить человека из стихий универсального здания природы, и только обстоятельства его времени не дали ему возможности сделать это». Потому интерес Дильтея и его учеников к натурфилософии Гёте и невозможно объяснить факторами исключительно исторического порядка — он проистекал из ясного осознания того, что во взглядах на природу Гёте и его современники обнаруживали удивительные предчувствия и открывали такие знания, которые наша эпоха (после долгого времени безраздельного господства исчисляюще-точных методов в естествознании) вынуждена вырабатывать коренным образом заново. И это наследие не может пойти прахом, потому что в нем заложены те начала, на основе которых вообще только и возможно начинать антропологию как фундаментальную для построения теории опыта человеческой жизни дисциплину.

Эта наука о человеческой личности, задающая тон как носительница исторического опыта и как среда оживленного взаимодействия во всем пространстве культуры, не может *прямо* пользоваться данными анатомии, эволюционной истории, физиологии, психологии и психопатологии. Такой способ познания начинает сегодня прокладывать себе дорогу в социологии, этнологии, медицине и во всех науках о духе. Времена, когда путем измерения реактивности нервной системы жителей острова Фиджи надеялись внести вклад в основания этнологии, прошли безвозвратно. При определенных обстоятельствах один опыт может опираться на другой. Но опыт остается лишь опытом, и его собственные основания не могут быть выведены из бытийного пространства того же самого опыта. Одним словом, если мы хотим постичь человека в той форме, в какой он живет и понимает себя как чувственно-нравственное существо в пределах соразмерной его человеческой экзистенции опытной установки, охватывающей «природу» и «дух», нам необходимо создать для этого соответствующий инструментарий. Но он не может быть заимствован из традиционного арсенала отдельных наук, поскольку каждая из них, будь то наука с природе или наука о духе, редуцирует специфическим для себя образом свое содержание к определенным предметам, без опоры на которые она сразу же вышла бы за свои границы. Эта редукция, естественно, накладывает отпечаток и на характер используемых ими понятий.

Именно в интересах обогащения опытного познания отдельных наук теория опыта человеческой жизни должна старательно избегать исполь-

зования опытных данных подобного рода. Если даже, руководствуясь этим методом и идя навстречу потребности в «синтезе», люди и пишут интересные книги, они разрушают при этом внутреннюю структуру предмета. Примирение противоположностей — естественнонаучного взгляда на мир и точки зрения наук о духе — является не просто постулатом, выражающим нашу тягу к единству, и не только лишь идеалом упорядоченного единства; это примирение осуществляется — только неведомым нам до сих пор образом — в реальности опыта человеческой жизни, и оно удастся только в том случае, если выйдет за пределы той сферы, где эти противоположности складываются. Поэтому философии и предстоит выполнить здесь важную систематизирующую работу: формулируя проблему антропологии, она одновременно с этим раскрывает также и проблему способа человеческого существования и места человека в природном универсуме.

В этом теория наук о духе должна ясно отдавать себе отчет. Тот, кто тешит себя иллюзией, что с появлением философии языка или философии культуры дело уже сделано, глубоко ошибается и недооценивает смысл проблемы, которая осознала саму себя еще у Дильтея. Если же мы увидим ее смысл в том, чтобы освободиться от власти категорий, определяющих со времен античной Греции способ интерпретации наших мыслей, поступков и надежд, то можно будет не сомневаться, что поставленная перед философией задача — заново проникнуть в последние основания вещей — будет способствовать их освоению и преобразованию.

3. Рабочий план обоснования философии человека

Без философии человека нет теории опыта человеческой жизни в науках о духе. Без философии природы нет философии человека. Эти положения мы предпослали изложению нашей эстезиологии духа в книге «Единство чувств», их же мы предпосылаем и настоящему исследованию. Для нас важно показать, почему для науки о духе и для ее философской интерпретации необходима философия природы, отличная от естествознания, но не враждебная ему. Необходимость в ней будет сохраняться даже и в том случае, если мы в первую очередь не захотим отказать от принципа, утверждающего, что для своего обоснования естествознание нуждается разве что в логике и методологии, но вовсе не в какой-либо философии.

Теория наук о духе требует для себя натурфилософии, то есть эмпирически не заземленного взгляда на телесный мир, из которого и вырастает мир духовно-человеческий; последний зависит от мира телесного, с ним он сотрудничает, воздействуя, в свою очередь, на него. Такой взгляд на телесный мир и формы его проявления точное естествознание не дает. Какую бы естественнонаучную дисциплину мы не взяли, любая попытка *применить* ее понятия, теории и результаты к наукам о духе с целью сделать их *непосредственно* плодотворными в этой сфере (что было особенно модно во времена дарвинистско-позитивистского эволюционизма, но, впрочем, зачастую встречается еще и сейчас) терпит крушение в силу того, что хочет выстроить в одной плоскости предметы, неоднородные по характеру свое-

го бытия и способу своего созерцания, другими словами, несоизмеримые по *уровню* соответствующего им созерцания; предметы, отвечающие совершенно разным порядкам опыта.

Обратимся к примеру из области мимического общения. Наивная установка исходит из убеждения, что телесные движения другого человека изначально воспринимаются нами как толкуемые, осмысленные, независимо от того, понимаем мы в данном случае их фактический смысл, или нет. Передо мной не просто тело, с которого я считываю определенные движения, а живая плоть. Вследствие этого я даже вовсе не обязан умозаключить от телесных изменений к определенным психическим причинам — в телесных движениях манифестирована уже осмысленная в себе и для себя ситуация, истолкование которой в том или ином смысле связано с определенными критериями. При этом носитель плоти понимается нами ни как тело и ни как душа, а как безразличный к их мыслительному различию. Однако, под влиянием научного мышления наивная установка, в которой фактически осуществляется выявление и понимание смысла, была предана забвению, и вместо нее на основании опытных понятий, заимствованных из отдельных наук, сконструирована иная. Только этим в общем-то и можно объяснить странную постановку проблемы, когда на основании телесных движений с определенностью утверждается наличие душевных мотивов. Чтобы преодолеть эту трудность прибегали к заключению по аналогии, понятию вчувствования, к самоотождествлению с наблюдаемым движением и, наконец, к способности воспринимать душевные движения. Каждая из обозначенных теорий представляет собой пример преодоления ею же самой и созданных препятствий, причиной которых была фальсификация изначально данных в созерцании объектов (в нашем случае, объектов лично-человеческого порядка) в результате приложения к ним опытных понятий отдельных наук.

С той же непосредственностью и на той же жизненной высоте, которыми человек экзистенциально располагает по отношению к себе, окружающим, своему времени, в которых он выражает и знает себя, он знает также и природу. Поэтому природа — не переживание, а вполне завершенная в себе реальность, становящаяся для человека переживанием и несущая его в качестве основания и границы его экзистенции от рождения и до смерти. Из этой сферы экзистенции и черпают свою внутреннюю жизнь все осознаваемые нами мысли и представления, в нее же они и вливаются, когда исполнены жизни. Для выражения формы и содержания, характеризующих эту сферу, первично пригодным является разве что язык, на котором человек просто говорит, в то время как все аксессуарные научного мышления только уводят от нее и лишь в обход, через связи, недоступные ни зрению, ни слуху, ни осязанию, возвращают нас к реальностям экзистенциальной действительности. Итак, если мы говорим о необходимости такой науки, которая постигает опыт человека о самом себе — как он живет и как исторически очерчивается его жизнь в памяти его и потомков — то такая наука не может и не должна ограничиваться подходом к человеку только как к личности, как к субъекту духовного творчества, моральной ответственности и религиозного самоотречения, но ей следует охватить единым взором *весь круг эк-*

зистенции и природы, находящейся на одной высоте с личностной жизнью и сущностно связанной с ней. Если же она не сумеет сделать это, предпочитая оставаться философией истории или философией культуры, и предоставляя природу, сферу телесного бытия, в распоряжение естествознания, она проявит величайшую неверность по отношению к собственной идее и впадет в привычное заблуждение, полагая возможным охватить одной опытной установкой предметы, подчиненные разным порядкам опыта.

Концепция наук о духе, пытающаяся сделать доступной действительность человеческой жизни в ее преломлении через человека, возможна только как философская антропология. Ибо только учение о сущностных формах человека в его экзистенции дает материал и средства для построения всеобщей герменевтики. Философская антропология и ее центральная часть — учение о сущностных законах (психофизически нейтральной) личности — может быть построена, в свою очередь, только на фундаменте науки о сущностных формах живой экзистенции и поэтому должна создать собственный понятийный аппарат для всей сферы, для всего того круга, в котором оказывается человек в качестве (психофизически нейтральной) личности. Она не может заимствовать его ни из какой эмпирической науки — ведь речь идет об исследовании полной, близкой к жизни реальности, а не о специфически обьективированной, обособленной, скрытой от глаз реальности отдельных наук, сверх того перегруженной разного рода вспомогательными представлениями. То есть, она должна взяться за то, к чему еще наука, за исключением случайных попыток, и не подступалась.

Во времена Дильтея эта программа была неосуществима. Состояние наук характеризовалось безраздельным господством эмпирического образа мыслей. Сам же Дильтей, своеобразно предвосхищая открытый Гуссерлем феноменологической способ исследования, искал выход на пути, идущем через приближенную к жизни, описательную психологию, сталкиваясь с естественным сопротивлением со стороны тех, кто не в состоянии был понять стоящие перед ним проблемы. Только в гуссерлевой идее доопытного структурно-аналитического описания, универсально приложимого ко всем «имеющимся в виду» предметам, был найден инструмент для реализации программы Дильтея. При этом не имел значения даже тот факт, что для Дильтея была неприемлема рационалистическая интерпретация, которую давал Гуссерль своим открытиям, в то время как установка Дильтея во всей ее глубине не нашла отклика у Гуссерля.

Сегодня ситуация совершенно изменилась. Благодаря Гуссерлю внимание философии (а также и отдельных наук, которым в этих обстоятельствах приходится с пользой для себя пересматривать свои фундаментальные понятия) снова направлено на те слои «бытия» в природе, душе и духе, без обращения к которым и сама наука не в состоянии построить ни одно понятие, но обозначения которых, тем не менее, она так или иначе убирает из своего лексикона, а в периферийных сферах — даже полностью должна исключить. Ибо речь здесь идет прежде всего о слоях непосредственного, о данностях, или «феноменах», составляющих прерогативу переживания, созерцания или сущностной интуиции. Поскольку же наука ориентирована на понятийную обработку данных, на редукцию многообразного к простейшим обозримым элементам, на установление еди-

нообразия, то эти слои выпадают из ее поля зрения. Возьмем, к примеру, физическую оптику — чем дальше она развивается и чем более теоретичной она становится, то есть чем большую роль в эмпирическом наблюдении начинают играть математические понятия, тем меньше в ней остается места для высказываний о тех эффектах, где какую-то роль еще играют глаз и восприятие света. Место воспринимающего органа занимают иные инстанции. Оптика, как и физика в целом, становится по мере приближения к своему идеалу строгой науки все более отчужденной от чувственности, чтобы в конце концов полностью элиминировать чувства и открытые только им слои красочного, разнообразно оформленного мира, который она при этом — понимает.

Именно то обстоятельство, что прогресс познания в эмпирических науках о бытии, во всем естествознании, в обширных сферах психологии, социологии и экономики, и даже в некоторых разделах наук о культуре и истории завоеван исключительно ценой отчуждения от созерцания, от непосредственно переживаемого, способствовал на начальных стадиях развития науки ослаблению интереса к проблематике, связанной с этими элиминированными феноменами. Следствием этого была переоценка значимости понятийного и постижимого в понятии и недооценка того, что схватывается только ощущением, чувством, интуицией. Лишь более зрелая в своем становлении наука осознала специфичность и ограниченность своих понятийных возможностей. Когда физик объясняет нам, «что значит» красный цвет, или физиолог измеряет силу звукового восприятия, а психолог фиксирует устойчивость определенных представлений — единственным смыслом везде оказывается выделение количественно определенных параметров, к которым привязано появление феноменов, чьи качественные характеристики открываются только в переживании. Конечно, проще всего лишить эти феномены статуса реальной достоверности и свести их — именно потому, что они в своей внутренней качественной определенности ускользают от эмпирически конструируемого понятия — к «чисто» субъективным ощущениям, к исключительно субъективной видимости, обусловленной конституцией человека. Но сущность красного как такового нисколько не затрагивается указанием на длину волн или на процессы, происходящие в зрительном нерве, ретине и затылочных долях мозга, ни определением существования этого цвета только в качестве продукта наших ощущений (чем веками довольствовалась наука Нового времени). Общим остается одно: феноменальное в феномене — будь то в сфере природы или общества, в истории или в актуальной жизни, в душе или в духе — не раскрывается никаким понятийным построением эмпирического, и вообще частнонаучного порядка. Хотя феномен и попадает в понятийный контекст, где он используется как индикатор, например, окраска для химика, звук — для физика и «душевное состояние», — для психолога, тем не менее, сам по себе феномен остается для эмпирического понятия непостижимым.

Пока сохранялся бесплодный дуализм опытной науки, с одной стороны, и теории познания — с другой, компетенция в исследовании сферы феноменального оставалась за психологией, но она очень скоро осознала свою неспособность справиться с этой задачей. Будучи вынуждена на-

зывать чистые феномены ощущениями, или «гигноменами», или элементами как предельными данностями переживания, психология, будучи эмпирической наукой, не обладала ни правом, ни средствами для прояснения специфического в феномене, характера его законосообразных взаимосвязей с другими феноменами. Уже в наши дни решается задача конструктивного преодоления названного дуализма науки и теории познания. Средство для этого, феноменология, существует — как возможность. Остается только правильно воспользоваться ею для достижения поставленной цели.

Целью же является преобразование философии в аспекте обоснования жизненного опыта в контексте наук о культуре и мировой истории. Этапами на этом пути являются: построение основ наук о духе посредством герменевтики, конституирование герменевтики в качестве философской антропологии, возведение здания антропологии на фундаменте философии живого бытия в его природных горизонтах. При этом важнейшим, но не единственным, средством, в продвижении на этом пути будет феноменологическая дескрипция. Понятно, что цель и аспект — не одно и то же. Подобно Канту, для которого целью его творчества была философия с ее пониманием мира, путем к этой цели — критика разума, а тем аспектом, что действительно позволял ему вступить на этот путь, была опора на естественнонаучный опыт, так же и мы разделяем для себя цель, путь и аспект, чтобы обезопасить себя от всякого поспешного суждения о смысле всего нашего начинания.

Но нынче, в эпоху господства телеграфа, в почете аббревиатуры. Люди копаются в книгах по философии и хватаются за так называемые выводы, как будто философия, подобно отдельным наукам, формулирует выводы, которые можно отделить от постановки проблем. Их читают так же, как читают романы молодые барышни, загадывающие наперед, как они выйдут замуж. Едва ли кто-либо позволит себе еще вспомнить о том станке, на котором ткется полотно напряженного свершения. Подобная халатность читателя, конечно, поддерживается и невышколенностью современного философствования, и скороспелым системотворчеством созидателей карликовых вселенных. Терпеливость, проникновенность и уважение к душевным порывам другого, очевидно, уже не числятся среди добродетелей нашего времени.

Конституирование герменевтики в качестве философской антропологии, построение антропологии на фундаменте философии живого бытия и слоев природной реальности, находящихся в сущностной корреляции с ним, — вот ближайшие путевые вехи и те решающие задачи, которые в наши дни поставлены перед философом. Возвращение к объекту, возрождение великой онтологической проблемы получают свой устремленный в будущее смысл и одновременно место, определенное им в изложенной нами программе только в этом аспекте, который в противовес всем субъективно-идеалистическим возражениям открывает зрелое отношение человека к миру, сложившееся со времени окончательного утверждения прав научного познания. С чего же начинать? Определяющим здесь, конечно, оказывается аспект.

В центре его находится человек. И не в качестве объекта научного познания, также и не как субъект своего сознания, но как объект и субъект собственной жизни, то есть как предмет и средоточие самого себя. Имен-

но в этом своем неповторимом качестве — быть существующим — и входит он в историю, которая есть не что иное, как развернутая форма осуществления его размышлений о самом себе и постижения себя. Не в качестве тела (если под телом понимать слой природной реальности, объективированный в естественнонаучном мышлении), не в качестве души и потока сознания (если имеется в виду объект психологии) и не как абстрактный субъект, к которому приложимы логические законы, а также этические и эстетические нормы, — только как психофизически индифферентное, или нейтральное жизненное единство существует человек «в себе и для-себя».

Речь должна идти прежде всего о человеке как личностном жизненном единстве и о сущностно соотнесенных с ним слоях наличного бытия и бытия вообще. Является ли конкретная ситуация, в какой находится человек (неважно, тот или иной, той или иной расы или народа — просто человек) случайной или сущностно необходимой? Существует ли структурно-закономерная взаимосвязь между человеком и жизненным горизонтом, окружением, являющимся для человека «миром»? Насколько простирается их сущностное сродство и где начинается случай?

Этот вопрос можно развернуть в двух плоскостях: горизонтальной, где искомое человеком отношение к миру реализуется им на деле, и вертикальной, в которой человек занимает естественное для него, как питомца природы, положение по отношению к миру, будучи одним из множества организмов. Можно предположить, что двумя этими измерениями нам действительно удастся охватить человека и как субъект-объект культуры и как субъект-объект природы, не подвергая его искусственному разделению, поскольку при этом сохраняется единый аспект жизненного опыта, в котором человек выступает в своей экзистенции по отношению к себе и к миру: в одно и то же время он привязан к природе и свободен, порожден и сотворен, назначен и искусствен.

Пространство, где человек должен вновь и вновь играть свою роль ценой напряженных усилий и жертв, пространство духовного деяния, творческой работы, триумфов и поражений человека, пересекается с пространством его плотского существования. Этим самым конфликт экзистенций, без которого человек не был бы человеком, обретает особое значение и для философского метода: он обнаруживает в амбивалентном статусе (*Janushaftigkeit*) этого существа свидетельство необходимости такой познавательной установки, которая учитывала бы оба аспекта его существования, и схватывала бы их, не упраздняя и не опосредуя, исходя из *единой* фундаментальной установки.

Какие очертания обретает эта проблема в первой, названной нами горизонтальной, плоскости? Здесь человек выступает как носитель культуры. Ее объективации — наука, искусство, язык и т.д. становятся той средой, в которой мы наблюдаем человека, иными словами, наблюдаем всю человеческую реальность как конкретное жизненное единство. Культура и должна стать предметом исследования как специфическое выражение этого жизненного единства. Виды и формы ее объективаций должны дать нам материал для суждения о структуре жизненной системы человека в совокупности всех ее слоев.

Эта программа выполнима только в том случае, если сама постановка вопроса будет осуществляться *в возможно более широких рамках*. Ценнос-

тний анализ достижений культуры оказывается в этом случае недостаточным и требует вовлечения в сферу исследования также и тех предпосылок, при которых возможна реализация этих ценностей. Предметом анализа становится претворение духа в чувства и одухотворение чувств. Только при этих условиях посредством исследования системы форм, в которых высказывается человеческая экзистенция, удастся нам соединить в *одном* аспекте крайние полюса человеческой экзистенции, плотски-чувственный и духовный, и понять их взаимозависимость, сущностные законы их сосуществования.

Перед нами проблема, попытка решения которой содержалась в нашей *Эстеziологии духа*. В ней рамки исследования были растянуты в «горизонтальной» плоскости только в той максимальной мере, в какой речь шла о связях, идущих от высших смыслопорождающих слоев духа вплоть до низших слоев чувственной материи, то есть о системе внутренних отношений, соединяющей между собой символические формы и физическую организацию. Как мы уже не раз отмечали, эту систему внутренних отношений между телом и духом невозможно построить средствами какой-либо эмпирической науки. Подобно тому, как Кант опираясь только на свой критический метод сумел высветить внутреннюю взаимообусловленность чувственного созерцания и понятийного мышления, их идеальное соответствие, на котором строится правильное применение понятий в математическом естествознании, так, конечно, и система соответствия между чувственностью и духовностью, открывающаяся в значительно более широком аспекте жизненного опыта и определяющая осмысленное использование понятий, может быть познана только с помощью критического метода. Таков смысл эстеziологии духа как критики чувств.

Было бы смехотворным непониманием видеть в этом отказ от эмпирической физиологии и психологии чувств. Разве, к примеру, существование критики мышления и критики познания препятствовало развитию психологии мышления и познания? Безусловно, различать эти два типа исследований начали лишь со времен Лейбница и Канта, и понадобились долгие годы борьбы с психологизмом, чтобы различение психологии рассудка и критики рассудка стало общепризнанным. Вследствие этого ставить различие способов рассмотрения в зависимость от той сферы, в которой оно единственно и было до сих пор актуальным, — от мышления и познания — свидетельствовало бы сегодня об определенном философском невежестве. Именно в той мере, в какой эта сфера оказывается открытой для эмпирического и критического исследования, становится возможным подвергнуть эмпирическому и критическому наблюдению также и чувства и специфические их корреляты. Предрешенность вопроса в пользу представления об исключительно эмпирическом характере многообразия чувственных качеств как раз и является решающим промахом Канта и кантианцев. В наше время сложились все предпосылки к тому, чтобы основательно пересмотреть эту преамбулу, вспомнив также Гёте и Гегеля, придерживавшихся на этот счет совсем иного мнения.

В предисловии к нашей эстеziологии духа мы уже подчеркивали, что критика чувств может обосновать тотальную соотносимость чувственных качеств, как исходных строительных камней феноменального мира, с

единством человеческой личности или априорный (относительно ее материальных модусов) характер окружающей человека природной среды. Это положение, которое эстеziология стремится подтвердить во всех своих разделах, часто получало ложное толкование — в нем видели или парадокс, или трюизм. Оно было бы парадоксальным в том случае, если бы утверждало, что все, познаваемое нами посредством чувств, является нашим априорным достоянием до и независимо от любого опыта. Оно было бы банальным, если бы не пыталось сказать ничего иного, кроме того, что дух — раз уж человек существует — может выразить себя только через определенное тело и в соответствующем ему чувственном материале, вследствие чего он оставляет печать своей природы также и на этом материале. Напротив, в нашей книге имелось в виду внутреннее соответствие организации нашей чувственности (и относящихся к ней чувственных элементов) всем возможным формам и видам духовного смыслополагания. Этого соответствия могло бы и не быть, как и утверждали многие философы. В этом случае мы имели бы дело с безразличием чувств и тела по отношению к духу; физическая сфера была бы, действительно, исключительно эмпиричной, случайной и не обладала бы необходимостью духа. И не существовало бы специфически чувственных «материй», или модальностей, другими словами, чувственных качеств.

Эстеziологическое исследование, критика чувств, все же доказывает противоположное и выдвигает доказательство духовной необходимости, априоризма чувств. В расчленении созерцаемого мира, в удивительном факте дифференцированности его чувственного восприятия скрыта смысловая закономерность. Конечно, устройство нашего тела, с помощью которого мы обычным способом обнаруживаем эту дифференциацию, является чем-то уже ставшим и преходящим. «Критики» сетчатки глаза или кортикального органа не существует (выражаясь осторожней, эстеziология не предполагает эту возможность). Здесь господствует эмпирическая необходимость, опирающаяся на природные законы. Специфические достоинства чувств открывают, однако, в своей типике также и некоторую, выходящую за эти пределы разумно-смысловую (*sinnhaft-verstandliche*) необходимость, которую не следует смешивать с целесообразностью чувств и с причинами, обуславливающими их функционирование.

Некоторые полагали, что утверждение о тотальной соотнесенности чувственных качеств с единством человеческой личности является свидетельством их субъективности, а потому вступает в противоречие с выводами эстеziологии об объективном значении чувственных качеств. Субъективность и отнесенность к субъекту — не одно и то же. Все объективное в возможности только соотносимо с субъектом. От этих понятий нужно, в свою очередь, отличать личностность и отнесенность к личности. Все, имеющее сущностно-необходимое отношение к единству личности, в любом случае следует рассматривать отдельно от того, что сущностно-необходимо отнесено к субъекту. Пренебрежение этим отличием ведет к превратному представлению о действительности (*Wirklichkeitswert*) чувственных качеств и даже целых слоев феноменов, в то время как они открыты только переживанию и действительны только в переживании.

Примером тому служит феноменальная действительность плоти (*Leib*), которая — естественно, в противоположность равным образом феноме-

нальной действительности чувственных качеств — не является *наряду с этим еще и объективной* (что свойственно последним). Плоть существует только относительно личности (или относительно жизни), чувственные же качества относимы к личности (к жизни) и *объективны*³⁴. Еще Гегель заметил, что плоть — не то же самое, что тело (Körper), хотя объективно они тождественны. В случаях, когда я поднимаю руку или когда ребенок учится бегать, хотя соответствующие мускулы и активизируются посредством нервной системы, мы имеем дело только с телесными движениями, а не с процессами, относящимися к плоти. Последние представляют собой нечто иное, хотя, конечно, ощущения органов и суставов играют при этом существенную роль, как и ощущения кожи, напряжения и различные формы осязания. Но это все же не значит, что плоть можно свести к простому ощущению или сознанию собственного тела, складывающегося из костей, жил, мускулов, сосудов, нервов и т.д. Она представляет собой живую реальность. Это находит свое выражения именно в той форме, в какой мы ею владеем. Ходьба, вытягивание конечностей, сидение на месте, подъем, лежание являются формами поведения живого (которые, конечно, опосредствованы телесными органами, и при определенных условиях могут быть ими же и парализованы), обуславливающими, однако, тот специфический аспект в позиции индивидуума как живого существа, с которым ему всегда следует очень серьезно считаться, поскольку этот аспект имеет существенное отношение к личности, или к наделенному жизнью существу как к чему-то живому.

Эстеziология духа прослеживает взаимоотношения между духом и природой, то есть она изучает человека как личностное жизненное единство во всех слоях его экзистенции в той плоскости, которую мы назвали горизонтальной. Но этим еще не исчерпываются возможности построения философской антропологии на принципах науки о жизни. Вопрос должен быть развернут также и в «вертикальной» плоскости, открывающей перед нами укорененное в природе существование человека в мире как одного организма среди многих других. Психофизически нейтральное единство человеческой личности *как живого существа* представляет собой грандиозную проблему, требующую в настоящее время своей разработки. На путях эстеziологии эта цель не может быть достигнута. Должны быть найдены новые пути и новые методы. Ведь цели, поставленные эстеziологией духа, не могут исчерпать всю реальную ситуацию, весь жизненный горизонт, в котором человек обнаруживает себя. Феноменальные слои окружающей его среды, то есть сферы бытия, открывающиеся человеку только в переживании, созерцании, ощущении и сущностной интуиции, слишком обширны и сложно структурированы, чтобы их можно было ограничить рамками, крайние полюсы которых представляют собой, с одной стороны, смыслополагающая деятельность духа, а с другой — чувственные качества. Именно формы жизненного бытия, связывающие человека с животными и растениями, и несущие на себе свойственный только ему способ бытия, и оказываются безразличными к смыслополагающей деятельности духа. И тем не менее они составляют ярко выраженную феноменальную действительность, исследование которой не входит в компетенцию эмпирического естествознания. До тех пор, пока человек как живая экзистенция в ее природной укорененности не станет предме-

том доэмпирического, то есть выходящего за пределы специальных наук, наблюдения, мы не можем рассчитывать на окончательное решение поставленных нами вопросов, с какими слоями бытия он сущностно соотносен и каким образом он в качестве жизненного единства должен познавать себя и мир. Для конституирования герменевтики как антропологии необходим фундамент некоторой науки о жизни, определенной философии жизни в конкретном, взвешенном понимании этого слова. Прежде чем делать следующий шаг к теории жизненного опыта, соответствующей высшему слою — слою человеческого, необходимо достигнуть ясности в том, что можно назвать живым.

Таким образом мы установили как отношение настоящего исследования к эстеziологии духа, так и предмет его анализа сущности живого. Обе задачи, каждая со своей постановкой проблем и соответствующим ей методом, служат одной цели создания философии человека. И если даже эта цель в обоих случаях раскрывается, наряду с прочим, также и в перспективе дильтеевской проблематики, было бы несправедливым утверждать относительно обоих этих проектов их зависимость от эффекта воздействия реформаторских усилий Дильтея. Как мы уже подчеркивали в книге «Единство чувств», наука и философия нашего времени уже давно быются над основанием и построением концепции человеческой личности. И авторитет Дильтея не является здесь исключительным. Огромный вклад, который внесли в утверждение идеи личности Вильям Штерн, Шелер, а позже и исходившие из решения иных проблем вожди так называемой гештальтпсихологии, отмечен едва ли не большей независимостью от влияния Дильтея, чем достижения Ясперса и Крауса, также определяющие в своем роде. Существенной остается единая тенденция к преодолению фрагментарности в способах рассмотрения человека в философии, биологии, психологии, медицине и социологии. Этот способ, правда, не всегда доминировал в науке Нового времени, но вновь и вновь приходил к господству, подарив Декарту его ключевое слово. В нем человек стал предметом анализа специальных наук и за расчленением отдельных регионов бытия было потеряно единство жизни, в результате чего нам остался только призрачный «субъект», голая нить, на которой совершает свои мертвые движения экзистенциальная марионетка.

Картезианское возражение и постановка проблемы

1. Альтернатива протяженности и внутреннего бытия (Innerlichkeit) и проблема явления

Существенной особенностью недисциплинированного опыта является склонность полагать в качестве фундаментальных только те принципы, которые в максимальной степени обеспечивают для этого опыта надежность его шагов и возводят установленные им взаимосвязи к прочным опорам в созерцании. Для научной разработки опыта этих достоинств, во всяком случае, недостаточно. Признать за какой-либо вещью фундаментальный характер все же означает большее и требует большего. Нечто может быть очень значимым для развития наших представлений, как говорят, фундаментально значимым, не обладая в то же время характером подлинной фундаментальности.

Подлинный фундамент несет, сам не являясь несомым. Эмпирик же по призванию своему принимает к сведению только первую его функцию. Но убедившись в ее наличии, он, не долго думая, присоединяет к ней и вторую. История эмпирической науки полна примеров подобного рода — едва ли мы найдем здесь более или менее значительные открытия или теории, которые не были бы в этом смысле фундаментализированы, то есть не стали бы считаться, хотя бы предварительно, началами объективных вещей или принципами познания. Достаточно вспомнить дарвиновскую идею естественного отбора, представление Маркса об общественной надстройке, принцип относительности Эйнштейна, квантовую теорию Планка, понятия вытеснения и сублимации у Фрейда.

На вопрос о том, существует ли нечто, способное нести на себе опыт, у эмпирика, несомненно, имеется готовый ответ. Но не нуждается ли само несущее в других носителях — для ответа на этот вопрос нам нужно будет прибегнуть к исследованию, имеющему своим предметом саму сущность того, что называется фундаментом или принципом, то есть к философскому исследованию. Случается и так, что какая-то вещь является фундаментально значимой, не будучи сама фундаментом. Так же само по себе неудивительно и то, что открытие какого-либо фундаментального принципа в философии может никак не сказаться на содержании научного опыта.

Никто не сомневается в чрезвычайной целесообразности и очевидности разделения на физическое и психическое. Безусловно, оно ухватывает существенные различия, обнаруживающиеся в действительном бытии, что подтверждается ходом развития наук о теле и наук о душе. Однако стремление сохранить это различие в качестве фундаментального встречает сегодня возражение и противодействие не только со стороны философов, но уже и со стороны всех тех эмпириков, которые сталкиваются с загадочным соединением физического и психического в структуре личности и в ее деятельности.

Посмотрев на вещи прежде всего в их общих чертах, в целом можно согласиться с общепринятой точкой зрения, согласно которой разделение на физическое и психическое (правда, в несколько ином выражении) приняло фундаментальный характер у Декарта. Он объявил различие между *res extensa* и *res cogitans** принципиальным и одновременно придал ему характер полной дизъюнкции. И даже если понятия психического и *res cogitans* по смыслу не совпадают, оба они ориентированы на одну сферу. Как то, так и другое без различия могут быть ближе всего выражены специфическим немецким словом *Innerlichkeit* (внутреннее бытие), с помощью которого можно избежать предвосхищения смысла сущностей психического, сознания, субъекта.

Картезианскую фундаментализацию дополняет и то обстоятельство, что в ее принципе заложено представление о механико-математической форме или об измерении как о единственном методе познания физических вещей. Допустив отождествление телесности и протяженности и связав с ним идею равнозначности протяженности и измеримости, мы обнаружим, что альтернатива *res extensa* и *res cogitans* сразу же влечет за собой придание математическому естествознанию фундаментального статуса.

Первоначально разделение всего сущего на *res extensa* и *res cogitans* замышлялось как онтологическое. Но оно сразу же по собственной логике приобрело устойчивое методологическое значение, в какой-то мере нейтрализующее онтологическую критику. Отождествление телесности и протяженности сделало природу доступной исключительно для измеряющего познания. Все, что принадлежит в ней к интенсивному многообразию качеств, должно само по себе рассматриваться как мыслительное (*cogitativ*), поскольку в качестве единственной оппозиции к протяженности определена *res cogitans* (вещь мыслящая). Соответственно, нам остаются две возможности — или смотреть на качественно многообразные способы существования и явления тел с механистической точки зрения, то есть разлагать их на количественные составляющие, или же, избегая подобного разложения, объявить их содержаниями наших мыслей (*Cogitationen*), содержаниями и продуктами нашего внутреннего бытия.

То, что я как «Я» со свойственным ему самоположением (*Selbststellung*) принадлежу к этому удивительному внутреннему бытию, характер которого Декарт выражает понятием *cogitans*, положило начало (еще в онтологическом смысле) субъективированию всех непротяженных составных ча-

* Вещь протяженная и вещь мыслящая (*лат.*).

стей природы. Ведь протяженность сопоставляется не с интенсивностью, а с внутренним бытием, «мышлением» или сознанием, и для непротяженного уже не остается никакого другого места, кроме как в сфере *res cogitans*. Позитивное определение одной единственной оппозиционной сферы является уже решающим для устроения всей картины мира. Для этого даже нет необходимости в далеко идущем утверждении, открывающем субъективно-идеалистические ходы мысли в последекартовской философии, — утверждении, гласящем, что это внутреннее бытие принадлежит исключительно мне в качестве Я.

К подобному ограничению мыслительного бытия кругом собственного Я приводит теоретико-познавательная установка, инициированная знаменитым рассуждением Декарта о том, что сомневаться в бытии собственного Я невозможно именно потому, что оно есть некоторая *res cogitans* (вещь мыслящая). Если сомнение есть некоторая *cogitatio* (мысль), то бытие сомнения невосприимчиво к своему яду и будет оставаться таким, пока для сомнения вообще еще остается место.

Как *cogitans* (мыслящее) мое Я существует, однако, лишь в самоположении, то есть как постижимое *для себя*, а говорить о *res cogitans* можно только с позиции обращенности к самому себе. Ни для кого не составляет труда убедиться в принадлежности его собственного Я к бытию *res cogitans*, поскольку в своей (возможной исключительно для него самого) обращенности к себе как некоторому Я, он приходит к Я как к самому себе. Таким образом, с бытием *cogito* каждый из нас сталкивается только в прерогативном, ограниченном им одним, способе восприятия. Лишь в самом себе постигает он это бытие, и как таковое оно несомненно действительно. Потому-то другие Я, если они открываются не в поле единственно возможного для каждого из нас восприятия, не защищены от сомнения. Присоединив к онтологической доктрине *res cogitans* тот путь, на котором она была достигнута, мы получаем некоторую методологическую концепцию. Тезис, что я как Я со свойственным ему самоположением принадлежу к внутреннему бытию, претерпел обращение в тезис о принадлежности внутреннего бытия исключительно мне самому.

Для начала нам достаточно будет констатировать самое важное — та ответственность, которую вообще может нести сознание, или наше собственное Я, за существующие в механизме природы феномены неколичественного порядка, имеет своим основанием полностью враждебную всякой протяженности мыслительность, внутреннее бытие нашего Я. Вполне отчетливая мысль: стремление спасти явления от растворения их в протяженном бытии, а качества — от поглощения их механизмом, нашло свое завершение в открытии противоположной инстанции — в *res cogitans*.

Каждое из двух несовместимых между собой направлений опыта получили права на суждение: внутренний опыт свидетельствует о себе, внешний опыт — об ином. Грубо говоря, это означает разделение нашего миропознания на познание тел и познание Я, в современном звучании — на физику и психологию.

Явление как таковое остается непостижимым. Вышколенный естествознанием XIX век смог подойти к решению проблемы чувственных

качеств ничуть не иначе, чем Декарт и его последователи: все качественное должно быть субъективным. И неважно, где реализуется этот тезис, — в упрощенном представлении об обусловленности качеств специфическими чувственными энергиями нервной системы, или же в более утонченной концепции, обнаруживающей за качественным богатством явлений причины душевного и интеллектуального порядка. Современную физиологию и теорию познания вплоть до наших дней преследует та же самая апория о связи между телом и самостью, между вещью протяженной и мыслящей, как действительном ядре ощущаемого качества; остается в силе и старая загадка — как в результате воздействия «на наше Я» механических раздражений и телесных процессов механического характера в нервах и в мозгу рождается качественный образ предмета.

До сих пор философия только тогда находила ответы на вопросы, неразрешимые в пределах картезианской альтернативы, когда она брала на себя смелость оспаривать *исключительную* пригодность точных методов для познания природы. Во всяком случае, возрождение натурфилософии в системах немецкого идеализма не имело решающего значения. Ответственна за это, скорее, слабо развитая база тогдашнего точного естествознания, нежели тяжеловесность философской мысли. Понадобилось прежде всего последовательно реализовать представление о том, что природу следует рассматривать исключительно как протяженность, — со всеми заданными картезианской системой следствиями — чтобы привести в недоумение ученых, в особенности занятых в сфере биологии и психологии. В настоящее время мы как раз достигли этой точки. Если бы современная философия, идя по стопам отдельных смелых мыслителей, наконец решилась бы под лозунгом «Прочь от Декарта!» заново приступить к освоению целого комплекса грандиозных проблем, она сумела бы собрать вокруг себя большую массу единомышленников из самых различных сфер органического естествознания, медицины и психологии.

2. Сведение явления к внутреннему бытию

Сегодня подобное начинание избегает опасности превратного толкования (неизбежного в те времена, когда неорганическое и органическое естествознание еще только отстаивало свое право на существование) — быть уличенным в во враждебности естествознанию. Бесспорные триумфы экспериментального измерительного метода давно доказали его незаменимость при построении надежных оснований опыта. Если бы в какой-либо точке был остановлен процесс развития точных наук, потерпела бы крах вся наша практическая деятельность. Стремление к расширению знания о бытии на иных, нежели предлагаемых точными науками, путях является (по крайней мере, относительно пространственно-временных реальностей) свидетельством завышенных притязаний, которые требуют для себя гарантии надежных доказательств для утверждаемой ими ограниченности точных методов.

Антикартезианское движение должно направить острие своей критики прежде всего против отождествления телесности с протяженностью,

физической реальности — с измеримой, поскольку именно это и привело к тому, что мы стали невосприимчивы к тем сторонам телесной природы, которые недоступны для измерения. Взгляды совсем близкого нам по времени неокантианства идут гораздо дальше — оно утверждает не только то, что естественные науки являются единственно возможными формами познания природы, но что сама природа представляет собой просто продукт естествознания, результат приложения его методов. Принцип, уравнивающий протяженность и измеримость (этот отчетливый смысл можно придать протяжению уже не на основании обращения к исторически адекватным идеям самого Декарта, но ориентируясь на его общую идею разделения мира), должен был во всяком случае привести к разложению физических отношений на чисто квантитативные, иными словами, исчислимые.

Фундаментализация точной методологии, очевидно не признающей для себя никакой альтернативы при анализе физической реальности, влекла за собой в соответствии с принципами картезианства следующие, весьма определенные и значимые следствия:

Если сущность телесности состоит в протяженности (ручательством чему может служить ее количественная определенность, то есть измеримость), то неизмеряемые, качественные параметры тела не имеют отношения к сущности телесного. На что же они опираются? Очевидно, что в природе, как царстве протяженности, у них нет опоры. А поскольку кроме сферы протяженного существует еще только сфера внутреннего бытия, которую представляет наша самость (Selbst), то у нас не остается иной возможности, кроме как сделать ее ответственной за неизмеряемые, качественные свойства тела. Так, вследствие всецелой квантификации тела все его качественные характеристики оказываются *субъективизированными* и истолкованными как всего-лишь-явления, а впоследствии — как ощущения. Этот путь прямо ведет через Локка к Маху, и по нему еще и сегодня идет каждый естествоиспытатель.

Как *предмет* в явлении, тело представляет собой систему качеств. Даже количественно определимое в нем (величина, вес, прочность), предметно выраженное в явлении, относится к качественным характеристикам тела. То же самое тело, однако, по всем своим качественным свойствам может определяться механически-исчисляющими параметрами. Поскольку, однако, тело не может быть в одном и том же смысле и количественной, и качественной системой, то для сохранения тождества бытийного основания его свойств оно должно определяться в качественном и количественном отношении в разных смыслах.

Эту возможность — быть тем же самым, но в разных смыслах, — тело получает в *соприкосновении и отсутствии соприкосновения* с иным царством бытия — с непротяженным внутренним бытием. *Такое сосуществование будет означать тогда предметное явление тела*, существование же вне подобного контакта будет предполагать его непредметность. Явление — нечто внешнее бытию, не заданное ему необходимо. Таким образом, то, что есть тело в действительности, его ядро и сущность, в его контакте с *res cogitans* не затрагивается. Но это соприкосновение не проходит бесследно — оно находит свое выражение в «приведенном к предметности бытии», в явлении. Все, что остается в теле недоступным ме-

ханически-исчисляющему познанию, качественный характер его проявляющихся свойств, выводится теперь из *ситуации* явления, из его сосуществования с *res cogitans* и при содействии *res cogitans*.

Почему же тело не остается тем, что оно есть, и почему оно не является в своем собственном качестве — как чистые отношения протяженности? Почему существует нечто еще, что хотя и обуславливается количественными отношениями, но при этом не сводится к ним без остатка, а именно — качественное своеобразие цвета или образа? Ответ — потому что тело, обращенное к внутреннему бытию и воспринятое им, преломляется по своей чистой сущности в нем как в среде, чуждой ему и совершенно с ним несхожей. А разве иначе восприняли бы мы пеструю игру цветов, переливы звуков и блеск природных тел? Эта внешняя оболочка, маскирующая, а потому и скрадывающая их сердцевину, может иметь своим основанием только постоянное взаимодействие тел с той «вещью», чье бытие полностью выражается в способности мыслить, осуществлять действия, быть обращенной внутрь себя (*innerlich zu sein*). Фундаментальный факт всякого опыта — то, что тела в совокупности своих проявлений состоят из качеств, — позволяет обосновать картезианскую альтернативу неизбежным контактом тел с внутренним бытием, свойственный которому способ существования при взаимодействии с протяженностью в определенной мере и инспирирует интенсивное многообразие качественного бытия. И происходит это в равной мере не поддающимся истолкованию ни по принципам *res extensa*, ни по принципам *res cogitans* образом. Взаимосвязь (*conjunctum*) обеих субстанций, открывающая для самости присутствие тел, становится последним основанием не только того или иного свойства, но и качественности самих этих свойств.

То, как тело выглядит, представляет тело в его качестве. Сквозь абсолютно качественные свойства тела его субстанциальная сердцевина просвечивает на его поверхность, которая, принадлежа самому телу, связана (непостижимым образом) и с *res cogitans* в оппозиции к ней. Эта фронтальная обращенность тела к самости, открывающаяся благодаря контакту обеих субстанций, становится основанием явления, не говоря уже о возможности его восприятия. И в том же самом строгом смысле, в каком «фасад» являющегося располагается «перед» его глубинным ядром, подлинным средоточием его бытия, — где бытие оказывается только тем, что оно есть «действительно», — в том же смысле, в каком он обнаруживает и одновременно скрывает концентрированную нераздельность (*Kompaktheit*) своей сущности, мы должны понимать и тот факт, что вещь протяженная (*res extensa*) оказывается *заслоненной* (*vorgelagert*) вещью мыслящей (*res cogitans*). Таким образом, нигде *res extensa* не обнаруживается как таковая в своей наготе, но всегда только в «одеянии» явления.

Итак: 1. Идентификация телесности с протяженностью; 2. Исключительная альтернативность протяженности и внутреннего бытия (мышления, сознания); 3. Идентификация *res cogitans* со «мною самим» оказывается существенно связанными с субъективацией качественной стороны физического и со свойством самости быть подлежащей (*Vorgelagertheit*).

3. Тезис об имманентности. Предданность внутреннего бытия и предрасположенность (Vorverlagerung) моей самости

Вещь только тогда предметна, когда она располагается против чего-то (gegenstandlich ist). К предметности принадлежит противоположенность (Wogegen), подобно тому, как фасад располагается против чего-то, против пространства, к которому он обращен. Быть обещанным телом может только в такой ситуации, которая делает возможным присутствие существующего тела. Наличность, присутствие значат больше, чем просто существование. Присутствие выражает специфическое отношение существующего к тому, для кого оно присутствует и наличествует в настоящее время. Поскольку *res extensa* налична (gegenwärtig ist) только как система качеств, единственная противостоящая ей сфера *res cogitans* и должна стать противоположной ей как наличной (Wogegen seiner Gegenwart), стать предданной, отнесенной к ней сферой ее данности. Следовательно, телесное бытие является только перед внутренним бытием. Физический объект заслонен внутренним бытием, оно предпослано ему, а самость располагается перед являющимся телесным миром.

Рассматриваемая *вне* соответствующих методических заключений, следующие из понимания *res cogitans* как самого Я, предметность выглядит просто как отношение между двумя сферами бытия. Оба элемента этого отношения оказываются равнозначными по отношению друг к другу, а поскольку оба они принадлежат к одному объемлющему их бытию, их загадочное взаимодействие, на котором должен покоиться являющийся предметный мир, будет представлять собой не что иное, как прежде всего некоторую рядоположность. Тогда обе эти реальности будут еще и взаимозаменяемыми в своей оппозиции друг к другу, а их отношение — обратимым (richtungslos).

Предметность, тем не менее, может существовать только как особая разновидность противопоставления или сопоставления. Отношение между предметно явленным, или предметно постижимым, бытием, и тем «противо-положенным», для которого оно является предметным, обретает характер *необратимого* отношения, имеющего своим основанием полярную противоположность его составляющих. Вещь выглядит такой, а не иной, только «от себя», а не «к себе»: качества укоренены в предмете как его свойства. *Здесь уже сама форма проявления предметов становится тем основанием*, благодаря которому сфера, в противоположении к которой обещаны предметы, оказывается полярно противоположной их сущности. Таким образом, если тело должно проявляться, быть предметным, присутствовать как тело, внутреннее бытие не может рассматриваться просто в качестве *res cogitans*, противостоящей *res extensa* тела. До тех пор, пока внутреннее и протяженное бытие в своем противостоянии друг другу сохраняют общее качество бытия, отношение полярной противоположности между ними, сформулированное нами как требование, оказывается на самом деле нереализованным.

Res extensa проявляется только тогда, когда она обращена к *cogitatio*. Абсолютной же полярностью по отношению к протяженной вещи обладают исключительно акты субъекта. Но при каких же условиях теряет

внутреннее бытие качество бытийности и воистину становится сферой, против-положенной по отношению к предметному явлению? Когда она утверждается в самоположении (*Selbststellung*) как исполнительная инстанция своих актов (*cogitationes*), удержав и отстояв себя по отношению к бытию в чистоте своего Я. Только благодаря определенности *res cogitans* как самостной и укорененной в Я в противоположность *res extensa*, последняя и обретает способность проявляться. Учитывая выше-приведенные соображения, можно сделать вывод, что только я *сам* как Я являюсь определяющим звеном в цепи условий объективной познаваемости мира в опыте.

Положение о том, что *res cogitans* должна быть пред-положена *res extensa*, чтобы та могла быть нам дана (естественно, всегда исходя из духа картезианской альтернативы, а не из исторически засвидетельствованных текстов Декарта), получает дальнейшие определения. Быть данной означает в этом случае — быть для меня самого наличной. Явление, однако, представляет собой присутствие предмета в силу его отнесенности ко мне как к субъекту. Ergo — и здесь следует судьбоносный шаг — я сам в своей прерогативном самоположении являюсь тем условием, которое делает возможным предметное проявление вещей. Таким образом, все, что является, есть содержание моей самости, моего сознания, есть представление. Из все еще онтической *предположенности* (*Vorgelagertsein*) как предданной внутренней жизни, служащей цели появления феноменального мира, рождается предположенность меня самого. Я сам обращаю взор на вещи, принадлежащие миру. Однако все, что мне, моему сознанию предстоит при этом открыть, оказывается всегда «уже» отнесенным к самости, представляя собой сравнительно с сущностью только явление, то есть модифицированную мною самим сущность.

«Я» как *res cogitans* прямо не касается телесного бытия в его чистой сущности, но, в соответствии с принципом полярности, — только его явления, скрадывающего его подлинную действительность. Так внутреннее бытие превращается в силу, преобразующую физический мир, в принцип, придающий ему характер явления, скрывающий, а потому и искажающий его. Правда, действие, совершаемое ею — взгляд как простой акт внимания представляет собой по своему смыслу непосредственный контакт с телом. Но несмотря на это, все же и зрительный контакт остается вписанным в ситуативный контекст оппозиции тела и внутреннего бытия: будучи *предданной* (*vorgegeben*), она заслоняет себе свой взор, скрывает тело в его неприкрытом бытии и представляет его в *образе* явления. Потому взгляд *cogitatio*, прямо направленный на собственное бытие тела, тем не менее устанавливает только непрямую связь между телом и *res cogitans* через явление: здесь действует закон ситуации, складывающейся в присутствии вещи.

Отказываясь от выражения собственных предпочтений, следует заметить, что вряд ли справедливо мнение объективистски и реалистически настроенных мыслителей, подозревающих переход от тезиса о предположенности к тезису о предданности (*Vorgegebenheit*) в логической неправомерности (*per nefas logicum*). Сначала, говорят они, выдвигается требование рассматривать *res cogitans* (в ее абсолютной противоположности *res extensa*) как противопоставленную телесным вещам, то есть ви-

деть в ней *cogitatio*, действие, чистый акт созерцания. Дальше, однако, аргументация якобы отходит от этого требования, полагая вместо *cogitatio* — *res cogitans*, а вместо взгляда — глядящего, внутреннее. В таком случае мы, продолжают они, естественно, вынуждены в свою очередь рассматривать это нечто, пред-положенное (*vorgelagerte*) объективной вещи, эту другую *res* (вещь), вопреки ее функции субъекта, в качестве некоторого объекта. Такая подмена понятий вынуждает нас представлять то начало, за которым мы первично закрепили сферу схватывания и против-положенности, как нечто, со своей стороны, схватываемое и обещающееся, то есть в этом случае Я как объект (меня) дано Я как субъекту (Я).

Но дело обстоит не так. Ведь этот несомненно судьбоносный шаг от предположенности к предданности знаменательным образом прочерчен уже в субъект-объектной структуре самого Я. К самой сущности самоположения принадлежит раскол на Я, на которое направлено отношение, и Я, которое это отношение осуществляет. Внутреннее бытие пребывает в самоположении только постольку, поскольку может себя постигать, а постигает она себя только благодаря тому, что она есть Я. Идентичность Я не терпит от этого никакого ущерба, а наоборот, только и становится изначально возможной. Идентичность как тождество *состоит* как раз в уходе «от» того, что должно быть идентичным («самому себе»), в качестве возвращения «к» нему. Таким образом, чтобы сохранить свое тождество, самость, точно так же, как и любое сущее, отходит «от» себя, возвращаясь «к» себе самой же. Самость обнаруживает свою двуаспектность — движение «от» себя (акт, чистое созерцание, *cogitatio*) в качестве возвращения «к» себе (Я как исполнительная инстанция своих актов, созерцающий, *res cogitans*). Мы не можем сглаживать остроту этого различия замечанием, что такое расщепление на субъективное и объективное определяется лишь различием в способах рассмотрения Я. Оно представляет собой живое единство, осуществляющееся в противопоставлении исходящей из себя (акт) и возвращенной в себя самости (центр актов), а именно, в расщеплении ее, являющимся в то же время и снятием этого расщепления.

Непосредственность *постижения* Я также реализуется только как опосредованная, подобно тому, как тождество Я-*бытия* возможно и действительно только в силу его расщепления. Только в том случае, если выдерживается это условие, наше Я остается на позициях подлинного самоположения. И если в вышеприведенных рассуждениях в качестве сферы, противопоставленной *res extensa* (вещи протяженной), учитывается лишь одно *cogitatio*, живое действие, Я как самость, а не как бытие, то это не исключает, а наоборот, решительно предполагает включение в указанную оппозицию нашего Я как *res cogitans*, как бытия, как объекта.

Выше мы утверждали следующее: хотя в исполняемом ею акте, во взгляде, в простом акте внимания глубинность в полном смысле прямо контактирует с телом, *тем не менее* их контакт остается вписанным в ситуативный контекст оппозиции тела и *res cogitans*, когда смотрящий заслоняет сам себя. В данном же случае «тем не менее» преобразуется в «поскольку». В своем самоположении Я *есть* только в форме «Я есмь», я же *есть* только в силу пребывания моего Я в его самоположении. Как определенное выше единство первого и третьего лица, Я конституируется как Я, будучи в од-

ном лице *res cogitans* и *cogitatio*. В этом смысле к нему приложимы глубокие слова Евангелия: кто теряет себя, тот себя обретет. Рассматриваемое как *cogitatio*, Я теряет свою субстанциальную природу, свой характер *res* (вещи) (поэтому оно опрометчиво уверено в первичном и непосредственном постижении вещей в своем акте созерцания). И все же именно в *cogitatio* (мышлении) субстанциальная сущность *res cogitans* впервые приобретает свои специфические, полярно противоположные *res extensa*, бытийные масштабы (поэтому акт созерцания всего лишь вторичным, опосредованным образом связывает с субъектом некоторое уже отнесенное к субъекту содержание, то есть явление).

(Правда, в этом случае мы сталкиваемся с затруднениями решающего характера. Означает ли преданность нашего Я объекту то же самое, что и данность объекта? И главное: следует ли из этой преданности отъединенность Я от «внешнего» мира и замыкание его в сфере собственного сознания? Не является ли идеалистическая установка действительно неизбежной и сможет ли реализм утвердить свои права, не упраздняя изложенные выше положения? Или, в третьих, не означает ли это, что, может быть, прямой контакт субъекта с объектом мыслим исключительно как косвенный, непосредственная связь с бытием возможна только как опосредованная, а первичное присутствие действительности возможно лишь в образе? Здесь мы только ставим проблему, не претендуя на ее решение).

Знаменитое заключение, следующее из принципа предположенности внутреннего бытия или самости, известно как тезис имманентности: субъект не выходит за пределы себя и своей сферы. Всякая данность дана в нем самом. Постигание какого-либо сущего означает, что оно присутствует для постигающего, или что оно представляет для него объект. Наличие этого сущего, или его предметность, полагает координатную точку для всякого явления. Соответственно, явление должно быть эквивалентным содержанию сознания и даже в определенном отношении идентичным ему.

В соответствии с тем, как пытались истолковать эту идентичность, образовалось множество разновидностей имманентной философии, которая прошла несколько этапов восхождения от физиологизма через психологизм, чтобы наконец найти свое завершение в трансцендентализме. На каждой из этих ступеней положение *res cogitans*, определяемое законом субъект-объектности Я, выглядит двойственным, а само Я представляет источник как истины, так и видимости.

К примеру, с чисто физиологической точки зрения позитивная составляющая наших ощущений и нервной системы в познании предмета значит не больше, нежели те искажения, которым необходимо подвергается предмет благодаря функциям органов чувств и нервной системы. Физики и физиологи представляют двойственный характер деятельности наших органов чувств, исходя исключительно из физической дефиниции объекта. Они утверждают, что определенные электромагнитные явления воспринимаются в качественном смысле как светящиеся. После опытов, установивших возможность существования в нервной системе специфических чувственных энергий, можно отнести способ проявления свечения на счет *Nervus opticus* (зрительного нерва), который выполняет безусловно необходимые функции для обеспечения непосредственного опытного восприятия данных электромагнитных колебаний.

Этот нерв в той же мере искажает реальность, в какой сообщает истину; и чтобы ее передать, он должен ее исказить.

В совершенно отвлеченной и идущей далеко за пределы исходной картезианской посылки форме рисуется отношение Я к объекту в трансцендентальном идеализме. Ведь здесь яйность (*Ichheit*) становится принципом *res extensa*, или, грубо говоря, принципом возможности естественнонаучного познания исчисляющего характера. Формы созерцания и мышления конституируют явления в их предметном значении. И тем не менее в идее самой по себе Кант принимал в расчет представление о двойственном характере самости (аффицирование чувственности, ограниченность возможного опыта). Предметы у него не исчерпывают ни бытия, ни даже наличного бытия. Они представляют собой мир в его фронтальном расположении по отношению к зрителю и потому оказываются явлениями, собственный смысл которых скрыт, хотя и не утерян (иначе они были бы простой видимостью). Пусть явления и поддаются принципам исчисления, они скрывают за собой неведомое бытие-само-по-себе. И даже расширение области имманентного до совокупности всякого возможного опыта не отменяет этого закона разделения на предметную сферу, обусловленную нашим Я, и находящуюся за пределами объекта, отторженную от Я сферу бытия-самого-по-себе. Еще отчетливей выявляет принцип имманентности как раз тот сдвиг границ имманентного сравнительно с представлениями Декарта и Локка, который произошел в трансцендентальном идеализме, утверждающем права эмпирического реализма естествоиспытателя.

Безразличная к определению своей сущности, умышленно оставляемой до сих пор без внимания, *res cogitans* сама берет на себя *функцию субъекта*. Будучи вначале зоной бытия, равнозначной *res extensa* и в любом смысле скоординированной с ней, «вещь мыслящая» оказывается предположенной по отношению к «вещи протяженной», чтобы обеспечить возможность появления качеств. Такая предположенность определяет *res cogitans* как самость в ее функции обращенности к вещам и их восприятия. Именно благодаря этой функции самость необходимым образом оказывается между самой собой и вещами, точно так же, как явление располагается между бытием и направленным на него взором. Таким образом, самость выходит за пределы своей собственной сферы не фактически, а лишь интенционально. Она заключена в этой сфере и связана с внешней ей действительностью только посредством своего содержания. Исключительно в качестве самости может решить *res cogitans* задачу спасения мира явлений, выпавшую на ее долю в результате идентификации телесности с протяженностью. И она решает ее только ценой самозамыкания от физического мира.

4. Протяженность как внешний мир, внутреннее бытие как внутренний мир

Res cogitans способна решить задачу обеспечения возможности явления, возложенную на нее вследствие отождествления телесности с протяженностью, исключительно как самость, а точнее, как само Я. Она решает эту задачу только ценой самозамыкания от физического мира, только внося в целокупность бытия *трещину*, которая как пропасть начинает разделять две несводимые друг к другу *опытные* установки.

Повседневный взгляд на вещи видит их по-другому. Здесь и протяженное бытие, и сознание существуют независимо от меня как «мыслящего» и моего влияния на них. Я сам вписан в целокупное бытие, распадающееся на эти противоположные начала. Наряду со мной есть еще другие Я, *res cogitantes*, ведущие для себя свою собственную жизнь и также включенные в это целокупное бытие. Каждое из них может вступать в прямой контакт с себе подобными, как и с физическим миром. Мир доступен глазам и рукам, желающим постичь его, а наше Я открыто навстречу миру, развернутому перед ним. Для такого, как говорится, естественного реализма наивной установки природа и окружающий мир представляются самостоятельными, но не замыкающимися в своем бытии. Отказ от этого реализма в духе тезиса имманентности означает для наивной установки живущего в этом мире человека фактически неосуществимое притязание. В этом случае очевидность спорит с логикой.

Странно, но эмпирическая наука ополчилась на это противоречие, хотя опирается она именно на основоположения естественного реализма и должна на них опираться, чтобы не обесценить собственные методы, имеющие своей предпосылкой существование мира, независимого от субъекта. Эмпирическая наука использует картезианский принцип именно в той мере, в какой он оставляет за ней право на полную свободу действий. Она перепоручает философии обсуждение всех тех странных вопросов о реальности и познаваемости внешнего мира, чужого Я и отношения тела и души, которые становятся понятными только из ситуации имманентности и при допущении «трещины» между двумя различными видами бытия; и при этом ее практика в целом отвечает ситуации имманентности, поскольку фундаментализирует различие двух видов опыта: опыта телесного мира и опыта мира внутреннего.

Это стремление к сохранению в чистоте источников опыта, выражающее в то же время и определенный интерес методического порядка, и объясняет во всяком случае тяготение эмпирической науки к сохранению картезианской доктрины с ее тезисом о двух несводимых друг к другу опытных установках даже ценой конфликта с естественным взглядом на мир. Бесспорные достижения, обязанные этому методу, также до известной меры оправдывают риск конфликта, хотя, конечно, остается в силе требование примирения естественного реализма наивной установки с ее научной интерпретацией.

В этом отношении решающее значение имеет представление о том, что весь свойственный эмпиризму способ интерпретации нашего естественного бытия опирается на следующую молчаливо принимаемую предпосылку: Я сам пребываю «в» моем теле, а мое тело «окружает» мою самость. Наше собственное тело причисляется к телесному миру не целиком и полностью, а рассматривается еще и как граница, отделяющая от него наше Я, как периферия внутреннего бытия. Таким образом, мы избегаем крайних выводов окказионализма тем, что представляем себе собственное тело не только как содержание физического мира, но и как преддверие его, его конститутивный принцип. Мое тело — вещь протяженная, но одновременно оно и носитель чувств, посредством которых наше Я получает информацию о трансцендентном ему самому «внешнем» мире. Правда, весьма проблематично, что таким способом мы дей-

ствительно избегаем окказионализма. Ясно только одно, что он вызывает опасения, и потому известные нам проблемы выхода за пределы имманентности все еще представляются проблемами, несмотря на то, что их разрешающая способность изначально подорвана картезианской альтернативой.

Но как вообще обнаруживаем мы эту знаменитую внутреннюю локализацию внутреннего бытия в собственном теле? Как внутреннее становится внутренним миром? Может показаться, что достаточно просто указать на разницу между *внутренней связностью* (*Ineinander*) многообразного, которое постигается и наполняется жизнью в нашем самоположении как деятельная и бытийная полнота Я, и между *бытием-в-чем-то-ином* именно этого многообразного, чтобы предотвратить смешение понятий и воспрепятствовать наделению пространственными свойствами (*Verräumlichung*) той реальности, которая *per definitionem** не может быть пространственной. Между тем мы имеем здесь дело со специфически принудительной формой созерцания, к которой восходит различие внутреннего и внешнего мира.

А именно — то, что я сам рассматриваю свое тело как принадлежащее мне, основано на *здесь-расположенности* меня самого и моего тела. Это качество не изменяется, в какой бы точке пространства я ни находился. Рассматриваемый исключительно как объект, я заполняю собой любое место в пространстве, но как Я-субъект я по сути своей есмь «здесь». Самость есть как раз «то самое», вокруг чего сходится все сущее. Сколь бессмысленно приписывать нашей непротяженной самости способность просто каким-то образом заполнять пространство, то есть находиться там или здесь, столь же неизбежно закрепление за Я-субъектом свойства быть «здесь» как ему принадлежащего и конституирующего его сущность. Потому самость и не «находится здесь», а сама представляет собой «здесь». Абсолютная, то есть никогда не становящаяся «там», не представимая ни в каком заданном месте пространства точка «здесь» не может, таким образом, достоверно принадлежать к объективному пространству. И тем не менее, как абсолютная середина, она конституирует наглядную структуру пространства, его *охватность* (*Umhaftigkeit*).

Наоборот, мы не можем утверждать того же относительно тела. Оно не представляет собой «здесь», но всегда находится здесь или там, его местоположение необходимым образом определяется относительно выбранной точки измерения. Только о *моем* теле я могу сказать: оно «всегда» здесь, или в «здесь». Местоположение, которое оно занимает, будучи моим собственным, мне самому принадлежащим телом, определенно находится в объективном пространстве. Это местоположение как таковое может превратиться в «там», уступая место другим телам. Как принадлежащее *мне*, тело всегда находится здесь, хотя и никогда не может стать самим «здесь».

Поэтому его позиция относительно нашего Я исключительна — обычно ее определяют в пространственных терминах как охваченность нашего Я его телом. Именно наивный взгляд отличает чистое Я, «вокруг» которого сходится также и его собственное тело, от самого тела. Вокруг этого тела, в свою очередь, — «с субъективной точки зрения» — сходится внешний мир, и вовсе не столь уж бессмысленной выглядит здесь

* По определению (*лат.*).

возможность отделиться насколько можно от этого тела: с объективной точки зрения оно тоже принадлежит к внешнему миру и тем самым включается в порядок отношений объективного пространства. Привычное для нас представление о локализации внутреннего бытия в его собственном теле обусловлено уже хотя бы теми сложностями, какие возникают при попытке найти настолько адекватные средства для выражения тотального фокусирования всякой данности вокруг указанного «здесь» и расположенности нашего собственного тела в этом «здесь», чтобы в них отразились различия пространственности и расположения в пространстве (*Raumhaftigkeit und Räumlichkeit*), а также характеристик, обуславливающих пространство и обусловленных им.

Далее, большую роль играет здесь внутренний порядок, в котором выступает многообразие самого принадлежащего нам тела. Он не совпадает со внутренней связностью глубинного многообразия бытия и актов, хотя, как и оно, может проявлять себя только в самоположении — в чужом теле это многообразие не обнаруживается. Там мы находим связность и последовательность частей, специфическим образом заполняющих пространство, как это присуще любой протяженной вещи.

Обыкновенно это различие упускается из виду, поскольку также и наше собственное тело, и именно в позиции самоположения, обладает протяжением. Собственное тело есть массив глубин, заключенный в единую оболочку, сам по себе пронизываемый для чувств и импульсов. Раздражение, воспринятое поверхностью тела, открывается «тут и там» в многообразном поле ощущений — оптических, тактильных, кинестетических. Ответный импульс, идущий «изнутри» то здесь, то там, направлен на соответствующий внешний эффект. Эта система восприятия органов, движущихся частей, суставов, пронизанная ощущениями боли и наслаждения, образует пусть и не поддающееся измерению, но качественно протяженное многообразие, обладающее полнотой и мощью, сочлененное в единое целое, и, соразмерно нашей способности ощущения, отделенное границей от поверхности кожи и органов чувств. Вот почему для более наивной способности различения, смешивающей измеряемую протяженность с недоступной измерению, внутренний порядок нашего тела и обретает черты внутреннего пространства, в которое вписана связность психически многообразного.

И наконец, к локализации Я в нашем теле очень активно побуждает нас то обстоятельство, что мы не используем органы чувств при самонаблюдении, рефлексии, сосредоточенности, концентрации. Непреложная видимость того, что внутреннее обладает внутренним бытием, подкрепляется в этом случае способностью нашего Я полностью отрешаться от контакта с чувственно воспринимаемыми вещами внешнего мира, не прекращая при этом заниматься самим собой.

Фокусирование (*Konvergenz*) нашего тела вокруг чистого «здесь», *структурное сродство* между внутренним порядком собственного тела и связностью многообразных форм бытия и деятельности нашего Я — с одной стороны, и разобщенностью пространственных форм — с другой, и далеко идущая возможность *исключения* телесных органов чувств в процессе самонаблюдения — все это ведет к представлению о существовании внутреннего мира, сокрытого и заключенного телом в некоторое пространство.

Соединив эти положения с тезисом об имманентности Я, мы получим следствия чрезвычайной важности: 1. принцип расчленения мира на внутренний и внешний; 2. учение о внутреннем и внешнем восприятии и их несводимости друг к другу; 3. представление (сложившееся на основе отождествления внешнего мира с миром протяженности, а внутреннего мира — с внутренним бытием) о соответствии внешнего восприятия физическим объектам, а внутреннего — собственной самости; 4. не прямое свидетельство внешнего восприятия; 5. возведение внешнего мира к чувственным ощущениям — принцип методического (как, впрочем, и догматического) сенсуализма; 6. проблематика взаимосвязи внутреннего и внешнего мира.

Теперь мы можем одним взглядом обозреть масштаб и глубину всех тех вопросов, которые были инициированы картезианским альтернативным принципом. Известнейшие проблемы, которые под влиянием этого принципа становились предметом обсуждения в совершенно разных философских дисциплинах, обнаружили свою внутреннюю взаимосвязь: реальность внешнего мира и другого Я; возможность физического и психического восприятия чуждой нам реальности; проблема устойчивости систем сравнительной психологии, или биологии, в особенности животного мира, методологически и предметно не привязанных к интроспекции (круг вопросов, касающихся внутреннего мира животных и окружающей их среды); проблема взаимодействия между внешней средой и организмом («приспособление»); типы взаимосвязи телесного и душевного бытия.

5. Тезис о представлении. Ощущение как элемент

Столь убедительно вырастающая из созерцания идея локализации нашего Я в принадлежащем ему теле способствовала (не без содействия картезианской альтернативы) сегодняшнему распространению более или менее продуманных форм идеализма и антропоцентризма. Если мы еще сегодня сталкиваемся в философии с господством определенной близорукости именно по отношению к простейшим вопросам, которые ставят перед нами феномены природы, а также с равнодушием к непосредственно данной природной реальности, и если, как признано, повсюду, за очень небольшим исключением, определяющей является совершенная неспособность достоверно, опираясь на источники, интерпретировать смысл и достижения истории философии природы, то в этом нужно видеть отчетливые симптомы мировоззрения, запутавшегося в несуразностях, порожденных картезианским принципом альтернативы.

Сделав допущение, что область *cogitatio*, или сознания, располагается в лобных долях мозга, и тем самым при всех ученых оговорках последовав примеру древних, искавших местонахождение субъекта в человеческом организме, мы в соответствии с этим, естественно, вынуждены будем видеть в контрасте двух составляющих мира различие двух своеобразных миров. Некоторому внутреннему миру должен противопоставляться мир внешний, миру здешнему — тамошний, но в соответствии с принципом имманентности между ними не может быть никакого непосредственного

взаимодействия. Поэтому наличие мира тамошнего удостоверяется только косвенным образом, посредством мира здешнего. Несообщаемость (Fensterlosigkeit) субъекта или абсолютное одиночество Я приобретает характер непреложной достоверности аксиомы.

Предпочтительный статус собственной самости, который должен был превратиться в установку преданности, чтобы утвердить за характеризующими физическую вещь данностями их качественную определенность, в тезисе об имманентности не только констатирует обособленность самости от физического мира. Этот тезис — не просто высказывание. Имманентность Я обозначает больше, чем только некоторое положение вещей. Она является в то же время и принципом, выражающим приоритетность данности по отношению к бытию, методическим принципом, предполагающим испытание любого суждения о сущем прежде всего тем, насколько доступным делается бытие. Сущим становится нечто, чего нужно *достичь*, что должно быть дано, должно явиться, чтобы можно было о нем судить. Об этом говорит тезис имманентности: манифестации какого-либо сущего соответствует акт субъективной обращенности, обуславливающий его наличие. Доступность (данность) и «знание о» оказываются эквивалентными друг другу и при всей своей смысловой противоположности остаются необходимыми связанными между собой.

Закрывая для всего иного, любая форма сознания, по формулировке Фихте, является самосознанием, независимо от того, идет ли речь о даных внешнего или внутреннего мира. Хотя воспринимающий акт нашего Я дифференцируется на внешнее и внутреннее восприятие в зависимости от тех данностей, на которые он направлен, тем не менее, даже внешнее восприятие оказывается обращенным вовне только по своему содержанию, но по своему значению и оно остается внутренним, и оно также будет «внутренним» восприятием, самосознанием. [Здесь мы еще отвлекаемся от знаменательного различия физического как совокупности объективируемых (доступных восприятию) внутренних феноменов и необъективируемого Я-субъекта, чистого «здесь», вокруг которого сходится также весь мир содержаний сознания. Прежде всего и сам Я-субъект продолжает однозначно принадлежать миру воспринимаемого сознания. Теоретико-познавательные выкладки в духе Канта мы пока еще оставляем в стороне, и наше чистое Я будет тождественным реальному, существующему в самоположении, а сознание будет идентичным объективно становящемуся для «себя» субъекту]³⁵.

Внешнее восприятие направлено исключительно на внешний мир, который уже потому становится тождественным миру протяженному, миру телесных вещей, что внутреннее бытие превращается во внутренний мир. Отношение соответствия, устанавливаемое между физическими процессами и внешним восприятием, между психической, то есть соразмерной сознанию, реальностью и внутренним восприятием, носит характер строгой однозначности: вовне существуют только телесные данности, внутри — исключительно душевные феномены. Но в соответствии с принципом имманентности телесные данности не первичны и не даны нам в непосредственном контакте, как ни убеждает нас в этом направленность восприятия и очевидность воспринимаемого; они первичны для нас только как данности психические, непосредственно доступ-

ные в качестве содержаний сознания. Вследствие этого всякий элемент внешнего мира (который в силу указанных обстоятельств становится проблематичным по собственному содержанию) представляется опосредованным нашей психикой и сознанием, репрезентируя себя в содержании сознания.

Закон репрезентации, или представления внешнего мира, прямо выводится из принципа имманентности: явление становится представлением, обретает бытийную значимость и статус представления. Напрасно вызывает естественная установка в своей наивной вере в реальность к свидетельству очевидности против аргументов разума, указывая на удостоверяемое нашим переживанием различие между подлинным явлением, как присутствием вещи в ее первичной самости, и подлинным представлением (образами воспоминания, фантазиями). Их различие становится простым различием в пределах самого сознания, сохраняя смысл всего лишь разнообразных мнимостей нашего Я. [И вот здесь у доктрины, исповедующей идеальность представлений, несомненно возникают сложности, с которыми она не справляется: факт неоднородности чувственного материала во внешних по своему характеру представлений и факт зависимости проявления этих представлений от телесных органов. Очевидно, что связь Я с принадлежащим ему телом должна иметь такой смысл, чтобы служить посредником в получении этим Я информации о внешнем мире, и даже если мы усомнимся в возможности наших представлений быть отображениями (поскольку мы не знаем оригинал), нельзя отнять у них право быть, по крайней мере, знаками этой сферы вещей самих по себе. Даже если предположить, что какая-то форма метафизического идеализма верна, то она не пренебрегла бы этим простым феноменом. Таким образом, тело как протяженная вещь, безусловно принадлежит уже к самосознанию, а именно, к сфере внешнего восприятия, но при этом очевидным образом является для нашего Я, для сферы внутреннего восприятия, посредствующим звеном в получении им материала для формирования своих представлений. С какой бы точки зрения — идеалистической или неидеалистической — мы ни посмотрели, в этой двуаспектности проявляется психофизическая целокупность самости, у которой предельная внешняя граница ее собственных органов охватывает устойчивой связью чистое «здесь» нашего Я. Сначала периферию имманентной сферы образует собственное тело, будучи причастным как к внешнему миру, так и к внутреннему. Затем внутренний мир в качестве самосознания, охватывающего пространство внутренних и внешних восприятий, снова включает внешний мир в круг своих представлений. Но как же может какая-либо сфера быть заключенной в своих границах во внешнем мире и в то же время заключать в себе внешний мир?].

Констатация того факта, что радикальный дуализм, увековечение двуаспектного взгляда на мир в духе окказионализма есть нечто саморазрушающееся, ведет к признанию аффицируемости нашего Я посредством чувств и аффицируемости мира, известного нам только в своем феноменальном выражении, посредством действующего Я. Право на такое признание философия опять же получает благодаря своеобразному положению принадлежащего нам тела относительно Я, его тотальной сходимости вокруг чистого «здесь»

и его внутреннему порядку. Будучи системой, проницаемой для чувственных энергий, идущих изнутри наружу, и в той или иной степени подверженной импульсивным движениям, обладая свойством быть обращенной вовне и частично являясь системой, данной как нечто внешнее, центром которой оказывается Я и глубинное многообразие которой кажется полностью превращенным в связность актов и представлений, а ее пограничные поверхности при всей своей предметности (то есть вопреки их представляющему характеру) изнутри выявляют значение чувственных и динамических полей и значимых зон исхождения и вхождения энергий импульсов и актов восприятия, — благодаря всем этим качествам тело представляется искомым мостом от внутреннего мира к внешнему.

А так как тезис имманентности должен был разрушить все мосты между Я и внешним миром, то переход изнутри наружу и снаружи вовнутрь невозможно представлять себе как пространственную схему непрерывного вхождения и исхождения, как убеждает нас в этом и абсолютная разнородность протяженности и глубинности. Способ такого перехода вообще остается безусловно непостижимым. В данной проблемной ситуации можно попытаться представить этот переход только в форме *элемента, в равной мере безразличного как к внешнему, так и внутреннему миру, как к телу, так и к душе*, — элемента, из которого, в конечном счете, складываются оба этих мира. Такой пограничной реальностью, обнаруживающейся в зонах входа и выхода моей самости как тела среди многих других тел и как некоторого Я, располагающегося в данном теле, наделенном органами движения и чувствования, является *ощущение* — исходный материал всех представлений.

В этом понятии и во всем, что с ним очевидным образом связано, мы достигаем пределов допустимого для картезианской альтернативы: одновременного полагания предпосылок к самопреодолению дуализма двух миров по законам его собственной перспективы.

Конечно, «ощущение» не считается подобного рода предпосылкой и, рассматриваемое в качестве элемента представления оно, как и последнее, включается во внутренний мир. На практике естествоиспытатель руководствуется подобным взглядом на вещи, так же, как и психолог. Ощущение отделяется от ощущаемого в соответствии с теми различиями, которые обнаруживает непосредственная очевидность переживания. И в том, что такая точка зрения представляется уже естественным следствием внешней обращенности органов чувств, можно увидеть даже некоторую реабилитацию наивной установки: нет ничего в сознании, что не прошло бы каким-либо образом через чувства. Вещи, силы или нечто, чему названия мы не знаем, аффицируют периферийные органы нашей самости, проходят через чуждую им самим среду (нервную систему с ее специфическими чувственными энергиями) и после трансформации в психическую реальность воспринимаются нами как ощущения. Из этих ощущений строится чувственно созерцаемый мир, включая мое собственное тело с его внутренним бытием.

Если же мы захотим выйти из дуализма двух миров, следуя законам его собственной перспективы так, как это делает позитивизм, то и в этом случае слой элементов ощущения может послужить нам в качестве реальной опорной поверхности. Для этого требуется только представить «ощущение» как психофизически индифферентный или нейтральный конструктивный элемент, не являющийся уже исключительной принад-

лежностью ни мира внешнего, ни мира внутреннего. Между тем пограничным положением ощущения не исчерпывается его элементарный характер: оно в той же мере является нейтральным по отношению к различию акта и предмета, в какой и безразличным к разделению на субъект и объект. Пример мыслителей неокантианской школы, например, Мюнстерберга, показывает, что отношение полярной противоположности между субъектом и объектом, затрагивающее слой индифферентных элементов, может пересекаться даже с полярной противоположностью природы и души. Во всяком случае, в развитии позитивистской доктрины мы обнаруживаем стремление преодолеть внутреннюю локализацию ощущений в пределах психики и представить их как чистые пограничные данности, что пытается, к примеру, сделать Цийен в своем понятии гигномена.

6. Недоступность чужого Я на началах сенсуализма

Но даже позитивистское истолкование понятия ощущения не может преодолеть неустойчивости и проблематичности доктрины двух миров. И здесь мы снова останавливаемся перед этим странным феноменом фундаментального порядка — различением аспектов внутреннего и внешнего, и с нашей принципиальной неспособностью совершить переход от одной из этих опытных установок к другой, избегая скачков. Сохраняются и противоречия между самопониманием естественного мировоззрения, как оно свойственно практическому и научно ориентированному человеку, и философией. При этом не следует забывать, что практик и эмпирик в своем наивном и критическом реализме преодолевают затруднения реалистической жизнеустановки, на которые указывает философия, совершенно примитивным способом или же вообще обходят их.

Важное значение приобретает, без сомнения, методический аспект фундаментализации понятия ощущения. Все, что можно рассматривать как данное, она ограничивает кругом чувственной материи. Из многообразия наличного выбираются только те его составные части, которые могут быть включены в определенное поле чувственного восприятия. В таком случае не только несозерцаемые компоненты опыта, на которых как раз основывается единство налично существующего, его духовный облик, ценностный характер и категориальная определенность, должны быть еще даны, но и созерцаемые, хотя и формальные, чувственно не воспринимаемые компоненты, такие как гештальтное качество, ритмика, положение («структура поля»), могут выпасть из состава «действительно» наличного. Дано может быть, следовательно, только чувственное, принимающее атомарную структуру после выпадения всех нечувственных, комплексобразующих отношений и функций.

И все же чтобы оправдать цельность явления, необходимо обратиться к этим устанавливающим единство функциям. Они необходимым образом получают толкование как нечто приводящее к атомарной данности, как субъективное, или, иными словами, психическое. Тогда они не даны, а привнесены субъектом и должны рассматриваться единственно как следы его влияния. Власть субъекта простирается настолько, на-

сколько в явленном нам мире обнаруживаются нечувственные и системные черты. Если же задачей науки оказывается выделение в явлении максимально чистой формы объективного, то любые нечувственные и системные качества несомненно отпадают как данности вторичного порядка и продукты деятельности субъекта. Ведь фундамент науки строится исключительно на чувственном материале. Современные физиология и психология чувств, отвергающие предубеждения сенсуализма, содержат множество убедительных примеров существенных взаимосвязей между допущением атомарной структуры ощущений и убежденностью в существовании функций единства, таких как «ассоциация» и «апперцепция», посредством которых может быть воспроизведена целостность явления.

Отождествление протяженного бытия с внешним миром, или соответствие, устанавливаемое между физической природой, механизмом и внешним восприятием, утверждает свое значение для исследовательской практики только на основании принципов методического сенсуализма. Внешнее восприятие связывается с чувственными ощущениями, соответствующими чувственным полям на поверхности тела. Эти ощущения образуют совершенно неупорядоченное многообразие; порядок привносится в них двумя способами: 1. посредством актуализации функций субъекта — в этом случае перед нашими чувствами возникает явление; 2. посредством объекта, другими словами, того, что скрывается за ним, — в этом случае на основании законов механики и математики все данное нам становится объяснимым и ясным для нашего рассудка. То же самое значимо и для пространства внутреннего восприятия, которое мы пока оставляем без внимания.

На этом основании и получает свое реальное объяснение принципиальный скепсис ученых-эмпириков и философов относительно возможности непосредственного соприкосновения с чужой душой (Psyche). «Нечто имеется» прежде всего означает в целом: я состою с ним в связи, доступной восприятию. При этом исключается восприятие чужой психической реальности, поскольку оно является внешним восприятием, ориентированным по принципу альтернативы только на физическую реальность. Эта проблемная ситуация дала начало всем известным теориям, пытающимся истолковать характер сознания находящихся вне нас одушевленных существ и возможность их познания. Первичная убежденность в том, что «другой» человек представляет собой физический предмет (ведь «снаружи» у него также есть только тело), подводит к вопросу о том, каким образом мой взгляд оказывается способным соприкоснуться сквозь эту физическую поверхность с душевными движениями, лежащим «позади» нее? Создавались все мыслимые варианты ответа — только для того, чтобы оставить в неприкосновенности здесь-расположение психического и там-расположение физического, поскольку при отсутствии необходимости преодолевать разделяющую их пропасть любое представление о возможности существования вне меня других Я стало бы беспредметным. Как только соотносительность психической реальности с «здесь» и физической реальностью с «там» утрачивает характер фундаментального основоположения, а внешнее и внутреннее восприятия приобретают значение векторов взаимодействия, совершенно «подвиж-

ных» относительно различия между мной самим и другими, также отпадает, не получив, конечно, своего разрешения, и проблема восприятия и постижимости другого Я³⁶.

Ощутимые последствия принцип методического сенсуализма имеет для сравнительной психологии: здесь от отношения к нему зависит существование целой научной дисциплины. Несомненно, положение осложняется еще и тем, что в игру вступают и многие другие соображения принципиального порядка. Видовая отчужденность животных организмов от человека — как бы мы не оценивали наши возможности проникновения во внутренний мир животных или даже растений — ставит под вопрос способность человека настолько дистанцироваться от своей человеческой природы, чтобы избежать всякого антропоморфизма в истолковании душевной жизни чуждого себе вида. В любом случае вопрос о пределах восприятия чуждой нам реальности в целом оказывается решающим для судеб психологии, избегающей установок бихевиоризма и действительно ориентированной на исследование чуждой нам душевной жизни.

Поэтому вплоть до новейшего времени большой урон исследованиям по зоопсихологии наносило то, что в самой постановке этой проблемы ученый мир видел пренебрежение методом строгой науки. Биологи возражали против нее следующим образом: можем ли мы допускать постановку психологических вопросов относительно таких существ, которые мало того, что принципиально отличаются от человека по своей организации и образу жизни, но и с которыми представляется невозможным, или по крайней мере, весьма проблематичным, достижение понимания посредством звуков, знаков и даже мимических движений? Оправдан ли наш отказ от надежно зарекомендовавших себя принципов каузального исследования в пользу понимающего истолкования опытом длительного наблюдения над высшими позвоночными, накопленным охотниками и дрессировщиками? Могут ли пугливый взгляд лани, просящая поза собаки, яростное рычание льва при всей их зримой убедительности представлять для нас нечто большее, чем простую метафору? Пусть даже многие высшие животные благодаря некоторому сходству своих органов или внешнего вида с человеческими ведут себя так, как будто бы они были подвижны человеческими аффектами, побуждениями и представлениями. Может ли ученый-исследователь видеть здесь что-то иное, нежели это самое «как будто»?

Ответ был один: поскольку непосредственный доступ к внутренней жизни животных и растений, подобный тому, какой обеспечивает нам наше, пусть и скудное, языковое общение с другим человеком, для нас закрыт, мы должны довольствоваться здесь признанием своего «Ignorabimus». Теоретико-познавательный тезис, поддерживаемый сторонниками декартовской школы, гласил, что психология возможна только тогда, когда мы прямо постигаем психическую реальность, то есть в конечном счете, в интроспективном самонаблюдении, когда человек обнаруживает в своей рефлексии непосредственно доступные только ему одному феномены. Потому такие исследователи, как Бер, Бете и фон Икскуль и требовали объективной, избегающей опоры на какие-либо психологические понятия, терминологии для исследо-

* Никогда не узнаем (лат.).

вания жизни. В особенности Икскюль выдвигал на передний план вместо психологии животных биологию как науку, которая устанавливает подпадающий объективному контролю порядок отношения стимула и реакции в устройении каждого животного. С этой точки зрения, научная программа зоопсихологов имеет своим предметом не навеки сокрытый для нас внутренний мир животных со свойственным им чувствами и самочувствием, а окружающую среду, то есть изменяющуюся в соответствии с обстоятельствами форму единства тех моментов, которые оказывают влияние на животных и на которые они сами, в свою очередь, могут оказывать влияние. Никакой криптиопсихологии, но только фенология поведения живого существа: объяснение видимого нами образа действий животного на основании чувственно воспринимаемых данных.

7. Требование пересмотра картезианского принципа альтернативы в интересах науки о жизни

Эта программа, строго соответствующая рабочим условиям экспериментального исследования, оставляет в стороне важнейшие вопросы — механизм или витализм, автоматизм или спонтанность жизненных процессов — и ограничивает целеполагающие установки сравнительной «психологии» кругом когнитивных средств чувственного восприятия. Эта строгость абсолютно необходима для окончательного изгнания из науки того антропоморфизма, который, например, сопровождает сообщения о разумном поведении гуся господина фон Остена, эльберфельдских рысаков господина Кралля, собаки по кличке Рольф, принадлежащей фрау Мёккль из Маннгейма, и характеризует обиходные представления всякого любителя животных. Единственно, нельзя оставлять без внимания вопрос, в каких рамках — максимальных или минимальных — следует рассматривать программу Икскюля.

Если реализовать ее в максимальном формате, то все вопросы, поставленные так называемой зоопсихологией, должны будут в этом случае решаться с позиций физиологии раздражимости и физиологии движения. Но фактически биология Икскюля (исследование жизненного проекта) видит эту программу вовсе не в таком свете. Она ограничивается исследованием различных форм раздражимости и реакций, характерных для животных с определенным типом организации, вовсе не из-за своего отрицательного отношения (в смысле догматического механицизма) к целевым установкам сравнительной психологии, а по причине их очевидной нереализуемости вследствие ограниченности имеющихся в ее распоряжении средств. Икскюль несколько не ставит под сомнение, что мы можем открыть здесь еще и иную сторону идеи «жизненного проекта». Он только оспаривает ее эмпирическую достоверность, не отбрасывая при этом с порога возможность такой (неэмпирической) попытки. Сама идея проекта предполагает, что он больше суммы реализующих его факторов. В этом случае нам нет надобности даже в проектах целеполагающего и целесообразного характера — смысл проективности исполняется уже там, где образ целостности очерчивается в упорядоченности элементов. Поэтому жизненный проект как единство раздражений, на которые организм избирательно отвечает, а также, безусловно, и его ответных реакций, не может быть тождественным сумме воспринимаемых

нами процессов подобного рода. Это само по себе невоспринимаемое, но обнаруживающееся в протекающих процессах единство сферы, заключающей раздражение и реакцию в предзаданные им рамки, не является, таким образом, исключительной принадлежностью ни органического тела, ни окружающего его мира. Если имеются подобные «проекты», то органы чувств и органы движения не могут *предшествовать* миру вещей, для которого они существуют, — и наоборот.

Как же обстоит нынче дело с доказательством существования таких проективных форм жизни или категорий витальности, которые равно изначально «предпосланы» и организму и соотносимой с ним окружающей среде, или, другими словами, которые в качестве организующих идей накладывают свою печать на оба указанных региона бытия? Конечно же, эмпирического наблюдения и эксперимента хватит ровно настолько, чтобы только определенным образом *очертить* априорные формы жизненной организации, проявляющейся в животном теле и в «его» окружении. К примеру, только экспериментально можно доказать тот факт, что прозвучавший в непосредственной близости от ящерицы пистолетный выстрел не представляет для нее акустического раздражителя, чего нельзя сказать о скребущих звуках, шелесте и шуршании. Смысл же этого факта, напротив, проясняется на основании принципа биологической обусловленности порога раздражимости, согласно которому каждый организм замечает в окружающем мире только то, что может иметь для него какое-то биологическое значение. Всякая эмпирически установленная вписанность организма в окружающую среду, как и приспособленность окружающей среды к организму непосредственно указывают на всеобъемлющие закономерности, равно подчиняющие себе и живого субъекта, и мир. Но из самого эмпирического опыта мы не можем уже заключить о том, что ни один из противостоящих другому агентов этого отношения не имеет приоритета перед другим. Здесь мы подходим к границам компетенции эмпирического исследования жизненного проекта и даем место аналитике витальных категорий.

В более развернутом смысле в исследовании жизненного проекта открывается тогда еще один, неэмпирический, аспект, касающийся этой своеобразной проблемы взаимного согласия живого существа и окружающей его среды. Как ее помыслить, как она возможна? Обратиться ли к гипотезе наиндивидуальной души, к которой вернулся в последнее время Бехер, или же вообще обойтись здесь без всяких гипотез, ревностно направив все свои усилия на изучение сущностных законов органического? И не следует останавливаться далее на выражении «категория витальности»: ничего особенного оно в себе не заключает. Если же, однако, нам необходимо установить, существуют ли в действительности законы связи между живым существом и миром, законы их согласия, согласования и одновременного формообразования, имеющие своим основанием форму чуждотности (Wasform), сущностную структуру жизни, то есть материально-априорные законы, то нужно также доказать, что они должны обладать статусом категориальных законов.

В философском словоупотреблении категорией называется такая форма, которая подчиняет себе опыт, но сама из опыта не выводится; форма, не ограниченная сферой активности субъекта, но захватывающая и пространство

объективного, почему в ее власти находится не только предметный опыт, но также и сами предметы. Соответственно, категории представляют собой формы, не принадлежащие ни субъекту, ни объекту исключительно, и в силу своей нейтральности способные сводить их воедино. Категории являются условиями возможности такого совпадения и согласия двух сущностно разнящихся и независимых друг от друга величин, при котором их уже не разделяет непреодолимая пропасть, но в то же время между ними нет и прямого взаимодействия.

Естественно, что говоря об их совпадении и сопринадлежности, мы в первую очередь имеем в виду рациональный способ познания, составными частями которого являются интеллект и предмет. Но что мешает нам в порядке опыта лишить категориальную *функцию* ее специфической заостренности на форме мышления и познания, и поставить проблему существования категорий или категориальных функций, приложимых к иным, более простым, или более фундаментальным, слоям существования? Ведь еще Кант учил об априорных формах чувственности, проявляющихся и в простом, не познающем восприятии. Наряду с этим, указанные формы, как и конституирующие всякую рациональность категории, имеют отношение и к единству сознания. Нужно ли доказывать, что могут быть и предсознательные априорные формы, экзистенциальные категории, витальные категории, относящиеся к более глубоким слоям существования носителей жизни — организмов (рассматриваемых не как существующие объекты, а как живые субъекты), и на них строится сосуществование и взаимоотношения организма и окружающей среды? Даже если они не являются ни выводимыми из противостоящего жизненному субъекту мира (Gegenwelt), ни экстраполируемыми им на этот мир, они во всяком случае могли бы обладать значением категориальных функций, поскольку ими определяется структура этого противостоящего мира наряду со структурой вписанного в него жизненного субъекта.

Задачей философской биологии как науки о сущностных законах жизни, основополагающей дисциплины также и для всякой мыслимой «психологии» животных, является системное обоснование таких витальных категорий. Ибо, как окажется при ближайшем рассмотрении, жизненный проект (если, конечно, в нем действительно вычерчивается определяемое одной сферой единство жизненного субъекта и противостоящего ему мира, а не только тот или другой отдельный раздражитель и реакция, в пределах которых она получает очертания, доступные для чувственного восприятия экспериментатора) становится фундаментом также и для таких форм взаимоотношения субъекта и мира, какими определяется его осознание.

[Во всяком случае, нельзя отождествлять психологию с наукой о сознании, как и приравнивать душевное бытие и душевную жизнь к их осознанию. Но в той мере, в какой и сознание, и внутренняя жизнь обращены к самоотношению, к внутреннему аспекту, за нами остается право связывать исследование структуры сознания с психологией. При этом нужно иметь в виду и то, что вопрос, обладают ли животные сознанием или нет, как фундаментальный для всей зоопсихологии, может рассматриваться в разных смыслах — или в смысле исследования форм жизненного проек-

та, то есть форм противостоящего мира, обращенных к субъектам, к живым существам в аспекте их самоположения, *или* же в смысле исследования самой глубинности этих существ. Со всей определенностью можно утверждать только одно: прежде чем ставить вторую проблему, нужно сначала получить позитивный или негативный ответ на первый вариант вопроса]. Во всяком случае, нужно отказаться от расхожего мнения, будто проблема, обладают ли животные сознанием или нет, превышает познавательные возможности человека. Это предположение исходит из несостоятельного понятия сознания, нанесшего немалый урон психологии и психопатологии. Оно представляет сознание в виде незримого отсека или сферы, некоего внепространственного приложения к пространственно локализованному мозгу, которое все же имеет то общее с мозгом, что находится внутри черепной коробки позади органов чувственного восприятия. И, конечно, при подобном допущении мы никогда не сможем решить, есть ли на самом деле в нашей голове такое внутреннее представление сознания.

В действительности все обстоит как раз наоборот: не сознание внутри нас, а мы сами находимся «в» сознании, это значит, что мы, как самодвижущаяся плоть, имеем отношение к окружению. Сознание может быть затенено, сужено, погашено, содержание его может изменяться, его структура — оказаться зависимой от структуры плоти, но его актуализация обеспечивается всегда там, где посредством плоти осуществляется единящая взаимосвязь жизненного субъекта с окружающей средой в двояком отношении — на уровне рецепции и моторики. Сознание есть только эта фундаментальная форма и фундаментальное условие отношения живого существа в его самоположении к окружению. Потому и был прав Васманн, когда он в своем возражении на программу Иксюля, отрицающую психологию животных, отстаивал научную правомерность применения по отношению к животным по крайней мере таких понятий, как зрение, слух, ощущение, обоняние. Эти разновидности сознания являются также разновидностями и условиями того жизненного отношения, которое заполняет разрыв между собственной системой плоти и окружающей средой.

Ведь сознание не сводится к основанной на тождестве Я с самим собой форме отношения субъекта к противостоящему ему миру, как это свойственно человеку. Сознанию не обязательно быть самосознанием. Также нет необходимости видеть в сознании, представляющем собой сферически локализованное единство субъекта и противостоящего ему мира, некоторую заключенную в теле одушевленного субъекта величину. К формированию такого превратного представления побуждает нас исключительно своеобразная роль плоти как посредника между субъектом и объектами, выполняющего синтетическую функцию их разделения и в то же время связи. И столь же мало является сознание чем-то предельным, представляющим собой просто зону воображения и ирреальности, непонятным образом простирающуюся между жизнью и бытием, чье «происхождение» из неорганической материи и чье отношение к телу могло бы быть предметом (безнадёжных) дискуссий. Оно видимым образом включено в пространство экзистенции, охваченное обсуждавшимися выше категориями. Структурная закономерность сознания строго отвечает более развернутым закономерностям жизненных проектов. Подоб-

ным же образом связи наглядно-чувственного, или же интеллектуально-рационального порядка, существующие между субъектом и объектом, подчиняются элементарным формам согласования живого существа и мира. Поль Клодель в своем *l'art poétique* провидчески выразил эту связь в классической формуле: *connaissance est co-naissance**.

Естественно, мы оставляем пока в стороне вопрос о том, каким способом может быть обосновано утверждение о равнозначности формы жизненного проекта и сознания. Если, однако, нам действительно посчастливится открыть подобные существенные типы связей между жизненным субъектом и миром, то следует с самого начала четко определить область допустимой приложимости этого проекта.

Сознание означает не только сферу, преданную всякому конкретному переживанию жизни, — оно включает в себя также всю игру данного конкретного переживания и его содержаний в целом. Эта полнота содержания может быть воспринята в своей сущностной типичности также и в случае отсутствия общих с ней форм переживания в виде языка, вчувствования, симпатии, то есть, когда речь идет о внечеловеческой, животной, даже растительной жизни, с которой наше непосредственное общение (*Wir-Bindung*) уже невозможно. Итак, что на душе у животного, каково качество его переживания, — эти вопросы надо строжайшим образом проверять на предмет того, остаются ли они еще в границах разрешимости. В тех самых границах, которые положены, с одной стороны, экспериментальным методом, позволяющим в каждом конкретном случае определенным образом очертить содержание сознания какого-либо организма; с другой — философским методом, устанавливающим на уровне сущностных закономерностей, какова *возможная* форма отношения организма к вещам.

В соответствии с этим, будучи молодой наукой, зоопсихология не занимается переживаниями, но стремится развиваться как учение о поведении животных, его формах и обуславливающих факторах. Ее узкая тропа проходит между Сциллой антропоморфных представлений об уме, верности и любви у животных и Харибдой программы Икскуля, ставящей под сомнение любую попытку исследования сознания. Именно этим путем психология избегает как одержимого манией объективности и полностью поработанного физиологической схематикой «раздражение/реакция» бихевиоризма, практикуемого многими американскими учеными (когда объективное описание каждого отдельного звена поведения наносит ущерб пониманию целого), так и некритического романтизма профанов, склонных к одухотворению и очеловечиванию всего сущего.

Икскуль был первым, кто провозгласил отношение организма к окружающей среде предметной областью зрелой зоопсихологии (биологии, исследований жизненного проекта). Но эта молодая наука все-таки выходит за рамки его программы, и именно в той мере, в какой пытается (в противовес «кантианцу» Икскулю) понять указанное отношение во всей свойственной ему жизненной полноте и сообщаемости и уже не отождествляет физиологические начала, к которым привязана его реализация, с общим образом поведения животного. Именно в этом направлении решительным

* Познание есть со-рождение (франц.)

образом продвигают зоопсихологию В. Кёлер, которому мы обязаны выдающимися результатами исследований интеллекта антропоидов, Давид Катц и Ф.Й.Й. Бюйтендийк — с полным сознанием исключительно образного базиса этой науки, чисто феноменального характера «поведения», «поступка», «образа действий», который немедленно стирается, как только мы прибегаем для его описания к понятиям физического и физиологического порядка. Без признания гештальтного характера поведения зоопсихология не может сдвинуться с места, она утрачивает свй специфический объект исследования и в результате в ее руках остаются только его фрагменты, которые могут представлять интерес для физики и физиологии, но не для учения о поведении.

Поведение и поступки живого даны нам только через их внешний образ. Физиологи и анатомы зачастую не смогли бы измерить те мельчайшие различия во внешнем образе животного, которые имеют решающее значение для характеристики его поведения, и здесь все определяется теми факторами, какие там никакой роли не играют. Непосредственно «понятные» внешние образы поведения представляют нам преимущественно только высшие животные, по своему морфологическому строю наиболее близкие к человеку. Понимание внешнего образа все же не является решающим. Скорее, универсальные притязания будут толкать зоопсихологию на путь систематического исследования также и непосредственно не доступных, не поддающихся толкованию на основе внешнего выражения и вчувствования, внешних образов животных, совершенно не похожих на человека, то есть, прежде всего низших. Постоянно держа под контролем свои наблюдения над физиологическими механизмами и опираясь на экспериментальную методику, она в то же время будет ориентироваться на образные структуры в поведении животного.

8. Формулировка исходной проблемы в методологическом аспекте

Более развернутое обсуждение принципиального вопроса — как, не отвергая естественнонаучных данных, обеспечить доступность сознания внешнего нам субъекта, — приводит в самую сердцевину проблематики предстоящего исследования. Оно образует, таким образом, дополнение к цитированной выше работе «Толкование мимического выражения»*, которая в своей позитивной части наметила новый путь для решения проблемы данности другого Я. При том, что обсуждаемые в названной книге и в настоящем исследовании проблемы, *возникающие* при попытке опереться на принцип методического сенсуализма и вытекающие из него следствия, мало поддаются решению *на основе* этого принципа; что они, таким образом, требуют для своего решения обращения к другому методу и отхода от указанного принципа в сторону иного способа рассмотрения, отличного от естественнонаучного, при всем этом искомым новый метод должен, разумеется, признавать истину и за результатами естественнонаучных исследований. Деятельность философа (который и представляет новую методологию) не может замещать достоверный опыт

* «Die Deutung des mimischen Ausdrucks».

или относиться к нему свысока. Ничто в мире не опровергает опыта, кроме нового опыта. Оба указанных метода должны выступать в единстве, поскольку только совместными усилиями, сохраняя при этом полную самостоятельность, могут они освоить этот комплексный объект исследования, раскрывающийся в единстве двух его аспектов — телесности и внутреннего бытия.

В наше намерение в дальнейшем входит не преодоление этой двуаспектности как (неопровержимого) феномена, но устранение возможности ее фундаментализации и ее влияния на постановку проблем. Задача заключается исключительно в ослаблении оппозиции этих двух подходов, ввиду содержащегося здесь *разрушительного начала*, разрывающего научную деятельность на практику естествознания, то есть измерение, и практику науки о сознании, то есть самоанализ. Здесь также нельзя с однозначностью сказать, в какого рода комплексных объектах проявится эта двуаспектность. Можно предположительно утверждать, что ими будут «обладающие жизнью» вещи этого мира, которые не только принадлежат к бытию, но также и обладают бытием в некотором смысле как миром, сосуществуя с ним и противопоставляя себя ему. Данное предположение будет подтверждено только в результате более точной формулировки проблемы.

В строгом смысле слова, двуаспектным является только такое существо, которое открывается как самость и *одновременно* как телесная вещь: как телесная вещь, оно ведет себя подобно другим вещам, в то же время свидетельствуя и при известных условиях зная о себе как самость. В соответствии со всеми изложенными выше принципами, вытекающими из фундаментализации заданного картезианством принципа двуаспектности, таким сущим могу быть только я сам. Вопреки тезису об имманентности и внутреннем представительстве сознания, я все-таки превосхожу *себя* и говорю от имени *человека* как реального рода, присутствующего во многих индивидах, к сущности которого принадлежит существование в двух аспектах. И ввиду фактической неопределенности границ круг вещей, для которых имеет значение различие внутреннего и внешнего бытия, тяготеет к расширению за пределы собственно человеческого, чтобы охватить животных, растения и даже неорганические тела, рассматриваемые как сознательные, одушевленные, одухотворенные существа. Ведь это и свойственно человеку — быть на «ты» со своим окружением и видеть самого себя отраженным в мире. Философия уже потому должна препятствовать этому некритическому распространению двуаспектности на все возможные вещи мира, что перед ней стоит задача прежде всего исследовать характер фундаментальности феномена двуаспектности как такового, что в свою очередь возможно только на нейтральной почве. Любое предварительное решение за или против принципиальной значимости обсуждаемой нами двуаспектности лишило бы наше исследование всякой ценности.

Это замечание ныне имеет особое значение прежде всего применительно к двум методическим установкам. Одна из них представляет чрезвычайно беспечную разновидность «объективистски» ориентированного философствования, которая использует выгоды своей вполне оправданной оппозиционности по отношению к мономании предвзятого теоретизирования и к панметодологизму — направлению, утверждающему примат

субъекта, — для того, чтобы беззастенчиво и бесцеремонно присваивать себе истину непосредственного: время, уже утратившее дыхание, злоупотребляет интуицией. Та, часто не лишенная глубины, литературная продукция, которая выставляется подобным способом на обозрение, может нести в себе некоторую истину и быть персонально причастной к ней, но чего ей в самом деле не хватает — это подлинной объективности. И поскольку в наше время этой интуитивной прямо́те стали подвержены не только газетчики, политики и литераторы, но даже ученые, нам следует со всей возможной резкостью подчеркнуть, что, по нашему убеждению, подобное умонастроение, настраивающее на занятие философией *en passant*,^{*} равносильно ее уничтожению. В противоположность ему настоящее исследование мыслится нами как ориентированное на методическую строгость.

Представителям же другого направления, скованным теоретико-познавательным идеализмом и формализмом, нужно иметь в виду, что методическая строгость не имеет ничего общего с методическим педантизмом. На основе влиятельной традиции появилось обыкновение рассматривать философские проблемы как вопросы познания или проблемы сознания (и это даже там, где идеалистические доктрины перестали быть доминирующими), что произвольно приводит к увековечению идеализма. Вполне объяснимое положение вещей в обстоятельствах, когда именно те из философов, которые всерьез берутся за дело и действительно обращаются к реальности, вынуждены приращивать свои знания, опираясь на уже сложившееся состояние проблем, и тем самым против своей воли обращаться к понятийному наследию прошлого. И очень часто даже в инструментарии, приспособленном для решения совершенно новых проблем, проглядывают очертания какого-нибудь идеалистического и субъективистского построения. Такие выражения, как «дух», «сознание», «субъект», «разум», которым часто вовсе не придается то значение, какое они имели в системах Гегеля, Фихте, Канта, проявляют исторически аккумулярованную в них энергию в некоторых непредусмотренных для этого формах и создают видимость идеалистической установки даже там, где ее уже и нет.

Для настоящего исследования обращение к объекту обусловлено в действительности логикой проблемной ситуации. К пересмотру того *divisio mundi*^{**}, которое с такой замечательной простотой осуществил Декарт, нас толкает не постулат о примате объекта, но непредвзятый взгляд на те трудности, которые стремится преодолеть донаучное и научное мирозерцание.

Ввиду того неопровержимого факта, что с появлением в первую очередь эмпирических наук о духе, с началом эмпирического применения понятия культуры утрачивают свою силу традиционные, существовавшие с XVII века классификации, и влияние картезианского принципа альтернативы ограничивается непрямым воздействием; ввиду также и того обстоятельства, что в философии нашего времени уже обозначился поворот к объекту и утверждается примат объективности, может показаться, что ре-

* Мимоходом (*франц.*).

** Разделение мира (*лат.*).

визия принципа альтернативы не представляет собой дела первостепенной важности. Нам же кажется, что, наоборот, именно начавшаяся транспозиция и внутреннее преобразование опытных наук делает актуальным пересмотр фундаментализированных противоположностей тела и сознания, внутреннего и внешнего мира, субъекта и объекта, которые, как мы показали, — осознали ли мы их значимость или нет — глубоко влияют на наш образ мира.

И нельзя сказать, что подобное начинание осуществляется впервые. В определенном смысле, вся история философии Нового времени в своей постановке теоретико-метафизических проблем являет собой гигантский спор с декартовским принципом альтернативы. Это прежде всего продолжавшаяся вплоть до Лейбница попытка сгладить в онтологической плоскости противоположность между *res extensa* и *res cogitans*; затем, в промежутке от Канта до Гегеля, — грандиозное стремление осуществить объективацию принципа из пространства трансцендентальной закономерности, как бы перпендикулярного по отношению к плоскости, где производится различие субстанций, и тем самым освободить философию от их влияния как принципов, — тенденция, только у Гегеля обретшая силу, обеспечившую ей действительную победу. Последующие времена не смогли удержаться на этом уровне. Гегелевское определение субстанции-субъекта как духа послужило последующей мелкотравчатой философии желанным поводом для реабилитации *res cogitans* и тем самым — незабвенного картезианства. Последнее как бы подверглось испытанию на прочность в процессе стремительного развития естествознания, и можно сказать, что только происходивший одновременно с ним расцвет эмпирической науки о культуре воспрепятствовал прямому движению «Назад к Декарту!».

Сначала в поисках разрешения новой проблемной ситуации, которая не может быть понята в соответствии с картезианским принципом альтернативы, обратились к Канту. Кроме всего прочего, это начинание уже тем непосредственно обогатило наш взгляд на новые вопросы, что возвратило философии ее высокий статус. Она вновь осознала собственное своеобразие относительно любой эмпирической науки. Именно на этой основе стал возможен поворот, связанный с именами Дильтея и Гуссерля, к новому представлению об исходных феноменах и интуитивных истоках всякого возможного вида опыта. Лейтмотивом их исследований стало научное понимание тех культурно-исторических образований, смысл которых не подпадает под разделение на физическое и психическое. Именно эта несостоятельность традиционной классификации, различающей продукты, состояния и судьбы жизни, — жизни, порожденной природой и природно определенной, и, тем не менее, возвышающейся над кругом своего земного бытия до уровня недействительной земной реальности, но при этом не являющейся реальностью психического порядка, и увековечивающей себя в своих созданиях (сохраняемых историй, чтобы они стали историей); именно эта несостоятельность впервые стала очевидной в процессе упрочения эмпирических наук о культуре и истории. У всех еще свежи в памяти методологические споры в этих дисциплинах, которые велись до недавнего времени вокруг трудов Лампрехта и Брейзига.

Под рукой историка, культуролога и социолога эти принципиальные проблемы категориального характера действительно обрели значимость. Ведь руководствуясь альтернативой физическое/психическое невозможно опытно освоить исторические, социальные и культурные реалии, скроенные из чувственной материи, но апеллирующие к психическому и пропитанные психическим, являющиеся духовно-осмысленными, имеющими ценность или ценностью не обладающими, которые, принадлежат к сфере протяженной природы и к сфере внутреннего бытия, обладают некоторым смысловым содержанием, не имеющим аналогов в действительности. Обратившись к таким образованиям, как государство, хозяйство, религия, наука, право, мы обнаруживаем, что как простые, так и составные величины, причастные к этим неповторимым регионам культуры и истории, должны рассматриваться не просто в качестве конгломератов физического, психического и, возможно, еще чего-то третьего, но как первичные единства. Это требование логически подводит нас к той жизненной основе, из которой вырастает в своей исторической подвижности культура, — к человеку.

Начиная с Дильтея, все более четкие очертания приобретает задача принципиального трансформирования всех фундаментальных понятий, трактующих носителей духовного мира — личность и объединения личностей — в качестве составных частей действительного мира. Сначала эта проблема была предметом рассмотрения одних только наук о духе. По замыслу молодых наук об истории и наук о культуре, те реальности, которые традиционно классифицировались как обладающие физическим, психическим или психофизическим бытием, должны были стать соразмерными требованиям персональности, индивидуальности, жизненности — требованиям, нереализуемым, однако, в сфере наук о бытии. Тот объект, которому вследствие дуализма двух существенно различных методов наук о природе и наук о культуре грозил распад на две разные сущности, — речь шла о человеке в его изначальном жизненном единстве — должен был сохраниться как нечто единое в его единстве в опыте наук о духе. Чисто витальные («природные») начала человеческого существа необходимо было таким образом согласовать с его культуротворческими и историческими началами, чтобы в результате названного (неопровержимого) разрыва формы его экзистенции не произошло расщепления тождества его индивидуальной экзистенции. Виндельбанд и Риккерт, правда, полагают, что это тождество представляет собой всего лишь некую идею, а наука о человеке необходимо связана с двумя существенно различными установками, поэтому и переход от человека как объекта природы к человеку как субъекту культуры и истории будет вечно *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.^{*} Возможно, с формально-методической точки зрения так оно и есть, но с этим издавна не соглашались ни история, ни жизнь.

* Перевод в иной род (*греч.*).

Позже за проблематику учения о человеке, философской антропологии берутся также и медики, педагоги, практикующие психологи, психиатры и социологи. Она начинает строиться как наука о «личности» (Шелер). Проникновение во вновь открываемые взаимосвязи физических и психических функций, интерес к конкретному человеку как субъекту и объекту воспитания, врачебной помощи, политических решений побуждают к созданию новых понятий антропологической науки благодаря новому взгляду на живые вещи. Человек, рассматриваемый как состоящий из тела «и» души, все же остается совокупностью фрагментов. Его исконное сущностное единство, утвержденное за пределами разделения на тело и душу, и в деятельной жизни предвещающее всякую свою удостоверяемость, складывается и понимается только на основе отнесения всех человеческих свойств к целям, благам и ценностям человеческого образа действий. Только ценностный взгляд на жизнь, притязающую на осмысленность, открывает в отношениях между природой и духом напряжение личностного свойства, которое (именно в силу того, что является напряжением) является свидетельством той самой жизни, что несет на себе и пронизывает собой *все* слои человеческого существования. Взятые же сами по себе обмеры черепа, анализ сыворотки крови, изучение скорости психической реакции столь же мало могут дать для проблематики антропологии, сколь и попытки встроить род homo в какое-либо предположительное родословное древо, предприятия на основе сравнительной анатомии, физиологии и эволюционной истории.

Вообще, опыт не дал ничего для построения подобной науки о «личности». Опыт означает предметное обособление, проводимое в соответствии с определенной директивой, — директивой, которая не является ни просто заимствованной из некоей данности, ни навязанной ей, но строится на одностороннем наблюдении, представляющем эту данность в упорядоченных связях. Для установления подобных упорядоченных связей необходим эмпирический метод, допускающий испытание своей истинности. Тогда и романтическое бегство от этого опыта является столь же неуместным, сколь и позитивистская переоценка его методов и результатов. Опыт может дать много, но только не свое собственное обоснование: только не свои исходные посылки. Да и как иначе, если данности, в которых и с помощью которых осуществляется опыт, должны исчезать в опытной картине. Ведь результат содержит в себе собственные предпосылки не в качестве отделимых от него моментов — они исчезают в нем, поскольку он существует «посредством» их.

Чисто эмпирическое знание и познание мира необходимо дополняется исследованием доопытных и ответственных за опыт условий и исходных посылок. Имея перед глазами цели подобного рода исследований, еще невозможно решить, носят ли они субъективный или же, как это предполагал Кант, формальный характер. До проведения специальных изысканий в этой сфере наша работа не может претендовать на общее определение характера их априорности. Но в любом случае условия возможности опыта могут быть нетождественными условиям познания. Можно считать спорным и вопрос о возможности предметов и субстратов, на которых основывается опыт.

Но и к метафизике исследование исходных посылок и априорностей само по себе отношения не имеет. Было бы в корне неверно, если бы мы, считая необходимым прежде всего пересмотр фундаментального характера

картезианской альтернативы, стали обращаться в проблеме обоснования философской антропологии к различным спекуляциям об отношении мыслящего бытия к протяженному или строить в том же духе монистические, дуалистические или подобные им теории. Ведь задача заключается не в выяснении того, как мы осмысливаем эту обсуждаемую нами фундаментальную противоположность (учитывая, что мы просто удовлетворяемся фактом ее существования), и как объясняем многообразие форм ее проявления в целостных образованиях, а в прояснении вопроса, действительно ли вообще идет речь о фундаментальной противоположности. Может оказаться, что беспредметность некоторых метафизических притязаний объясняется тем, что феномены, на которые они опираются и из антагонизма которых они вырастают, вовсе не имеют значения предельных, далее неразложимых данностей. Их конфликты могут обнаружиться в результате опыта, не находя при этом своего разрешения за его пределами, поскольку они никак не проявлены и по сю сторону опыта, то есть в его исходных посылах. И пока не обеспечена прочность фундамента тех феноменов, на которых строится та или иная проблема, никакое ее решение не будет иметь смысла.

В первую очередь важна сама проблема; она выбрана нами не произвольно, но поставлена перед философией в результате появления в новейшей науке многих дисциплин и принуждает философию к пересмотру некоторых своих основополагающих понятий — проблема фундаментальности картезианского принципа альтернативы. Уже эмпирические науки о культуре и историческая наука демонстрируют нам ложность этой альтернативы в сфере человеческого бытия. Если им кажется необходимым новый взгляд на жизненные основы культуры и истории, то, конечно, это требование не может быть обращенным только к такому существу, как «человек». Человек опирается на живую природу, при всей своей одухотворенности он не вырывается из поля ее тяготения, из нее черпает он энергию и материал для любой своей сублимации. Естественно, что необходимость построения философской антропологии сама по себе порождает требование построения философской биологии — учения о сущностных законах или категориях жизни.

Таким образом, исходными оказываются не натуралистические аргументы, как то: поскольку человек является самым высокоразвитым существом в иерархии организмов и позже всех других обрел свою нынешнюю сущностную форму, а также поскольку все жизненные проявления его духа покоятся на его телесных свойствах, антропология должна строиться в философском и в эмпирическом плане на фундаменте биологии, — но утверждается иное: поскольку построение философской антропологии имеет своей предпосылкой исследование тех реальностей, которые кристаллизуются вокруг понятия «жизни», мы оказываемся перед проблемой органической природы. Инициатива построения некоторой конкретной натурфилософии принадлежит не естественнонаучному опыту (о его абсолютизации вообще не может идти речи), а именно опыту наук о духе.

Соответственно, ближайший путь к решению этой проблемы можно было бы проложить, отправляясь от опыта наук о духе и их объектов. Мы встали на него в нашей работе «Единство чувств». Целью этого исследования было достижение понимания обуславливающего, основопо-

лагающего характера наших чувств в горизонте опыта наук о духе, точнее говоря, в проблемном горизонте опыта духовных формообразований культуры. Ведь естественнонаучный психологический эмпиризм рассматривает сами чувства как простое содержание опыта, а сопровождающие их ощущения — как нечто конечное и привходящее, о свойствах которого нет смысла дискутировать. Зрение и слух сводятся к функциям глаз и ушей, условия проявления которых составляют предмет естествознания.

В противоположность этому, ориентированная на специфические деятельные способности *критика* ценностного смысла чувств обнаруживает определенные эстеziологические законы, в соответствии с которыми различные модальности чувственных ощущений приобретают принципиальное значение для структуры личности как неповторимого единства тела и души. Тем самым обретают новую ценность начала, относящиеся к психофизическому витальному слою человеческого существа и под влиянием естествознания традиционно рассматривавшиеся как телесные, соответственно, душевные свойства. Телесно-душевные свойства сразу обнаруживают в этом свой априорный аспект.

И если мы не развиваем достижения эстеziологии дальше на этом пути, то исключительно для того, чтобы обеспечить возможно полный контроль за достоверностью ее результатов. В науке нет более надежного критерия для определения обоснованности какого-либо открытия, нежели его подтверждаемость, обнаруживающаяся на путях применения иного, отклоняющегося от первоначального, метода. Для такого подтверждения и должен быть найден новый метод.

Он получает свое негативное определение в том, что исходит не из опыта наук о духе, и еще более радикально — что он вообще не исходит ни из какого опыта. Эстеziология «критически» подходила к делу и путем регрессии вырабатывала из наличных объективных образований сами условия объективации. Новый метод не может повторять это, то есть он не может быть «критикой», регрессивной аналитикой. Конечно, позитивно он определяется своим предметом. Этот предмет не задан ему предварительно. А поскольку предмет не принадлежит опыту, и потому до начала самого исследования в нашем распоряжении нет характеризующих этот предмет понятий, он получает свои очертания лишь в процессе ограничения изначально поставленной проблемы.

Для этого проблема прежде всего должна получить такую форму, которая действительно способствовала бы определению предмета. Рассматриваемая в перспективе субъекта познания, она приобретает следующий вид: имеет ли для предметов, проявляющихся в двух аспектах, этот раскол значение, задающее альтернативные познавательные установки относительно этих предметов, или нет? В плане предметности это звучит так: обладают ли предметы, проявляющиеся в двух аспектах, исключительно альтернативными характеристиками, так что единство предмета не дано определенным, а задано как еще только определяемое, или же определенные черты единства имманентны, другими словами, предданы этой двуаспектности? А может быть, скорее сама двуаспектность обусловлена подобными предданными ей чертами единства и вплетена в их сущность?

Чтобы избежать опрометчивого предвосхищения в выборе предмета (поскольку проявление двuasпектности еще и у других, существующих вне меня, предметов представляется как раз проблематичным и резко оспаривается картезианством) и в интересах метода ни в каком отношении не отталкиваться от опыта, мы воспользуемся косвенным методом исследования. Остается еще нерешенным вопрос, не связан ли с реальностями, которые должны принадлежать в равной мере к тем же сферам бытия, что тело и душа, и ни к одной из них полностью, наглядный смысл. Это следовало бы допустить, если бы благодаря таким реальностям был исключен распад существующих, наглядно зримых, природных вещей на вещи, доступные только внешнему зрению, и вещи, зримые только изнутри (сокровенные). Для этого указанные реальности не обязательно должны быть чувственно наглядными: о том может свидетельствовать упорный отказ от них в науке. Однако то, чего не достает даже чувственной наглядности, может поэтому иметь функциональную ценность для созерцания: ценность, раскрывающуюся только в сфере созерцания. На прояснение этого вопроса и необходимо прежде всего ориентировать исследование. Это и будет почвой для дальнейших разработок в том случае, если мы хотим вообще обойтись без всяких предвзятых установок и ничего не заимствовать из опыта.

Наше время имеет мужество утверждать в философском плане примат объекта, у него также есть силы для доказательства этого. Однако в философии все еще господствует склонность придерживаться формального и отдавать все вопросы материального порядка на откуп отдельным наукам и тем самым опыта: ведь нелегко дистанцироваться от вековых традиций теоретико-познавательного формализма. Правда, издавна у нас теснее связь с конкретными объектами культуры и истории, чем с конкретной природой, поскольку науки о духе предусматривают наличие материально-априорных связей в самой плоскости своего опыта и своих построений. Без знания того, что означают понятия «характер», «личность», «государство», «хозяйство», какие возможности они открывают, без сущностного созерцания и проникновения в формы модуляции сущности не существуют ни историческая наука, ни науки о духе. Сцепление опыта наук о духе с философией оказывается столь прочным потому, что даже простая артикуляция объектов этих наук (не говоря уже об их теоретических построениях) осуществляется на преднайденной основе, слагающейся из сущностных законов и зримых целей, без которых духовно-историческая реальность просто не *существует*. Точное естествознание, напротив, покоится на совсем иных основаниях; оно обладает предметной автономией и в той мере свободно в сфере своего опытного познания и теоретических построений от влияния философии и конкретной природы, в какой последние ему подвластны. И наоборот, влияние естественнонаучных открытий на философию сужалось в той мере, в какой она видела в естественнонаучном методе единственный способ познания природы. И не существует конкретной философии природы, пока остается в силе тот догматический или методический антропоцентризм, который обуславливает альтернативу аспекта тела и аспекта сознания, — так же, как и она обуславливает его.

О том, какое значение имеет эта проблема, можно было составить себе ясное представление на основе связей, рассмотренных выше. От решения

вопроса, имеет ли картезианская альтернатива фундаментальный или нефундаментальный характер, зависит решение множества основополагающих проблем философии и наукоучения. Но только реальная исследовательская работа откроет нам естественную форму их взаимосвязи, а тем самым и масштаб затронутых нами вопросов.

1. Тема

Обладает ли для предметов, проявляющихся в двух аспектах, то есть для тех, чей данный в созерцании внешний образ отмечен разделением на внутреннее и внешнее, это разделение значением, задающим альтернативные познавательные установки относительно этих предметов, или нет? Характеризуются ли предметы, проявляющиеся как единства внутреннего и внешнего, только альтернативными определенностями, при которых единство предмета не дано как определенное, но задано в его идее как еще только определяемое, или же определенные черты единства уже включены в двуаспектность, другими словами, предданы, сопутствуют ей? А может быть, эта двуаспектность даже обусловлена такими чертами единства и заложена в их сущностной структуре? Уживается ли при этом распад на два несообщающихся между собой аспекта с единством предмета в созерцании и в каком случае это возможно? По отношению к каким предметам возможна сходящаяся зрительная установка относительно двух принципиально расходящихся предметных сфер?

Внутреннее и внешнее как пространственные аспекты определяют хоть и расходящиеся, но не исключающие между собой сообщения стороны одного предмета. Внутрь кувшина можно попасть извне, и это трансформация осуществляется в одном пространстве. Стенка кувшина, в наибольшей мере выступающая вовне в каком-то определенном месте, при условии сохранения ею постоянной толщины обладает в том же самом месте соответствующей ей изнутри вогнутостью. Выпуклое и вогнутое различаются полярностью и достаточно только вращения, чтобы они совпали. Внутреннее может здесь стать внешним, а внешнее — внутренним, как это видно на примере вывернутой перчатки, когда преодолевается левая и правая полярности «конгруэнтных противоположностей», как называют их Кант.

Принципиально расходящиеся сферы, на сопряжении которых должно покоится единство предметной структуры, хотя и соотнесены друг с другом как две полярные противоположности подобно пространственно внутреннему и пространственно внешнему, но в отличие от последних не сообщаются друг с другом. Концепция двусторонности Фехнера, восходя-

шая к Декарту и Спинозе, стремилась примерно к такой же формулировке отношения природы и души, внешнего и внутреннего, которая именно в своих ориентированных на созерцание основоположениях вызывает в памяти соотношение пространственных определений внешнего и внутреннего. Приводимые Фехнером примеры апеллируют к этому. Наоборот, для успешного продвижения анализа, который даст нам ответ на поставленные выше вопросы, необходимо именно *потому* воздерживаться от неуместного сравнения существенных определений соположения несообщающихся друг с другом сфер с пространственно определенным отношением внутреннего и внешнего, что речь идет об исследовании данных в созерцании *пространственно определенных предметов*. Это позволит ясно отделить пространственно обусловленные отношения внешнего и внутреннего от пространственно необусловленных, и резко выделить те черты единства, которые, если их рассматривать с одной сходящейся точки зрения (то есть в рамках чувственного восприятия), выражают одновременное и расходящиеся аспекты предмета.

2. Двойной аспект в способе явления вещи в восприятии

Всякая вещь, воспринимаемая в полноте своих вещных качеств, проявляется в соответствии со своей пространственной границей как сконцентрированное вокруг ядра единство свойств.

Дерево перед моим окном есть не просто сумма цветовых данных, сведенных воедино в одном образе; когда я вплотную приближаюсь к нему, в нем не просто суммируются мои осязательные и обонятельные ощущения; и в шуме его ветвей нельзя видеть всего лишь некоторое, возможно, завершающее дополнение к сумме его явлений. Если не рассматривать его как отчетливо представшую перед моим взором фантастическую картину, или как иногда витающий во сне и в открытом Йеншем эйдетическом сознании чистый, живущий на границе иллюзорного представления и подлинного восприятия образ, это дерево вне меня представляет собой прежде всего некоторую самостоятельную величину. *Вокруг* него собраны свойства, в которых оно само манифестировано. Чувственные данные, связанные всеохватывающими и доминантными гештальтными качествами, не исчерпывают себя в построениях фантомов пестрого, призрачного и как бы поверхностного порядка, и не могут оцениваться как моменты, лишь внешним образом присоединенные к субстанции и при желании от нее отделимые, то есть ее скрывающие. В них и в качестве их проявляется самостоятельно утвержденная вещь — дерево, и всякий обладающий чувством реальности человек должен сказать: на коре дерева *есть* трещины, у дерева *есть* зеленые листья. Они принадлежат самому этому дереву как его определенности.

Вследствие этого к сущности рассматриваемой нами структуры относится то, что чувственно-наглядные данности (это утверждение выражает описанное выше положение вещей, но только в обратном порядке) указывают на эту вещь как «ее» свойства, неразрывно связанные с ее смысловым средоточием, которое тем не менее само не исчерпывается ими без остатка. Лист обладает на своей поверхности качеством зеленого, но нельзя утверждать, что зеленое

обладает качеством листа. В этом обладании (которое равнозначно в данном случае отношениям принадлежности и опоры) наглядно проявляется зависимость свойства от субстанциальной сердцевины вещи, отличие принадлежности от самостоятельности.

То, в чем вещь реально проявляется и что может быть чувственно удостоверено как дерево, чернильница, представляет само по себе только одну из бесконечно многих возможных сторон (аспектов) этой вещи. Для созерцания эта реальность есть, безусловно, сама вещь — но рассматриваемая с одной стороны, не вся целиком, поскольку «сразу» она нашими чувствами реально не удостоверяется. Эта реально присутствующая сторона только *имплицитует* целиком всю вещь и предстает как включенная в нее, хотя невозможно привести свидетельства чувств ни для определения вещи в целом, ни для характеристики видов и форм включенности. Можно повернуть эту вещь, чтобы рассмотреть ее со всех сторон, разрезать ее на какие угодно части — чувства будут удостоверять только то, что перед нами срез структуры, пусть не сразу проявляющейся, но тем не менее наглядно присутствующей в качестве чего-то целого.

Реальный (удостоверяемый) феномен отсылает от себя к этому несущему целому и тем самым в известных пределах выходит за собственные рамки, поскольку он сам раскрывается как прорыв, аспект, про-явление, манифестация самой вещи. В этом переходе (*Transgredienz*) за пределы смыслового содержания явления и состоит чувственно не удостоверяемый характер принадлежности реального феномена к целой вещи. Именно потому, что эта черта трансгредирования сопутствует определению реального феномена, последний и представляет собой нечто большее, чем просто взгляд *на* какую-то вещь, — он есть аспект, сторона *самой* вещи.

Относительно конкретного явления вещи существуют два вектора трансгредирования, которые, своеобразно коррелируя с пространственными определениями, существенно рождаются, хотя и не совпадают между собой: трансгредирования из феномена «в» вещь и «вокруг» вещи. Первый вектор направлен на субстанциальное ядро вещи, второй — на все другие ее возможные стороны. К реальной картине вещи, если она должна восприниматься как присутствующая вещь, принадлежит эта двойная направленность взгляда, и только для такого двояко ориентированного взгляда пространственно определенный и чувственный феномен проявляет себя как организованное вокруг ядра единство сторон, как вещь.

Кант, Гегель, а в наше время и Гуссерль, заслуженно выделяли этот закон необходимой односторонности явления воспринимаемой вещи, скрывающей в себе бесконечную многосторонность в силу пронизываемости ее являющейся природы. Сердцевина вещи, «ось» ее бытия, не является *ни* действительно имманентной явлению, то есть удостоверяемой, обнаруживаемой в нем, *ни* трансцендентной ему, то есть примышляемой к явлению и потому никак с ним не сообщающейся. Вследствие этого, как говорил Гуссерль, в явлении вещь необходимо оттеняется. Названный закон значим не потому, что мы не можем распространить свои чувства повсеместно, и даже напряжением всех чувств, сконцентрированным на тотальности вещи, не можем воспринять ее в целом, а потому, что к сущности явления чего-либо, что само не сводимо к одной кажимости, принадлежит

аспективность, односторонность бытия (das Von einer Seite Sein). Поэтому аспекттивность выражает далеко не субъективность, а только гарантированную со стороны явления возможность противостояния субъекту. Не следует путать аспекттивность, как относящуюся к самому объекту включенность его в границы и как структурно связанную с его явлением привязанность к определенной стороне вещи, с остающимися в нашем сознании образами восприятий и представлений. Те, кто рассматривает гуссерлевский закон оттенения вещи в явлении в качестве рецидива субъективно-идеалистических построений, демонстрируют слишком большую зависимость от интерпретации этого закона самим Гуссерлем и недостаточно ясно представляют себе указанное различие между аспекттивностью и субъективностью.

В восприятии реального феномена уже предвосхищены векторы движения в глубину самой вещи и вокруг нее. Это предвосхищение можно было бы наглядно выразить следующим образом: вещь является нам как «глубокий» континуум различных аспектов. «Вглубь» и «вокруг», безусловно, кажутся исключительно пространственными предикатами. Опираются ли тяготение к глубине и тяготение к многосторонности на пространственную определенность вещи или же, наоборот, они являются основанием для ее пространственной определенности?

В любом случае, уже сама постановка вопроса исключает возможность отождествления этих реальностей. Быть пространственно определенным означает обладать отчетливыми пространственными границами. Как пространственно определенное образование каждая вещь обладает своими размерами и занимает определенное место; прибегая к наглядности, можно сказать, что у нее есть свои контуры, зримая периферия и зримый центр. Пространственный центр и стороны предмета можно соединить вытянутым пальцем, чего не скажешь о центре и сторонах как конституирующих вещь характеристиках. В той мере, в какой соединение несущих свойства сторон предмета в его центре не может рассматриваться как всего лишь метафора для выражения непространственных отношений субстанциального ядра предмета к его свойствам, в той же мере это соединение не может существовать и в пространстве. Таким образом, хотя конституирующие предмет моменты и моменты пространственные в созерцании неотделимы друг от друга, они не идентичны между собой.

Закон, по которому всякое сущее имеет определенные свойства и проявляется только в этих свойствах, не переходя в них без остатка, справедлив и для непространственной реальности душевной жизни: воля, чувство, мысль представляют собой нечто большее, нежели те стороны, которыми они обращены к сознанию. Для подобного отношения трансгредиенции между феноменом и содержательным ядром психической реальности пространственные образы могут иметь скорее только метафорическое значение, хотя отношение между феноменом и реальным содержательным ядром, придающее определенностям феномена значение свойств, а реальному содержательному ядру — значение субстанции, оказывается одним и тем же как для непространственных реальностей, так и для пространственно определенных. Отношение оппозиции показывает, что структура трансгредиенции, то есть соотношение субстанции

ального ядра со стороны, или, другими словами, определенным свойством, сама по себе индифферентна к различию пространственности и непространственности.

Бесцветность этой структуры обуславливает ее слияние в неразличимое для взгляда единство со всякий раз особенными структурными формами материала, который ее обнаруживает в своих образованиях, — в пространственным вещам или вещах непространственных, например, в психической действительности. И только умозрительно отделяем мы смысловое отношение содержательного ядра предмета к его свойству от материально обусловленного способа его существования. Это делает доступным пониманию или, по крайней мере, находит форму выражения для того, что действительно открывается в вещи в ее временном существовании, *когда она подвергается разрушению*: очевидная отделимость того начала, которое в качестве некоторой реальности занимало пространство, от субстрата, которым оно заполняло это пространство в пластическом единстве формы и материи. Так например, пепел, в который превращается сигара, является свидетельством бренности одновременно и формы, и материи, то есть безразличия к их функции представлять реальность, к их качественной принадлежности к некоторой реальности. И если первоначальный феномен сигары не более истинен, чем «ее» нынешний, если он был столь же реален в прошлом, насколько реален в настоящем, тогда то начало, которое пережило превращение одного феномена в другой, должно быть независимым и от способа их существования. Гегель в «Феноменологии духа» показал, почему у сознания не остается здесь больше возможностей для пространственной интерпретации содержательного ядра и для определения субстанции действительного как еще и его середины. И по мере исчезновения явления мы вынуждены прибегать к тому, что занимает пространство, не заполняя его, — к силе. Статическая характеристика сущности предметного ядра уступает место динамической.

Для пространственно определенной вещи в восприятии конвергенция всех ее могущих проявляться сторон, или заключенных в этих сторонах свойств, вокруг («центрального») содержательного ядра выражает постигнутый в такой форме пространственно невыразимый смысл, соответствующий пространственной определенности вещи. Только размышление может удержать от бессмысленных попыток, к которым нас тем не менее каждый раз подталкивает созерцание, — посредством реального проникновения в структуру вещи и последовательного, слой за слоем, вылушивания ее центрального содержательного ядра, сделать его нам доступным. Пространственно определенная середина не есть смысловая «сердцевина», как это, тем не менее, мнится созерцанию. И пространственную периферию нельзя рассматривать как единство несущих на себе свойства «сторон», как бы к этому не побуждалось восприятие. Между конституирующими вещественность моментами — тягой к глубине и тяготением к многосторонности, с одной стороны, и моментами, конституирующими пространственную определенность вещи, — глубиной и замкнутой поверхностью, с другой, устанавливаются (и говоря об этом, мы тем самым даем ответ на поставленный выше вопрос) не односторонние отношения обоснования, а исключительно отношения взаимного обуславливания. Поэтому в созерцании пространственно обус-

ловливающие признаки оказываются сущностно-необходимо подчиненными пространственно обусловленным, а *пространственные* (raumhafte) — пространственно определенным (räumliche).

Возможно даже, что эта своеобразная закономерность не обошла своим влиянием и знаменитые метафизические споры об отношении пространства к субстанции. Конечно, здесь еще играли роль совсем иные онтологические мотивы. Но все же вопрос о том, что является более первичным — пространство или субстанция (понимаемая в смысле силы) — также независимо от характера ответа на него неотвратимо указывает на упомянутые известные отличия пространственно определенных признаков от пространственных, поскольку они становятся непосредственно очевидными.

3. Против превратного толкования нашего анализа.

Более узкое понимание темы

Несоответствие исчисляющих методов исследования прежде всего одной наглядной форме отношения субстанциального ядра и свойств всякий раз обнаруживается в том, что субстанции вещи нельзя представить ни как совокупность ее свойств, ни также как совокупность всех тех элементов, к которым ее можно редуцировать точными методами. То, что переживается нами в созерцании субстанции, раскрывающейся в свойствах и в то же время остающейся сокрытой в них и за ними, презирует всякую естественнонаучную попытку разложить его на элементы — электроны и энергии. Субстанция не есть то, из чего она складывается, и внутреннее понимается здесь не в том смысле, в каком волокно называется внутренностью древесной ткани, а опилки — внутренностью деревянной куклы. Поскольку нормативным для естественнонаучного анализа, атомизирующего исходные элементы, является наивное представление о том, что расколов вещь на части, нам удастся увидеть ее собственное нутро, ее сущность и ядро, он безусловно не постигает субстанциальности вещи. (Всякому, кто правильно понимает смысл точных методов, очевидно, что описанный взгляд на вещи нельзя относить к числу их недостатков. Только ложная интерпретация смысла и целей естественнонаучной деятельности порождает заинтересованность в том, чтобы отказать даже простому созерцанию в возможности обнаруживать в созерцаемой вещи структуру отношений субстанция/свойства, сводя в соответствии с принципами сенсуализма ее свойства к простым чувственным данным. Только убежденность в том, что точные методы являются единственными методами познания природы, заставляет не замечать в вещах ничего кроме того, что поддается объяснению с помощью этих методов).

Сколько усилий было затрачено, чтобы на основе данных эволюционной психологии или аргументов теории познания лишить силы или поставить под сомнение тезис о том, что отношение ядро/свойства изначально включено в структуру созерцаемой вещи уже в силу ее созерцаемости. Этот тезис, по мнению его критиков, основывается на толко-

вании уже имеющегося опыта, на определенной экстраполяции, опирающейся на непрерывную ассоциативную цепь, на аккумуляции интеллектуальных, даже рассудочных процессов сознания, которые, учитывая скорость реакции зрелого разума, уже не могут быть извлечены из своей чувственно-наглядной ткани, хотя на самом деле совершенно с ней не совпадают. С этой точки зрения и «субстанция» предстает как усвоенное позже понятие, которое предполагает для своего осмысления наличие определенного опыта обращения с вещами, не говоря уже о его приложимости к миру нашего опыта. Или еще одно возражение: субстанция есть категория знания, понятие рассудка и потому не есть созерцание. Одни оставляют за отношением субстанциальное ядро/свойства его априорность, но только ценой отказа от его интеллектуальной рациональности; другие объявляют это отношение сравнительно поздним продуктом опыта, но при этом подчеркивают его рассудочный характер, видя в нем вспомогательную конструкцию, служащую интересам науки.

Если какая-либо из этих теорий и имеет смысл, то только потому, что она каким-то образом обнаружила на материале самой чувственности побуждающий к размышлению феномен созерцаемого порядка в форме отношения субстанции/свойство. Они как раз и хотят объяснить, каким образом осознаваемое созерцание приходит к подобного рода странным образованиям. Данные концепции представляют собой всего лишь попытки истолковать этот предсудительный (ибо несовместимый с фундаментальными принципами естествознания и с методическим принципом сенсуализма) феномен в соответствии с принципом сенсуализма, либо в согласии с ним. Тот факт, что определенное зрелое воспринимающее сознание наглядно схватывает, «имеет в виду» (в галлюцинации или в действительности) вещи в качестве структур типа субстанция-свойство, не может, в самом деле, отрицать ни одна, даже самая враждебная данному феномену, теория, не ставя сразу же под сомнение и саму себя.

Важнейшее значение приобретает здесь, однако, исключительно сам феномен структуры, а не его происхождение, не его легитимация и не его истинность. Ведь даже объекты иллюзорного восприятия и галлюцинации обнаруживают субстанциальную сердцевину, иначе они не заставляли бы верить в реальность того, чего нет. Субстанциальная сердцевина в ее сущностной корреляции с качественным характером чувственных и формальных вещественных определенностей представляет собой прежде всего лишь одну особую структуру из всей полноты явления вещи. Она не входит в реальную картину явления вещи и вообще не может быть обнаружена ни в какой по возможности реальной картине ее явления, или, другими словами, не может быть обрисована какими-либо определенными структурными чертами. Только в качестве базы и фона дает она ориентиры для трансгредиенции возможного явления к проявляющемуся в созерцании единству вещи — самому по себе всегда неполному, но оттененному в перспективе.

Лучшим свидетельством того, что предварительный характер всякого понятия вещи, имманентного созерцанию, или, другими словами, всякой интенции восприятия, соответствующей такому понятию, не может рас-

смаatrиваться как признак его внутренней несостоятельности, могут служить (даже если полностью отвлечься от предлагаемого нами анализа) начальные разделы гегелевской «Феноменологии духа». Процесс избыточного накопления системных признаков, побуждающий сознание переходить от одного состояния видимого равновесия к другому, пока оно не обретает само себя, начинается в нем с того, что созерцание принимает себя за восприятие. Оно слишком много возлагает на реально обнаруживаемую феноменальную наличность, принимая ее за то, чем она еще («воистину») не является. С точки зрения соответствия между понятийно-когнитивными и данными в созерцании определенностями такая установка может оказаться несостоятельной, и может быть, не прав был и Гегель, приняв сторону динамического принципа соответствия против указанного статического. В дескриптивном плане, однако, он верно представлял себе вещи, то есть мы не можем никак противопоставлять фактической реальности интенции, имманентной созерцанию и направленной на вещь, двусмысленный статус ее предмета.

Первая задача представляется решенной: в пространственно определенном предмете созерцания мы отделили пространственно обусловленные отношения внешнего и внутреннего от пространственно необусловленных и тем самым выделили те черты единства, которые постижимы в сходящейся перспективе (то есть в рамках чувственного восприятия) и одновременно заключают в себе дивергентный аспект предмета. Ибо о принципиально дивергентных, сущностно никак не сообщающихся предметных сферах может идти речь применительно к структуре, определяемой отношением содержащего ядро центра к ее свойствам. В этом разделении предмет не распадается на части — на никак не проявляющееся, то есть никогда не становящееся внешним, внутреннее, и никогда не становящееся содержательным ядром внешнее, — а просто формируется на его основе в свое типически вещественное единство.

И все же ценность полученного результата снижается тем, что дивергенция двух аспектов, определенная как предварительное условие всякого выявляющегося предметно-вещественного единства, сама в явлении не выступает. Созерцание обнаруживает лишь замкнутое, массивно сконцентрированное образование, заключающее под своей поверхностью некоторое внутреннее. И лишь последующий взгляд раскрывает предпосылки тех притязаний созерцания, которые толкают его за пределы возможного для чувственного познания, сами оставаясь при этом недоступными для чувственного созерцания. Только посредством философского размышления проясняется, что соотношение внутреннее-внешнее вообще затрагивает подлинное различие двух аспектов, а не просто относительную недоступность внутреннего, сокрытого внешним. Двухаспектность конституирует созерцаемую структуру вещественного тела, но, как всякая подлинная предпосылка, она теряется в обусловленном ею. Именно одномерность созерцаемого предмета скрадывает многомерность его предпосылок.

Полученный нами результат обретет дополнительную значимость, если нам удастся обнаружить такие предметы, которые проявляются не только в силу двойной аспектности, но и в ней самой, то есть такие, в которых расхождение обуславливающих предметность сфер само стано-

вится предметом созерцания. Задачей нашего исследования в его конкретном выражении будет отыскание и анализ созерцаемой данности таких предметов восприятия, в которых отношение внешнее-внутреннее выступает как предметное и обуславливающее предметность в образах самого созерцания, а также последующая разработка существенно значимых выводов.

4. Двuasпектность живой вещи в восприятии. Кёлер contra* Дриш

Созерцаемые телесные вещи, в которых принципиально дивергентное отношение внешнего/внутреннего предметно раскрывается как присущее их бытию, называются *живыми*. Это определение сразу же затрагивает корень проблемы определения характера присущих живому бытию свойств, которые уже на уровне явления нельзя поставить на одну ступень с другими свойствами того же тела. Не будет преувеличением сказать, что эта проблема единственно и составляет в конечном счете предмет усилий любой теории жизни.

Вещь, проявляющаяся как живая, естественно, вовсе не выпадает тем самым полностью из ряда вещей как таковых. Существенные характеристики телесной вещи остаются теми же самыми, идет ли речь о живых или неживых телах. Лягушка или пальма подпадают под те же самые законы проявления вещного (не говоря уже о широкой сфере универсальных, общих для них физических свойств), что и камень или ботинок. Только живые вещи обладают по сравнению с неживыми той добавкой загадочного свойства жизни, которое, несмотря на то, что это только свойство, не только материально изменяет явление соответствующей вещи, но и, выходя за эти рамки, вносит формальное изменение в способ ее проявления.

Здесь возникает вопрос, не следует ли причислить эти изменения к тем феноменам, которые можно объединить под общим названием комплексно-качественных или гештальтных образований (несмотря на различие взглядов Крюгера и Кёлера), противопоставив их просто суммативным. Он и будет непосредственным предметом нашего исследования.

Рост или уменьшение числа признаков имеет чисто суммативный характер. Признаки образуют связи чистой коъюнкции (*Undverbindungen*), примерно так, как раскрашивают сделанный первоначально карандашом рисунок: начальный рисунок последовательно (*undhaft*) обогащается определенным числом признаков, и завершенное целое обладает большим количеством признаков, чем начальное.

Современная психология справедливо указала на то, что этому чисто аддитивному, последовательному умножению признаков (что само по себе может в известных случаях представлять интерес) соответствует в переживании не количественная трансформация обогащаемой признаками картины, как это можно было теоретически предполагать, а ее качественная переоценка. Карандашный рисунок есть нечто целое, и раскрашенный рисунок, в свою очередь, тоже есть нечто целое, обнаружива-

* Против (*лат.*).

ющее в нашем переживании определенное сходство с первоначальным рисунком, но (несмотря на факт устойчиво воспроизводящихся свойств) вовсе не тождественность в частях. Даже суммативно скомпонованный, он представляется нам целостным. В явлении целостный гештальт первичен, и только изолирующая абстракция представляет его сложением из частей. Хорошо известны примеры музыкальных образов, аккордов, мелодий, или мимических выражений, когда чисто количественные изменения в построении образа сопровождаются преобразованиями целостного характера в переживании его явления. В восприятии постоянно воспроизводится изначально отмеченный своим отличием феномен, не отказывающийся от внутренней обособленности, несмотря на большее или меньшее сходство с другими феноменами.

Естественно, сам собой напрашивается перенос описанной закономерности на феномен одушевленной вещи. Видимо, мы имеем здесь дело с объектами, подобными тем упомянутым выше агрегатам, явление которых отмечено печатью специфической целостности: вариации признаков обуславливают тотальные качественные изменения, добавление или изъятие одного изолированного элемента сопровождается тотальной изменчивостью общей картины. Своеобразное превалирование свойства быть живым в явлении живого тела над другими свойствами, такими как, например, форма, цвет, размеры, вес, противоречащее прежде всего самой природе свойства, наверное, можно таким образом истолковать в рамках гештальттеории. Это пытался сделать В.Кёлер в своей статье «Проблемы гештальта и начала теории гештальта»³⁷. Для философа особый интерес вызывает представленная в ней тенденция к преодолению с новых позиций существующей альтернативы «механицизм/витализм».

В дискуссии о возможности каузального сочленения явлений жизни стороны традиционно исходят из трех предпосылок: 1. Понимание природных явлений означает их причинное истолкование. 2. Целью естественнонаучного истолкования биологических феноменов является сведение их к физико-химическим взаимосвязям и их законам, моделью которых в конечном счете служат механические отношения между отдельными частями. 3. Биологическими феноменами можно называть те природные феномены, которые обладают сравнительно с неживыми некоторой добавкой витальности, присущей многим свойствам (рост, обмен веществ, размножение, способность к регенерации, реакция на раздражение); в этой сумме свойств, пусть даже не в каждом из них, она характеризует жизненность. В соответствии с позитивным или негативным ответом на вопрос, возможно ли сведение этой добавки витальности к физико-химическим процессам, различаются между собой механицисты и виталисты.

Механицисты могут указать на огромный прогресс в идентификации специфически витальных элементов, существующих в организме, с неорганическими структурами, правда, без всякой надежды убедить виталистов в принципиальной однородности этих начал, то есть в возможности всецело механистической трактовки органического. И наоборот, тщетно указывают виталисты своим оппонентам на то, что высокая степень сложности, заданная витальными характеристиками органическим процессам, по самой сущности отделяет живую природу от неживой.

Сближению обеих партий препятствует позиция старовиталистов, отстаивающих автономию живого апеллирующей к существованию особых, присущих организму материй или сил. По их представлениям, наделенная жизнью телесная вещь занимает исключительное место благодаря наличию в ней определенных предметных свойств. На этот аргумент механицисты вполне логично возражают, что с точки зрения каузального исследования, то есть эксперимента и измерения, между свойством и свойством нет принципиального различия. То, что является для нас материей и силой, включается в связь природных процессов и формально подчиняется тому единству условий, которое мы всегда должны рассматривать как действительность, даже если она создает нам непреодолимые препятствия. Но положение дел оказывается вовсе не таким уж мрачным. История новой биологии определенно предстает как история отступления виталистов под непрерывным натиском физико-химического анализа жизни, захватывающего всю область жизненных явлений и вынуждающего к окончательному отказу от представления о витальных свойствах жизненной материи или жизненной силы.

Современный витализм, программно выраженный у Дриша, полностью признает значимость физических начал для органического мира. Только, с его точки зрения, физикалистские характеристики не исчерпывают живого бытия, энергетически обусловленные явления которого выдают кроме этого еще и воздействие вовлеченного в пространство, но не заключенного в нем, фактора, называемого энтелехией, совершенно не поддающегося определению в физических терминах. Согласно его теории, такие феномены, как саморегуляция и воспроизводство, размножение и развитие от низших ступеней многообразия к высшим, не могут получить исчерпывающее энергетическое, то есть представляющее их как соединение некоторых исходных частиц, толкование. В лучшем случае идеально мыслимая физиология развития рисует нам картину точно исчисленных состояний материи, дающих энтелехии *случай* проявить себя. Биология, пытающаяся стать физикой органического, всегда оказывается только познанием поводов, случаев для вступления в действие этого непространственного, несоизмеримого с силой (или энергией) начала — энтелехии.

Дриш, в отличие от старых виталистов, полагает, что манифестации энтелехии следует видеть не в том или ином предметном свойстве организма, а в своеобразном *преобладании* тех свойств, которые считаются специфическими признаками жизни (в первую очередь воспроизводство, развитие, наследственность, действие), над другими свойствами живого тела.

Ведь этим преобладанием отмечены жизненные свойства в отличие от нежизненных, таких как цвет, внешний рисунок, вес, величина, материальная плотность и т.д., *поскольку они проявляются по законам целостности*, то есть структурно относятся к целому.

Так как здравомыслящий механицизм в своем стремлении оправдать установки естествознания на исследование органического мира по принципам измеряющего наблюдения ссылался на кантовскую «Критику чистого разума», в соответствии с которой введение фактора энтелехии противоречит основоположениям чистого естествознания, Дриш попытался

на основе кантовского метода дедукции категорий легитимизировать цельность как категорию, постигающую органические явления. Наряду с суммативной каузальностью, которая характеризует неорганическую природу, существует, по его мнению, еще и каузальность целого как специфический тип связи в процессах органического становления. Вследствие этого нельзя представлять себе организм как машину, если под машиной понимать «систему» со строго фиксированными связями в духе аналитической механики. Поскольку такой «машиной» для Дриша служила *исключительно* модель физических закономерностей, с его точки зрения идея возведения биологических процессов к физико-химическим утрачивает свою силу в тот момент, когда выясняется, «что все возможные нарушения в «фазах» (системы) проходящего в ней событийного ряда все-таки всегда дают в итоге пропорционально правильно сочлененное, завершенное целое»³⁸. Его опыты над морскими ежами, асцидиями и турбелляриями впервые подтвердили этот вывод.

Серьезную угрозу для принципов витализма энтелехиального целого могло тогда представлять доказательство наличия определенных целостностей и в неорганическом мире. С самого начала в полемике с Дришем важное место заняли ссылки его оппонентов на целостные структуры и типы реакций в кристаллах и коллоидах. В свою очередь, опирающиеся на круг идей гештальтпсихологии исследования Кёлера, касающиеся сущности и свойств физических гештальтов, вновь оживили дискуссию.

«Целое» и «гештальт» в той мере означают одно и то же, в какой согласуются в том, что каждое из них есть нечто большее, чем сумма своих частей. Используя кёлеровскую дефиницию, можно утверждать, что характеризующие их свойства и эффекты не складываются из однородных им свойств и эффектов их так называемых частей. Под чистой суммой Кёлер понимает систему, «которую можно создать из частей, а именно путем последовательного их соединения, когда ни одна из этих «частей» в результате сложения изменений не претерпевает»³⁹. Кёлер доказал на примерах электрических или химических процессов и соединений, что и в неорганическом мире существуют подобные сверхсуммативные образования, как существует и способность к восстановлению таких образований после внешнего воздействия, и в факте их существования нет ничего необычного. Если мы возьмем систему, состоящую из трех конденсаторов, последовательно соединенных между собой в электрическую цепь, и отнимем у одного из конденсаторов треть общего заряда, то пропорция распределяющегося между конденсаторами заряда восстановится за счет оставшихся двух третей его первоначальной величины. Здесь можно говорить о физическом восстановлении. Восстановление химического равновесия, формы капли и т.д. говорит о том же.

Можно ли видеть в подобного рода феноменах физической сверхсуммативности что-то тождественное органической цельности? Дриш отрицательно отвечает на этот вопрос. По его мнению, Кёлер обнаружил в неорганическом мире *только единства, а не цельности*, и эти единства, единства эффекта (*Wirkungseinheiten*), как называет их Дриш, доступны суммативному пониманию как совокупности, то есть «исходя из знаний о частях, включая их динамические потенции»⁴⁰. «Пусть даже при локальном изменении заряда

в системе электрических зарядов происходят «изменения» и во всех других ее частях. Но они происходят в этих частях не в соответствии с их *сущностью*, а только соответственно их динамической актуализации, и интенсивность актуализации по разным векторам зависит не только от них одних, как это мы наблюдаем совершенно явственно в законе Кулона и в близких ему законах. А это вполне укладывается в рамки суммативного единства эффекта»⁴¹.

Решающее признание сущностного различия между физическим гештальтом и цельностью Дриш обнаруживает в том перспективном тезисе Кёлера, что ни одна из выступающих в гештальте физических данностей не образовывала свои структуры свободно, но в них всегда шла речь только о комплексе неизменных условий, «которые пространственно очерчивали структурный материал и одновременно специфическим образом определяли способ его расширения. Эти условия мы называли физической топографией, или же физической формой гештальтной сферы»⁴². Дриш считает, что Кёлер как раз и показал, «что неодушевленные физические структуры являются целостными *не из самих себя*, не по *своей собственной* сущности. По своей сущности они сами являются лишь единствами эффекта, и любая их “цельность”... навязана им... этой “топографией”»⁴³. Только тогда, когда будет доказано, что, например, заданная в физических или химических приборах физическая топография какого-либо шарового конденсатора или громоотвода и т.д. в качестве созданного человеком «механизма» способна к самовосстановлению, можно будет приравнять органическую целостность к гештальту. И если даже «распределение энергии или электронов проявляется как целостный процесс, то *все-таки* последним основанием всякой целостности оказывается именно цельность некоторого *заданного механизма*». Таким образом, цельность того, что Кёлер называет структурой, как раз и не исходит из самих ее внутренних сил, из ее спонтанной внутренней динамики»⁴⁴.

Привязанность физических гештальтов к жестко очерченной топографии и отличает, по Дришу, неорганическую цельность от органической, поскольку именно органическая цельность и не имеет в своем основании застывшую топографию или механизм, навязывающие каждому фрагменту некоторой вариации его «свойство». «Зависимость свойства и функции каждой части от ее положения в некотором целом, к которому эта часть принадлежит, является фундаментальным свойством всех ... построений, которыми занимается так называемая гештальттеория» — говорит Кёлер. По мнению Дриша, этим только скрадывается сущностное отличие неорганических и органических функций и свойств: в первом случае это исключительно количественные вариации силы или энергии, во втором — сложные действия и способности их совершать. Тезис Дриша, что действительная судьба отдельной клетки является функцией ее положения в некотором целом, всегда надо понимать в рамках основной идеи, согласно которой образование органического гештальта не может опираться на предзаданную механическую цельность. «И если даже мы стали бы видеть механическое начало всего лишь в плотно подогнанной системе жестко заданных предельных значений (Randwerte), то и тогда в *живом существе* именно *эти предельные значе-*

ния как таковые вновь восстанавливались бы в цельности после воздействия возмущающих факторов, что совершенно невозможно в сфере неодушевленного, за исключением нескольких простейших примеров чрезвычайно специфического рода, например, гомогенного образования капель, которые вовсе не могут рассматриваться по аналогии с биологическими процессами»⁴⁵. Физический гештальт отличается от физической цельности моментом автоэргии (Ру), самостоятельности. В качестве автономной, автоморфной живая структура гештальта оказывается противостоящей мертвой — гетероморфной.

Но не строится ли это глубокое воззрение все же на несколько уязвимых основаниях? Не следует ли проводить сущностное различие между живым и мертвым гешталтом, каким оно видится самому Дришу, взойдя на ступень выше и в бытийном пространстве иного порядка, чем заданный сущностью гештальта? Полемика между механицизмом и витализмом поднялась на более высокий уровень, поскольку позиции оппонентов сблизились больше, чем когда-либо ранее. Для механицистов стала актуальной уже не только модель суммирования частей, но кроме этого еще и модель гештальта как транспонируемой совокупной величины в форме наличного единства эффекта, на основе которой возможно «механистическое» истолкование. Для виталистов свойства, присущие жизненным состояниям и процессам, редуцируемы к автоэргии и автономии их гештальных систем, которые именно вследствие этого представляются цельностями со спонтанной динамикой. И не появляется ли вследствие этого необходимость, вместо того, чтобы только негативно соотносить друг с другом цельность и единство эффекта, обнаружить между ними некоторую позитивную границу, которую надо будет перейти, чтобы открыть в гештальте специфические предикаты цельности?

Для Кёлера не служит помехой то обстоятельство, что разбитая лейденская банка не может быть превращена в две пропорционально равные баночки. Он сравнивает с живой телесной вещью не систему — «физическая топография + физическая структура (к примеру, электрического заряда)», а только одну физическую структуру. В качестве *tertium comparationis** выступает здесь гештальтность, то есть транспонируемость структуры при варьировании, к примеру, электрического заряда, химических компонентов и т.д. В ответ на возмущающие воздействия гештальт вновь, в пределах его возможностей, спонтанно самовоссоздается по внутренней динамике, несмотря на то, что его структурный материал пространственно связан, а способ его расширения специфически определен предзаданной ему топографией.

Здесь, в самом деле, мы видим нечто примечательное, и честь открытия его принадлежит Кёлеру. Ведь структурный материал «мог бы» и по-иному реагировать на физическую топографию, «мог бы» и не принимать в расчет цельность физической формы. Когда мы разделяем пополам покрытый воском шар, то при отсутствии подогрева воск располагается на каждой его половине уже не по форме первоначально целого шара. И тем не менее слой не подогретого воска и в первом, и во втором случае также представляет собой единство эффекта. Отмечая спонтанный, отлича-

* Средний термин в силлогизме (лат.).

ющийся внутренней динамикой, гештальтный характер реакции определенного структурного материала, Кёлер не хочет сказать, что проявление этих реакций является чем-то иррациональным. Напротив: из физически определенной сущности, соответствующей структурному материалу, и определенной топографии должна следовать — именно потому еще всегда сообразная гештальту — реакция. Она является реакцией на гештальт заданной топографии; реакцией, спонтанно следующей внутренним особенностям структурного материала и по характеру своего распространения ограниченной этой топографией. Важнее всего, по Кёлеру, здесь только то, что физический материал оказывается пластичным, способным к реагированию на гештальт, потому что не всякое единство эффекта в неорганической природе обладает этим свойством.

Несомненно, изучение таких физических гештальтов будет способствовать тому, что можно будет свести к физико-химическим началам те процессы в организме, которые до сих пор считались специфически витальными. Ведь согласился же сам Дриш, что при гомогенном образовании капель их контуры после повреждения вновь восстанавливают свою целостность. Прогрессирующее развитие коллоидной химии сможет пролить свет на феномены восстановления, и прежде всего на фундаментальный феномен самодифференциации у относительно недифференцированных исходных систем, порождающий разнообразие высокого уровня, также как исследования в современной коллоидной химии позволяют каузально интерпретировать не всегда получавшие в прошлом правильное понимание факты устойчивости определенной формы при чрезвычайно высокой взаимной подвижности всех ее частей в средних, между твердым и жидким, агрегатных состояниях.

То, что системы могут целостно, то есть подобным исходному целому образом, восстанавливать внутри и вовне самих себя свои предельные значения на своем собственном материале независимо от предварительно заданной механической схемы, микроструктуры, физической топографии; что они, например, в результате сложных процессов развития достигают такой дифференциации, при которой их «части» претерпевают преобразования не только в соответствии с их динамической актуализацией, но и по самой их «сущности», — все это действительно уже не является принципиально чуждым сфере возможностей неорганической природы. Конечно, здесь вредят скороспелые аналогии, столь полюбившиеся (преимущественно непрофессиональной публике) прежде всего с легкой руки таких экспериментаторов, как Румблер, Бюкли, Леманн. Нужно отдать при этом должное Кёлеру, что он далек от такого рода аналогий. Следует также учитывать, что полемика не должна выходить за рамки, которыми определяется своеобразие свойственных гештальту закономерностей. Изменения динамической актуализации частей в результате перезарядки, рассматриваемые *относительно системы* электрических зарядов, являются в полном смысле слова сущностными изменениями, — иначе, какой сущностью обладаю части электрической цепи и может ли она у них быть? Изменение состояния и динамической актуализации относительно типа системы означает то же самое, что и выраженное как качественный скачок изменение в клетке на продвинутой стадии исследования ее состояния, грануляции плазмы, формы, специфических материаль-

ных и функциональных свойств. И если даже нельзя пытаться рассматривать вещи бесконечно сложные по примеру гораздо более простых процессов, ничто не запрещает нам находить общие им черты.

Независимо от психологических аргументов против гештальттеории следует внимательно отнестись к вопросу о существовании разграничения (неорганического) гештальта и (органической) цельности. Это позволит наилучшим образом выяснить меру правоты каждой из сторон. Ведь не исключено, что утиривание автономии живого, опасно ограничивающее его от сферы суммативной каузальности, вызывают ответную реакцию со стороны физических объектов, принадлежащих к области единства эффекта и именно потому не входящих в компетенцию витальности. Возможно, что Дриш отстаивал нераздельность существенных свойств органического тем оружием, которое оказалось недостаточно эффективным как раз в отношении теории физических гештальтов. Поэтому истолкование витальных феноменов цельности с позиций гештальттеории не может еще считаться истинным, а начинание, в котором Дришу принадлежат величайшие заслуги, кажется потерянным.

Очевидно, что исходный тезис, объявляющий живыми те телесные вещи в созерцании, в которых предметно проявляется принципиально дивергентное отношение внешнего и внутреннего как присущее самому их бытию, очерчивает границу между живым и неживым иным, включающим в себя элементы гештальта, образом. Отношение внешнее-внутреннее, выступающее в некотором теле как его предметная определенность, такая как его цвет, форма, вес, особенности его поверхности, степень твердости, характеризует в целом вещественное тело в его явлении. И хотя это отношение — будучи одним свойством наряду с прочими — представляет собой только одно слабое в сумме всех определенностей живого вещественного тела, все же оно кажется в их ряду не просто ординарным, но сверхординарным.

Надо ли нам все еще подводить эту разновидность сверхординарности под понятие гештальта или принять правоту Дриша, видящего в ней особый вид упорядочения (целостности)? Не является ли тело, которому присуще свойство жизненности, с учетом этого свойства сверхсуммативной структурой только потому, что характеризующие его свойства и проявления не складываются из однородных им свойств и проявлений его частей, или же превалирование в нем жизненности (манифестированное уже в созерцаемом явлении) берет свое начало в некотором сверхгештальтном способе его упорядочения?

Если верно последнее, то мы уже не сможем согласиться с включением специфических феноменов цельности в разряд гештальтфеноменов. Следующий вопрос будет заключаться в том, будет ли на этом основании выражен окончательный вотум доверия витализму.

5. Как возможна двойная аспектность? Сущность границы

Решение вопроса о том, основана ли органическая форма на гештальтном или сверхгештальтном способе упорядочения, должен рассматриваться с точки зрения тезиса, что в своем явлении живые тела обнаруживают принципиально дивергентное отношение внешнего-внутреннего как предметную оп-

ределенность. Достаточно ли какому-либо образу его гештальтного характера, чтобы в нем выступил момент двуаспектности, или для этого необходим иной, скажем, более высокий, включающий в себя и гештальтность, тип упорядочения? Обе эти проблемы не допускают разделения — они действительно имеют отношение к одной и той же реальности схваченного в наглядном явлении живого тела, и независимо от того, существует ли оно только в созерцании или также реально, касаются его существенных признаков. Нельзя предположить, что существенные признаки, принадлежащие к одному и тому же пространству явления, должны быть безразличными друг другу. Скорее следует допустить, что все они восходят к одному общему для них фундаментальному закону.

Тогда исследование должно быть ориентировано прежде всего на соотношение гештальта с одной стороны, и двуаспектности — с другой. В нем самом в дальнейшем позитивно обозначится граница, которая должна быть преодолена таким образом, чтобы в гештальте обнаружились специфические предикаты цельности.

На первый взгляд, у гештальта и у двойной аспектности нет ничего общего даже в том случае, когда мы ограничиваемся исключительно физическим гештальтом. Действительно, как можно различить внутреннее и внешнее в совокупности электрических зарядов или же в равновесии химических реакций, отвлекаясь от физической формы (топографии), с которой эти гештальты связаны? Если все же привлечь в рассмотрение и физическую топографию, то различие внутреннего и внешнего станет или пространственно-релятивным, или будет характеризовать в целом одну только рассмотренную выше закономерность явления физических объектов.

Наш тезис определенно утверждает: чтобы вещь получила право называться живой, двуаспектность должна предметно выступать в вещи, то есть, в позиции свойства. В плане созерцания это означает, что выступающая в явлении совокупность вещественного тела предстает как внешняя сторона некоторого *несообщаемого* внутреннего, причем это внутреннее — на что следует обратить внимание — не составляет субстанцию вещи, но входит в число его (правда, сообщаемых) свойств. Потому сердцевинность (*Kernhaftigkeit*) вещественности как носительница всех возможных предикатов (свойств) и не совпадает с той центральной инстанцией, которая, порождая и содержа в себе специфические витальные выражения, делает их зримыми.

Для того, чтобы в каком-либо образе возможно было провести различие внутреннего и внешнего вектора, в нем должно быть нечто, само по себе нейтральное к различию векторов и позволяющее реализовать тот или другой вектор. В этой нейтральной зоне, как говорится, встречаются оба эти вектора, в ней берут они начало; через нее мы переходим из одной сферы в другую. Различие в ориентировке обеих сфер друг относительно друга сохраняется и в том случае, если при прохождении через нейтральную для них зону полюс вектора движения претерпевает превращение. Поскольку безразличная к векторам зона сама не может занимать какую-либо область, которая, если бы она существовала, упраздняла бы исключительный характер векторной противоположности в пространстве самого образа, и полагала бы наряду с внешним и внутренним еще и реально обнаруживающийся промежуток, она является *границей*.

Таким образом, тезису, что в своем явлении живые тела обнаруживают принципиально дивергентное отношение внешнего и внутреннего как предметную определенность, можно придать следующую форму: живые тела имеют являющуюся, зримую границу.

Зримые границы располагаются у всех вещественных тел там, где эти тела начинаются или завершаются. Граница тела — это его край, которым оно соприкасается с иным, чем оно само. Одновременно это начало или завершение определяет гештальт самого тела или его контур, который можно чувственно проследить. Вещественное тело заключено в свои контуры, в свои края и определено как таковое, или, что в данном случае означает то же самое, *посредством* своих контуров, в своих краях вещь определена как таковая. Только с помощью неустойчивого и абстрактного словесного оборота контур можно представить отдельно от того, чьим контуром он является. Хотя при определенных обстоятельствах контур может выступать как отчетливо зримый гештальт, его нельзя рассматривать как нечто самостоятельное относительно того, что им ограничено или того, к чему он как граница примыкает. В обычном созерцании это по видимости удастся, как, к примеру, мы можем простыми линиями передать контуры на рисунке. Но этим линиям не соответствует никакое в собственном смысле сущее (Entität). Они утверждают только посредством чувственного отвлечения ограничиваемой области пространства от окружения, что по сути своей представляет собой чистый переход от вещественного тела к окружающей его среде.

Обычное словоупотребление не знает строгого различия между вещами, имеющими такие или иные границы, или существующими с теми или иными границами. Оно опирается исключительно на чувственное созерцание, не давая себе отчет в том, что некоторая вещь обладает своей границей, гештальтом, формой не как чем-то уже существующим само по себе, но, только обладая границей и находясь внутри нее, представляет и саму эту границу такой, как она есть, — как заключающую в себе начало и завершение тела и отделяющую его от любого иного внешнего ему сущего. Повседневное словоупотребление, оказывается, таким образом, нечувствительным к мыслимой стороне вещей.

В противоположность этому необходимо снова напомнить, что язык относится к так называемым свойствам в сущности точно таким же образом, как к ограничивающему контуру в его отношении к вещественному телу. Ведь особенности поверхности, степень твердости, вес, цвет, звучность, глубинная структура в той же мере являются самим телом, как и его свойствами (в обычном словоупотреблении). О вещи говорят, что она звучит, весит, ощущается, блестит — и, несмотря на эти выражения, имеют при этом в виду, что звучание, вес, поверхность и цвет являются ее свойствами. Подобно им, и ограничивающий контур также представляет собой относительную реальность, нечто существующее само по себе постольку, поскольку он транспортируем и воспроизводим в других вещах и в других материалах. «Гештальт» обладает свойством уменьшаться и увеличиваться, может быть воспроизведен адекватно или искаженно, повторен, клиширован, уничтожен. Его принадлежность к телу столь же характерно двусмысленна, как и статус всех телесных свойств: они столь же принадлежат телу, сколь и само оно существует в них и вместе с ними, и, строго говоря, — насколько оно есть они.

Поскольку ограничивающий контур все же не исчерпывает выделен-

ного выше смысла понятия границы между внешним и внутренним, он не означает зону обращения двух принципиально дивергентных векторов, но только пространственную границу между относительными векторными противоположностями: внутреннего, становящегося внешним, и внешнего, становящегося внутренним. В качестве свойства ограничивающий контур принадлежит к оболочке, которая окружает сердцевину вещи и в которой сердцевина просвечивает. Относительно этого никогда не являющегося внутреннего ограничивающий контур лежит во внешней сфере вещи. В качестве пространственной границы он оказывается зоной полагания только относительной векторной дивергенции, и в то же время в качестве свойства вещи (в рамках абсолютной аспектной дивергенции телесной вещественности) сам представляет собой внешнюю определенность.

Необходимо, однако, найти границу, предметно обнаруживающуюся как свойство, которая вместе с тем являлась бы и зоной полагания абсолютной дивергенции векторов. Эта граница должна быть не только пространственной границей, или контуром, поскольку она должна предметно выступать в явлении, но и гранью двух аспектов, где происходит обращение сущностно несводимых друг к другу векторов движения. Из этого требования следует, что в качестве *гештальта* граница органической формы должна обладать сверхгештальтным, не исчерпываемым гештальтом, характером.

Даже формальный взгляд обнаруживает трудности, вырастающие в подобной ситуации *для аналитика* (ср. полемику Кёлера с Дришем) при решении вопроса, достаточна ли для органической формы характеристика ее как гештальта. Ведь не может быть, чтобы в наглядном образе явления органическая форма была бы манифестирована иначе, нежели в качестве гештальта. И все, что ни обнаружит опирающийся на чувственное восприятие биолог-исследователь, будет, таким образом, всегда только гештальтом и закономерностью гештальта. Но внегештальтный момент на границе чувственной формы, в гештальте контура, — в каком-то смысле ее «значимости» как аспектной границы, и, что сразу же обнаруживается, сама аспектная граница, онтически принадлежащая к самой живой вещи и определяющая способ проявления, исходя из самой вещи, — сам по себе не может быть выделен с помощью чувств на фоне чувственно воспринимаемого контура, схематического абриса, и представлен как таковой.

Как может вещь отвечать требованию объединения этих двух функций понятия границы? Или то же самое: при каких обстоятельствах контур телесной вещи становится ее определяющим свойством (и тем самым определяющим также и ее сущность), когда принадлежность ограничивающего контура к самой вещи и его определяющее для самой вещи значение больше уже не могут упразднить друг друга (последнее в целом характерно для так называемых свойств вещи)? При каких условиях в относительно (пространственно определенном) ограничении (*Begrenzung*) вещи можно обнаружить необратимое отношение границы между внешним и внутренним?

Ответ звучит парадоксально: когда свойством тела кроме его ограничения становится само *преодоление* границы, то ограничение задает одновременно

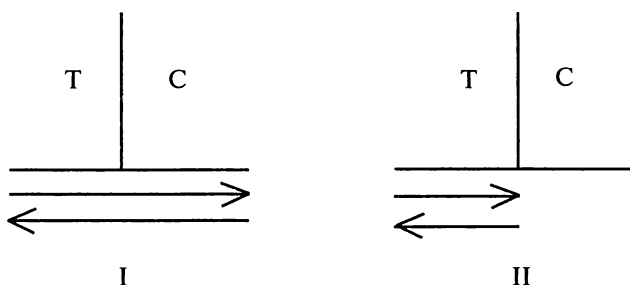
и пространственную границу, и аспектную границу, а контур обретает значение целостной формы без ущерба для его гештальтного характера.

Итак, мы подходим к вопросу об отношении определенного границей тела к его границе. Здесь возможны два варианта:

1. Граница представляет собой всего лишь виртуальный промежуток между телом и примыкающей к нему средой, то место, где оно начинается (завершается), при том, что в этом же месте завершается (начинается) нечто иное. Тогда граница не принадлежит исключительно ни телу, ни примыкающей к нему среде, но обоим вместе, поскольку бытие-к-концу одного оказывается началом другого. Она является чистым переходом от одного к другому, от другого к одному и действительна только как обусловленность (*das Insofern*) именно этой взаимной определенности. В этом случае граница является чем-то отличным от реального, принадлежащего самому телу как его контур, ограничения, и если даже ее собственно нельзя считать чем-то «сопутствующим» этому ограничению, то она все еще оказывается внешней ему реальностью, — ведь несмотря на то, что переход к иному обеспечивается ограничением, он *как* исполнение к сущности ограничения не принадлежит, то есть не представляется необходимым для бытия тела.

2. Граница действительно принадлежит телу, которое, как ограниченное своими контурами, не только обеспечивает тем самым переход к примыкающей к нему среде, но в этом своем ограничении *осуществляется* и само представляет собой этот переход. Граница становится здесь сущей, поскольку она не является больше отношением взаимной определенности (в образах линии или плоскости, по существу искажающих его), самим по себе ничего не значащим пустым переходом, — отталкиваясь от самой себя, она принципиально отделяет ограниченное ею образование как таковое от всего иного как иного.

Тело начинается не потому, что завершается примыкающая к нему среда (или наоборот), но его начало или завершение не зависит от существующего вне его, *хотя чувственная констатация не в состоянии выявить отчетливые чувственно воспринимаемые приметы этой независимости*. В качестве контура (ограничения, гештальта) форма естественным образом включает оформленный образ в единое пространство созерцания и тем самым подчиняет его структуре сплошной взаимной определенности.



Т обозначает определенное границей тело, С — пограничную с ним среду. Схема I обозначает «пустой промежуток» границы, не принадлежащей ни Т, ни С, и в то же время принадлежащей и Т, и С. На схеме II пустой промежуток исчезает,

поскольку в этом случае граница принадлежит самому определенному границей телу. Различие между двумя схемами выражается комбинациями стрелок: взаимному ограничению Т и С на схеме I противопоставлено «абсолютное» ограничение на схеме II.

Сразу бросается в глаза, что во втором случае тело должно обнаруживать ту требуемую принципиальную двuasпектность, согласно которой оно проявляет себя как единство внешнего и внутреннего. Двuasпектность не только несет на себе образ и тем самым наделяет его качеством вещности, но и сама выступает как свойство, а именно, как сущностно связанная с гештальтом (контуром) тела. То, что один аспект выступает в позиции свойства, изменяет, как мы отмечали выше, явление живого вещественного тела по отношению к неживому не материально, а формально. Эти два ряда явлений не нуждаются в дифференциации по содержанию, но должны различаться по способу проявления.

Понятия гештальта недостаточно для обозначения специфически органической формы единства. Оно не в состоянии сделать доступными без обращения к другим понятиям такие реальности живой вещи, как ее самообоснованность, самостоятельность, бытие в себе самой и бытие из нее самой. В определенном смысле оно выражает только одно измерение этого многомерного феномена и полностью пренебрегает своеобразной автократией живой системы. Аргументы Дриша выдают, что он чувствует это, даже если центр тяжести его возражений и не перемещается определенно в эту сторону. Но она всегда оказывается в поле его зрения, когда речь идет о противопоставлении спонтанности восстановительных, регенеративных, эволютивных процессов, автономии формообразования — псевдоспонтанности неорганических явлений. За этой двuasпектной физической системой как единством определенных в пространстве и времени, а также пространственных и временных отношений, он оставил понятие цельности.

6. Задача теории сущностных признаков органического

Существует ли такая цельность на самом деле или только в головах философов? До сих пор развитие закона границы стоит под знаком истинности того тезиса, что живыми называются телесные предметы созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внешнего и внутреннего предметно обнаруживается как относящееся к их бытию. Его истинность, однако, еще нуждается в доказательстве. Прежде всего, все остается еще гипотетичным: *если* истинно, что живые тела специфически отличимы в созерцании благодаря моменту двuasпектности, *тогда* истинно также и то, что им, в отличие от неодушевленных тел, свойственно и воспроизведенное на схеме II отношение к их собственной границе. Тогда при первом приближении это отношение «объясняет» также и свойство двuasпектности.

Но в каком же смысле нужно понимать положение вещей, описанное на схеме II? Мы с определенностью утверждали, что чувственная констатация не в состоянии привести какие-либо критерии наличия цельности. По своим доступным контролю в пространстве и во времени признакам

цельность не отличается от гештальта, даже больше того — она и не может от него отличаться, если считать нашу экспозицию соответствующей действительности. С точки зрения эмпирического естествознания Кёлер был прав, а Дриш — нет. Однако с точки зрения созерцания, которая, как известно, не вполне тождественна эмпирической констатации, должен быть прав Дриш, а не Кёлер. Ведь даже отвлеченное соображение показывает возможность сверхгештальтной формы упорядочения, которая — насколько в этом убеждает доказательность чувственного опыта (инструмента эмпирического познания) — не может быть отличима от гештальтной формы упорядочения.

Таким образом, на схеме II была представлена в схематической форме некоторая сущность, доступная созерцанию, но, тем не менее, по своей природе изначально исключающая прямое опытное доказательство ее существования. Не должно ли это означать, что «цельность» обладает в некотором смысле только значимостью феномена впечатления, которое производят на наше созерцание определенные высокоорганизованные физические гештальтные системы, да и то лишь потому, что созерцающее сознание не в состоянии обозреть внутреннюю механику системы? То есть, не идет ли речь о различии между самой вещью и ее видимостью, об эстетической дифференциации?

Безусловно, подобное разрешение спора полностью стерло бы своеобразие его предмета. Для Дриша, как и для Кёлера, важно выявить способ упорядочения, специфические закономерности самого предмета. Когда же выдвигается утверждение, что правота Кёлера определяется только пределами строгой удостоверимости, а на стороне Дриша — полное, еще не подвергнутое методической дрессуре созерцание, то это не означает, что указанное различие сдвигается в субъективную плоскость нашего познания, но только то, что происходит разделение разных слоев в самом предмете — устанавливаемого и не устанавливаемого, хотя и доступного созерцанию.

О правомерности такого различения можно будет сказать только в процессе исследования. *Если нам удастся на основе представленного на схеме II подхода раскрыть те фундаментальные функции, наличие которых в наделенных жизнью телах становится значимым в качестве характеризующих их особый статус и служит виталистам опорой в их аргументации*, то сообразно с этим у нас больше не будет сомнений, что различие между положением вещей на схеме I и на схеме II, является *бытийным различием*, то есть — и этот тезис надо постоянно иметь в виду при чтении нашей книги — *различием, испытываемым не в нем самом, но только в его следствиях или в его явлении*. Если нам удастся раскрыть эти характерные для всей жизни в целом функции, то тем самым воплощенная на схеме II идея станет фундаментом и принципом для конститутивных признаков органической природы. Тогда схема II будет представлять основания (но не причины) явлений жизни.

Несомненно, перед нами высокая цель. Многие могут усмотреть в подобной целеустремленности всего лишь отсутствие правильной оценки своих сил и найдут в этом повод для повторения в наш адрес традиционных упреков в натурфилософском донкихотстве. Но это не может нас испугать. Мы просим оставить пустые сентименты относительно беспокойной пыливости духа, вновь и вновь устремляющегося к преде-

лам вещей, и трезво держаться дисциплины вопрошания. Мы настаиваем на раскрытии сущностных признаков органического и вместо традиционного, чисто индуктивного перечисления этих признаков, делаем по крайней мере попытку их строгого обоснования. Нашей задачей является создание априорной теории сущностных признаков органического, или, используя выражение А.Мейера⁴⁶, сформулированное им с опорой на Гельмгольца, теории «органических модальностей», в которой, как у Гельмгольца, под модальностью следует понимать такой предел качественной определенности, который не поддается анализу посредством редукции к иным качествам.

Логик естествознания вводит здесь еще одно «тем временем». «В соответствии с этим органическая модальность перестает существовать как таковая в тот самый момент, когда она без остатка растворяется в физико-химических элементах, то есть когда ее органический гештальт — естественно, все эти высокодинамичные комплексы являются гештальтами, — оказывается производным от простейших физических гештальтов»⁴⁷. Мы идем в этом даже дальше, чем логики естествознания, когда утверждаем, что полная редукция всех органических модальностей к физико-химическим основаниям не только теоретически возможна и практически осуществима, но прямо таки сущностно необходима. Но мы придерживаемся при этом более узкого толкования понятия модальности, считая его *качество* безусловно неразложимым и нередуцируемым, и тем самым утверждаем, что как таковое оно никогда не исчезает даже в том случае, когда точно указаны его физико-химические основания.

Неорганическими модальностями являются, например, цветовые качества — они никак не могут определяться через длину электромагнитных волн. Физик однозначно соотносит их качественность с определенной длиной волны и скоростью, ни в коей мере не ставя своей целью объяснить этим специфическое качество цвета в его собственном бытии, в этой только ему присущей зелени. Он касается простой связи данного цвета с количественно выразимыми основаниями его бытия. Исчисляемые подобным образом слои цветовой реальности вовсе последнюю не исчерпывают. Ведь за их пределами остается ее специфически качественный, доступный только созерцанию, слой, ее способность «так выглядеть», для анализа которой любое эмпирическое понятийное образование (физическое, физиологическое, психологическое) оказывается явно недостаточным.

Одна из превратных доктрин, ложность которой становится с каждым днем все более очевидной, доходит до предположения, что поскольку такие неорганические модальности, как цвета, звуки и т.д. сами по себе доступны только чувственному созерцанию, то надо видеть в них свойства, присущие чувствам, или, другими словами, чувственным органам, и лишить их собственной реальной значимости. Подобная доктрина не выдерживает критики. Ведь исходя из того, что для проявления какого-либо качества должен быть соблюден целый ряд условий как со стороны объекта, так и со стороны воспринимающего его субъекта, нельзя заключать, что существование качества имеет своим основанием исключительно условия восприятия. И даже если бы это было так, этот знаменательный, скачкообразный переход из пространства физико-химического бытия органов наших чувств и нервов в пространство чисто качественного бытия, чистой «таковости» (Solchheiten)

так же мало поддавался бы наблюдению, как и в случае той ничего не говорящей концепции, которая объясняет данность качеств из определенного взаимодействия физических, физиологических и психологических факторов.

Всякая модальность в своем качестве нередуцируема, даже если нам вполне доступны условия ее появления и исчезновения. Модальности определяют для себя уже совершенно замкнутую сферу доступного созерцанию, но не поддающегося прямому измерению и квантификации, «бытия». Поэтому теория модальностей может носить в целом только характер априорной дисциплины, то есть не оперирующей инструментарием описания действительности и каузальных связей⁴⁸. Теория органических модальностей, задающая систему существенных свойств всякой формы жизни, аксиоматику органического (разумеется, мы не говорим: аксиоматику биологии), предполагает вследствие этого существование некоторой «априорно значимой теории органического, которой у нас пока еще нет»⁴⁹.

Надо постараться избежать в равной мере ошибок и механицизма и витализма, и это возможно в силу того, что они обусловлены односторонностью каждой из этих концепций. Виталист имеет перед глазами феномен действительного, с которого еще не снята оболочка его доступных только созерцанию слоев. Механицист, наоборот, придает значение исключительно возможной редуцируемости этих слоев, не ломая голову (что вполне оправдано для него как сторонника точных методов естествознания) над тем, поддаются ли вообще заключенные в них качества и модальности процедуре редукции. Неорганическое естествознание идет в этом еще дальше. Когда физическая оптика отбирает у глаз функции наблюдения и передает их термоэлементам, то этим самым она еще не отрицает необходимости (впрочем, и не утруждая себя ею) изучения структурных законов феноменально воспринимаемого цветового спектра. Точно таким же образом должен быть разрешен и спор между виталистами и механицистами, — просто потому что его предмет в каждом случае относится к различным онтическим плоскостям. Потому и к действительности нельзя подходить с предзаданным убеждением в том, что она действительно ровно настолько, насколько определима в физико-математических терминах.

Наблюдая за отношением природы являющейся к природе познанной, мы повсеместно обнаруживаем закон автономии явления. То, что в его внутреннем строении складывается из электронов и энергий, проявляется вовне как красное или зеленое, высоко или низко звучащее, твердое или мягкое, гладкое или шершавое. Неужели эти явления только потому менее реальны, чем лежащие в их основании констелляции динамических и материальных величин, что зависят в своем появлении от воспринимающего субъекта? Если, например, в определенном случае обычный глаз видит перед собой зеленый цвет, а не серый или красный, то это, несомненно, имеет свои общефизические основания. Только для свойственной им таковости, для их модального характера названные основания являются в лучшем случае только необходимыми и достаточными побудительными причинами, вид бытия которых не позволяет сделать вывод о виде обусловленного ими бытия. Эмпирическое исследование должно воздерживаться от такого рода *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Это вовсе не говорит о том, что в этом случае для познания устанавливаются вообще непре-

одолимые границы. Именно здесь скорее всего и начинается подлинно философская работа.

Если вследствие этого мы перестанем сомневаться в том, что радикальное истолкование всех, считавшихся специфически витальными, признаков органических объектов и процессов, исходя из физико-химических образований, — это только вопрос времени, то данное положение все же несколько не будет означать признания правоты механицизма. Истолкование не упраздняет реальности органического. Опирающаяся на точные методы биология, будучи физикой органического, лишь открывает, и то не всегда, только систему условий и побудительных начал для проявления нередуцируемых в своих качествах органических модальностей. Конечно, витализм вряд ли удовлетворится такой спасительной для него версией, поскольку его неподвластный опровержению фактами тезис о «произвольности», то есть недетерминированности органических процессов (согласно Дришу, энтелехия способна временно приостанавливать энергетические превращения!), вновь актуализировавшийся сегодня, уже невозможно будет удержать в будущем. Недетерминированность процессов жизни в телах ограничится тогда пространством перехода от слоя бытия, доступного исчисляющим методам, к сфере модальностей. В пределах специфически жизненного слоя, к сущности которого принадлежит недетерминированность, последняя проявляет себя в жизненном процессе как принцип перехода, — подобно тому, как в феноменальном спектре недетерминированным, несмотря на непрерывное опосредствование между двумя соседними цветами, является и переход от одного цветового качества к другому, соседнему с ним (то же самое обнаруживается и при переходе от одной длины волны к другой, ближайшей к ней). Ведь этот скачкообразный, сам по себе качественный переход, никак не может быть однозначно определен посредством близких друг другу качеств.

Но как бы ни сложилась ситуация в науке, витализм может поставить себе в заслугу то, что в противоположность опрометчивому отождествлению жизни с неживым, особенно во время еще безраздельного господства аналитической механики, он чутко реагировал и направлял внимание на своеобразие органических модальностей, подчеркивая в одушевленных вещах, пусть иногда чрезмерно, нередуцируемость модальностей как таковых и самозаконотворительный характер этого доступного только созерцанию слоя живых вещей.

На основе этого наблюдения складывается особая, важная для целей продолжающегося исследования обязанность — разработать принцип созерцаемости модальностей. Экспозиция заданных в схеме I и в схеме II версий отношения тела к его границе, по-видимому, лишь в малой мере опирается на созерцаемые модели. Обращение к таким полуабстрактным понятиям, как наследование, рост, развитие, питание и т.д., которыми должны обозначаться органические модальности как предельные сущностные характеристики живого, мало может вдохновить нас в попытках ограничить эти характеристики именно сферой созерцания или же сохранить возможность постижения их своеобразия исключительно за созерцанием. Наследование, развитие, питание, регуляция все же кажутся просто именами для некоторого класса чрезвычайно сложных и еще мало иссле-

дованных процессов, о которых известно, что их существование разыгрывается в пределах сокровенного, и потому они недоступны созерцанию, хотя прямо и не исключают наглядности.

Правда и то, что органические модальности, сущностные признаки жизни в том виде, в каком мы их получаем из опыта, одновременно представляют собой и исходные понятия, и темы отдельных дисциплин биологической науки. Этим маскируется их изначально созерцаемый смысл. Нельзя утверждать с окончательной определенностью, что наглядное содержание этих эмпирически добытых модальностей остается в его предметности одинаковым для каждого понятия. Однако попытка развернуть проблему снизу, из области эмпирии, не обещает нам ни малейшего успеха. Нельзя терять ориентир опыта, но и опыт не должен здесь диктовать свои условия. Опыт никогда не учит нас пониманию того, что действительно заслуживает названия модальности, предельной, нередуцируемой далее реальности, сущностного признака, но уже сам произвольно предполагает их существование.

7. Дефиниции жизни

Чтобы в какой-то мере ориентироваться в предметах предстоящего исследования, связанных с задачей априорного обоснования сущностных признаков живого, необходимо было бы собственно провести ревизию всех разнообразных дефиниций жизни и определений ее сущности, которые на протяжении времен имели нормативный характер для практики биологической науки. Тем самым мы получили бы и надежное, правда, далекое от абсолютной определенности, свидетельство того, насколько далеко продвинулась до сих пор теория органических модальностей. И в этом случае у нас также отсутствует критерий полноты обоснования, поскольку «сумма» рассматриваемых нами существенных признаков служит определению того доступного в конечном счете лишь созерцанию единства, которое только и имеет право называться жизнью и живым; но это единство не может понятийно закрепляться посредством названных существенных признаков. Требование полноты обоснования имеет смысл только тогда, когда число образующих понятие признаков установлено с самого начала.

В любом случае мы облегчим себе задачу раскрытия перспектив дальнейшего исследования и его понимания, если из всего множества попыток дать совокупную «дефиницию» жизни мы отдадим предпочтение двум, которые, на наш взгляд, оказываются наиболее осмотрительными относительно многообразия биологических феноменов и избегают всякой односторонности, для которой здесь существуют сильные побудительные мотивы. В. Ру⁵⁰ попытался дать функциональное определение жизни: «Живыми существами ... называются природные тела, которые «минимально» отличимы от естественных неорганических тел способностью к исполнению совокупности определенных *элементарных функций*, прямо или косвенно служащих целям “само”-сохранения, ...также как и *саморегуляцией*... и благодаря этому становятся очень «долговечными», несмотря на «самоизменение» и посредством него, а также вопреки сво-

ей обусловленной всем этим сложной и гибкой структуре». Под элементарными функциями Ру объединяет девять форм самодеятельности (автоэргазии): самоизменение, способность к самостоятельной секреции, самовосприятие, самоассимиляция, самовозрастание, самодвижение, саморазмножение, перенос себя или наследование, саморазвитие, которые вкупе со способностью самосохранения и саморегуляции составляют отличительные приметы жизни. Обращаясь кроме этого и к взглядам целого ряда авторов (Биша, Джон Браун, Пфлюгер, К. Гауптман, Ауэрбах, Э. Бауэр, Г. Спенсер, Э. Унгерер, К. Бернар, В. Оствальд, фон Крис, Пюттер, Петерсен, А. Чермак), А. Мейер в своей уже цитированной выше «Логике морфологии» (Берлин, 1926) дает резюме всех определяемых ими признаков живого: питание (обмен веществ) — размножение — развитие — наследование — рост — раздражимость — регуляция — движение (обмен энергией) — структура. Наряду с ними признаются и такие определения, которые выделяют в качестве существенных признаков жизни бренность и смертность организма, например, данная Биша дефиниция: «la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort»* или перечисление признаков жизни у Клода Бернара: «l'organisation, génération, nutrition, l'évolution, caducité, maladie, mort»**.

Конечно, не было недостатка и в попытках взглянуть на совокупность отличительных признаков жизни с единой точки зрения; в этом смысле «энтелехия» Дриша или «доминанты» Рейнке существенно облегчают понимание специфики витального в отдельных проявлениях жизни. Однако выделение общего представляет собой все же нечто иное, нежели взгляд на необходимость отличительных признаков. Возможно, не преувеличивают те, кто обращаясь к постулату о признании необходимого характера многообразных сущностных признаков живого, то есть многообразия органических модальностей, сравнивают современное состояние учения о сущностных признаках жизни с ситуацией с кантовскими категориями.

Кант не удовлетворялся простым перечислением не выводимых из опыта форм бытия, но пытался отыскать в них определенный порядок и найти соответствующий критерий его построения. Позже Фихте упрекал Канта в том, что тот в своей дедукции всего лишь заимствовал из таблицы суждений свои категории, не сумев в действительности вывести их из единого принципа. Гегель в своем отношении к Канту был в этом смысле еще более критичен. Но Кант представлял себе другой тип дедукции, нежели рационально-эманативный или метафизически-телеологический, — он обозначил его как трансцендентальный и сознательно поставил его в связь с открытой системой опыта. Трансцендентальное единство самосознания хотя и является центральной точкой всех категорий, но не местом их дедукции, принципом и источником их дифференциации. Кант недвусмысленно утверждает иррациональность самих обосновывающих рациональность категорий и ограничивает задачу дедукции этих чистых понятий рассудка определением их как принципов,

* Жизнь есть совокупность функций противодействия смерти (франц.).

** Организация, воспроизводство, питание, развитие, тленность, болезнь, смерть (франц.).

в соответствии с которыми становятся априорно возможными иные синтетические виды познания. Таким образом, трансцендентальная дедукция категорий осуществляется под углом зрения этих, подтвержденных опытом точных наук, видов познания. (Поскольку теоретико-познавательная ориентация учения о категориях, естественно, была признана односторонней и ограничивающей действительные масштабы категориальных функций, указанная проблема связи категорий, до настоящего времени наиболее разработанная в гегелевской логике, выступала как онтологическая проблема). Насколько, однако, дедуцирование сущностных признаков жизни из некоторого понятия жизни, в пределах которого они до сих пор заключались, следовало бы расценивать как рецидив докантовской дедуктивной традиции, настолько же было бы неверным в той или иной мере оставаться на уровне требований кантовской философии и считать существенными признаками жизни (полагая их в основание дедуктивного ряда) только те, которые биология должна фиксировать в «категориях» своей эмпирической деятельности. Сущностные признаки, выраженные в категориях, делающих возможным *биологическое* познание, по своему предметному бытию заимствованы из созерцания, и хотя их открытие было продиктовано только нуждами опыта, для биолога они уже стали ведущими в выборе объектов его опыта. Ведь данное самим Кантом понимание категорий звучит следующим образом: «Они являются понятиями о предмете вообще, вследствие чего *его созерцание* с учетом одной из *логических* функций относительно суждений рассматривается как *определенное*». Поэтому их верификация, то есть исполняющий акт понимания, соответствующий тому, что следует понимать под ними, только в последнюю очередь может быть достигнут в созерцании конкретной жизненной действительности: категории эмпирической биологии укоренены в категориях самого живого.

Здесь необходимо провести часто упускаемое из виду различие между теми сущностными признаками, которые *указывают* на явление жизни исключительно в смысле «внешнего облика» (*habitus*) живого, и признаками, «полное» проявление которых как феноменов гарантирует *действительное* присутствие некоторого живого существа («действительное» не по критериям эмпирического естествознания, но в смысле *созерцания*). Так, имеют место очень характерные движения, которые выдают живое существо и вводят в заблуждение даже в тех случаях, когда носитель движения неодушевлен (бумажный змей и т.д.). Эти движения позволяют обнаружить специфически витальный тип движения, который, взятый сам по себе, принадлежит к «показательным» сущностным признакам. Или речь идет об определенных ритмах, феноменах пластичности, о формах, которые при всей своей бросающейся в глаза неупорядоченности кажутся подверженными известному порядку: везде налицо сущностные признаки симптоматического характера.

Во всей полноте конститутивные сущностные признаки как категории живого могут быть схвачены (отдельно или в совокупности) также только в созерцании. Они определяют жизнь, но никогда не симулируют ее. И наоборот, определяя жизнь как созерцаемое бытие, они, в свою очередь, непосредственно не имеют дело с теми слоями бытия, где утверждаются свойственные физике или химии способы образования по-

ятий. Свойство наглядности является таким образом общим для симптоматических и конститутивных сущностных признаков, в силу чего и возможно возведение их к созерцанию.

Теория конститутивных сущностных признаков или модальностей жизни, сама желающая понять свое внутреннее единство и необходимость, то есть не удовлетворяющаяся признанием необходимости отнесения этих признаков к наглядному феномену конкретной живой вещи для определения живого, а видящая в них необходимое выражение определенной бытийной закономерности, тем самым необратимо отделяется от сферы конкретного чувственного созерцания, в которой обретаются сущностные признаки жизни, сами по себе чувственным характером не обладающие. Но при этом она все-таки опирается только на действительно интуитивно постижимые смыслы, а не на какие-либо понятия, и, объединяя эти смыслы, стремится понять сущностные феномены жизни в их дифференцированном выражении.

Кажется, подобная априорная теория органического ближе к диалектике, чем к феноменологии. Она исходит из одного фундаментального смыслообразования, реальность которого рассматривается как исключительно гипотетическая, и шаг за шагом переходит от одной сущностной определенности к другой. Сущностные определенности *вытекают* одна из другой, организуются в порядке ступеней, открываются как одна грандиозная связь, которая тем самым, в свою очередь, предстает как манифестация некоторого фундаментального смыслообразования. В то же время задачей феноменологического исследования остается статическая дескрипция сущностных признаков «органического», каким оно видится созерцанию, а также отказ от любой теории сущностных признаков или передача ее в ведение других наук.

Феноменологическое исследование по самой своей природе должно останавливаться на симптоматичных признаках, и при этом возникает сомнение, способно ли оно выйти за их пределы к конститутивным. Последние, несомненно, принадлежат к исследуемой феноменологией области. *Но проникновение в их категориальный характер, тем не менее, ей, безусловно, недоступно. Если же возникнет вопрос*, как такое представление непринудительно вырастает из самих проблем логики биологии, или даже из попыток систематизации самой биологии, то мы не можем полагаться в ответе на него на метод статической дескрипции сущностей, а нужно будет пытаться прибегнуть к идее *руководства* в нашем движении через сущностные слои на основании принципа или дедукции категорий жизни. Как и относительно всех объектов науки, правильность положенного в основание начала определяется его эффективностью.

Только ситуация осложняется еще и тем, что неясным остается само понятие сущностного признака. Сущностные признаки знакомы и эмпирику. Но поскольку философ имеет дело с такими признаками, как ассимиляция, наследование, регуляция, развитие, старение, располагающимися в слое конкретно чувственного созерцания, то, естественно, при этом сама собой напрашивается мысль об эмпирических единствах, которыми занимается биолог. Если даже философ при этом наблюдает также отдельные формы и сплетения этих органических процессов, в конечном счете его интересует в них все же только всеобщие закономер-

ности, которым они все без исключения подчиняются, а именно — «сущность» наследования, обмена веществ и т.д. Вследствие этого он ищет на путях наблюдения и эксперимента существенные признаки наследования, обмена веществ, которые, разумеется, имеют прежде всего дескриптивный характер (например, определенные, повсеместно повторяющиеся процессы в клеточном ядре, при разделении хромосом, рост потребления кислорода при относительном снижении выделения CO_2 и т.д.). На эмпирические сущностные признаки подобного рода и ориентируется характер исследования в его стремлении постичь причины процессов наследования или обмена веществ.

В таком направлении движется эмпирик, но не философ. Философ должен полностью предоставить ученому-эмпирику исследование побудительных причин, вызывающих проявление феноменов органического. Но и эмпирику поставлены пределы. Он ориентируется на чувственное созерцание и уже в нем выделяет различные группы феноменов, таких как развитие, обмен веществ, регуляция и т.д. При этом их обособление опирается на некоторые основополагающие созерцания, в которых отмечено отличие живого от неживого. Тогда выходит, что его эмпирическая деятельность в той ее части, которая касается специфически биологических категорий, опирается на предпосылки, доступные только для философа.

Так называемое неокантианство, ставшее популярным среди эмпириков, понимает под категориями мыслительные формы, виды суждений, типические понятия. Их исследование, как полагают эмпирики, сводится к созданию специфической формальной логики и методологии образования понятий (например, биологических), а сферу созерцания, где понятия находят свое применение, корректируются, исполняются и изначально образуются, оно полностью оставляет за опытом. Об этом, конечно, не может быть и речи. Категории не являются понятиями, но они делают возможными понятия, поскольку сами представляют собой формы согласования двух разнородных сфер — мышления и созерцания, субъекта и объекта. Никто не может сейчас сказать заранее, какая из выделенных эмпирическим исследованием групп феноменов, таких как регуляция, обмен веществ, развитие, принадлежит к чисто эмпирической, а какая — к категориальной сфере, что имеет априорную, а что — апостериорную определенность.

К примеру, первый закон энергетики, закон сохранения, был доказан Мейером и Гельмгольцем эмпирически, хотя в нем, в отличие от второго закона, закона энтропии, находит свое выражение и истина априорного порядка. Тем не менее специальные уравнения из этого закона не выводимы. Только измерение подтверждает, что «наша» природа действительно является «природой», к условиям возможности которой априорно принадлежит (относительная) замкнутость системы. Везде, где эмпирическое образование понятий достигает определенной стадии зрелости, оно включает в себя фактические обстоятельства, которые при последующем размышлении обнаруживают также и априорные компоненты.

Не иначе обстоит дело и в области биологии. Всякий раз, когда эмпирический исследователь уверяет себя (опираясь в своем убеждении на

формально-логический позитивизм и неокантианство), что, например, наследование, регуляция, старение, *будучи понятиями*, безусловно содержат в себе некоторое априорное ядро, но в то же время как явления представляют собой чисто апостериорные факты, он видит вещи в искаженном свете. Видимые им эмпирические сущностные признаки именно в своем предметно-созерцаемом качестве содержат в себе априорные черты, которые могут быть выделены только в ходе философского исследования. Сам не осознавая того, эмпирик использует эти априорные сущностные признаки при разграничении сходных феноменов в совокупном контексте явления. На это направлены его понятия. Чем больше он отдаляется от непосредственного описания, применяя каузальные методы к объектам исследования, тем, естественно, свободнее становится его обращение прежде всего с фиксированными сущностными признаками. В этом случае появляются также иные, не верифицируемые в прямом созерцании, понятия, и обнаруживаются связи, которые уже ускользают от взгляда в «естественном» явлении. Исследование вынуждает постоянно пересматривать эмпирические сущностные признаки, изменять их взаимные границы, упразднять их. Раздражимость объясняется на основе процессов обмена, процессы роста возводятся к наследованию. «Модальности» исчезают одна за другой, возрастает значение классификации явлений, подчиненных общему для них закону, и редукция их к физическим и химическим параметрам.

Эмпирические сущностные признаки преходящи, они обладают только значением симптомов других сфер бытия, будучи их проявлением. Априорные же сущностные признаки не подвержены подобного рода изменениям, поскольку они конституируют константный слой конкретно зримого явления, и от него всякий раз должна брать начало эмпирическая наука. Их обозначения, правда, частью совпадают с обозначениями эмпирических модальностей, релятивных сущностных признаков, что и ведет в дальнейшем к недоразумениям. В какой-то момент эмпирик может объявить, что больше не существует «адаптации», но только «регуляции», больше нет «регуляций», а есть некоторые разновидности процессов, определяемые в химических терминах: все эмпирическое содержание модальностей «адаптации» или «регуляции» получает, таким образом, свое определение посредством такого сведения. Но модальный характер модальности никак этим затронут быть не может. Регуляция, наследование, круговорот обмена веществ и т.д. в качестве моментов, утверждающих качественный состав (Wasbestand) явлений жизни, оказываются нередуцируемыми (а если так, то требуют в данном случае только философского истолкования), подобно голубизне, сладости, жесткости. Самое большее, что отличает их от названного элементарного материала чувственного явления, — это то, что они встраиваются в иной порядок величин, поскольку в качестве конститутивных форм феноменального слоя жизненного бытия они определяют собой структуры, имеющие определяющее значение при образовании понятий в наивном мышлении и в биологической науке.

8. Характер и предмет теории сущностных признаков органического

Для того, чтобы в соответствии с принципом реально положенной границы (схема II) получить доказательство действительного существования цельности упорядочивающего типа на путях систематического раскрытия органических модальностей, мы не можем обращаться к опыту как к определяющей инстанции. Во всяком подлинном опыте все содержания, полученное исключительно из созерцания, редуцируются к мере того, что устанавливается в нем. Установление или представление означает, однако, постижение некоторой реальности таким образом, при котором ее данность обеспечена более чем одним способом⁵¹. Ощущение тепла получается нами через способ данности, свойственный температуре. К представлению же это тепло может быть приведено лишь подъемом столбика ртути в термометре или плавлением какой-либо субстанции, парообразованием и т.д. Ощущение аппетита дано каждому специфическим образом как локализованное в определенных участках нашей данной как феномен плоти, в особой настроенности, интенции и т.д., но к представлению он приводится только посредством указания на усиливающееся выделение желудочного сока. Наиболее существенным для представления является таким образом перевод одного способа данности некоторой реальности в другой, или принципиальная возможность задать его более чем в одной чувственной модальности.

Поскольку опыт опирается на подобного рода контролирующее взаимодействие способов данности (по своей внутренней природе оно равно их взаимоотталкиванию), он естественным образом ведет к отбору таких реальностей, которые могут быть схвачены только *одним* способом данности. Поэтому мир заключает в себе значительно больше, чем это может быть установлено в нем. И если этот непроявленный момент привносится в опыт и также помогает его формировать, то он уже не может быть обратно извлечен из опыта, поскольку не удовлетворяет критериям устанавливаемости. Все содержания, происходящие исключительно из созерцания, разделяют эту судьбу: входить в опыт, оставаясь неопределяемыми в процессе опыта.

Все содержания, происходящие исключительно из созерцания, распадается на два класса — содержаний, (непосредственно) открывающих способ данности, и содержаний, его как таковой не открывающих. Первый класс охватывает ощущения, в содержании которых высказывается и манифестирован сам способ их данности. Во второй класс входят сущности, идеи и реальности, соответствующие так называемому созерцанию, или усмотрению, сущностей. Последний включает две возможности: или сущности непосредственно связаны с одним способом данности, как, например, материально-априорные сущностные свойства и законы (в том числе из круга оптических, акустических, тактильных ощущений); или же они свободны от такого рода привязанности и могут открываться в разнообразных формах данности, то есть безразлично к последним могут быть даны нам в своей интуитивной очевидности.

Если мы противопоставляем представляемые содержания только усматриваемым (это выражение звучит, возможно, более вразумительно, чем «происходить исключительно из созерцания»), то с учетом отношений смыслов со способами данности можно будет выделить следующие возможности: 1. Содержания определенного способа данности представляемы,

если они допускают возможность своего выражения по крайней мере еще в каком-то ином способе данности, не теряя при этом своей идентичности. 2. Содержания усматриваемы, если они или: а) не могут варьироваться относительно способа своей данности, будучи ему имманентными, или, другими словами, относимыми к нему, или же б) не имеют специфического для себя способа данности. Содержания под рубрикой 1 *являются* (в том или ином способе данности); они собственно и представляют собой объекты *восприятия*, превосходя в этом смысле всякую данность. Содержания, объединенные под рубрикой 2, неважно, гилетические или эйдетические, сами по себе не являются, поскольку в них отсутствует то, *что* может являться, — то идентифицируемое ядро, которое никогда не является в своей собственной самости, превосходит всякую данность и постигается в том или ином способе данности^{5 2}.

Такой тип организации, как цельность, принадлежит к классу только усматриваемых смыслов. Поэтому он в самом деле реализуется в восприятии органического, но при этом не может определять ход полагающего биологическую науку опыта, поскольку избегает всякой возможности установления. В качестве некоторой сущности цельность не обладает никаким специфическим способом данности. Она может проявить себя одинаково как в оптическом, так и в тактильном ощущении, именно потому что *сама по себе* она *sensu stricto** никоим образом не проявляется. В этом случае в явлении выступает исключительно гештальт органической системы. Поскольку же цельность как гештальт трансформируема из одного способа данности в другой, происходит смешение недоступной проявлению сущности с безразличным к способу данности гештальтом. Этой путанице благоприятствует в дальнейшем и то, что (как мы уже подробно обсуждали) цельность «нуждается» в гештальте, поскольку характерный для нее признак границы, несмотря на его отличие от ограничения, может быть установлен только *в качестве* ограничения (ограничивающего контура).

По какому же пути следует пойти, чтобы доказать реальность такого типа организации, как цельность, если путь эмпирического исследования оказывается в этом случае недоступным? Мы легче добьемся ответа на этот вопрос, преобразовав его следующим образом: Какие условия должны быть выполнены, чтобы смысл, очерченный нами в схеме II, мог действительно рассматриваться как свойство определенного в пространстве и во времени физического тела? Вопрос ставится об осуществимости некоторой сущности; при этом нам даны в своих формальных характеристиках такие сущности, как «цельность» и «физическая вещь».

С формальной точки зрения целью нашего исследования должно вследствие этого стать такое приравнивание друг к другу обеих рассматриваемых величин, чтобы во всех определенностях реального физического тела исполнялись «требования» такой сущности, как цельность. В этом смысле мы осуществляем «дедуктивное» исследование. Безусловно, здесь не предзадано понятие, из которого по схеме аналитической логики могли бы извлекаться содержащиеся в нем определения, также как не предзадано в этом случае и некоторое сущее, из которого по схеме эманативно-метафизической логики могли бы выводиться иные сущие. Скорее, речь идет об отыс-

* В строгом смысле (лат.).

кании для такой, данной в конкретном созерцании величины, как «живая физическая вещь», тех внутренних условий, определенных принципом границы (по схеме II), в соответствии с которыми она может состояться.

Настоящее исследование показало, что вопрос об условиях возможности должен быть поставлен. Оно обнаружило очевидное *расхождение* между феноменом созерцаемой жизненности, с одной стороны, и устанавливаемыми средствами его проявления, с другой. Действительно, как возможна такая ситуация, когда нечто, достоверно характеризующееся как гештальт, проявляет себя в ином качестве, а именно — как сверхгештальтная цельность? При этом в ответе, полученном нами, не должно устраняться как раз то условие, что удостоверяемой данностью является именно один гештальт — (высоко-сложная) система с более или менее четко очерченными контурами, в пределах которых заключено ее физическое существование.

Мы пытаемся ответить на этот вопрос, основываясь на исключительной приоритетности развитого выше представления о том, что феномен жизненности основывается только на особом отношении тела к его границе. На этом пути одновременно должен быть получен ответ на вопрос, существуют ли исконно сущностные характеристики жизни. Тем самым настоящее исследование естественным образом берет на себя задачу построения аксиоматики органического или априорной теории органических модальностей. Ведь здесь же должен быть получен ответ и на вопрос указанной дисциплины: имеются ли такие сущностные признаки жизни, которые — независимо от того, могут ли они быть привязаны к специфическим физико-химическим параметрам или нет, — являются в этом своем качестве нередуцируемыми? Сущностно необходимые для жизни означает: обуславливающие ее возможность. Если, таким образом, обнаружится, что физическая вещь только тогда обладает обозначенным на схеме II отношением к своей границе, когда оно принимает форму развития, раздражимости, размножения, то тем самым будет доказан модальный характер развития, раздражимости, размножения.

Цельность не допускает абстрактного осуществления. Осуществление означает конкретизацию. Конкретизация же цельности — и эту формулировку можно считать обобщающей для нашего исследования — не проявляется непосредственно, но только в сущностных особенностях органической природы. «Чтобы» положение вещей, воспроизведенное на схеме II, совпало с условиями пространственно-временной вещности или могло стать действительностью, определенная в пространстве и времени телесная вещь должна обрести свойства жизни. Подобная дедукция категорий или модальностей органического — безусловно, не из такого положения вещей, при котором реализована граница, поскольку оно само по себе не существует, но с точки зрения его реализации, — образует ядро философии жизни. Именно в таком аспекте категории и обнаруживают себя как сами по себе не выводимые, логически не обосновываемые, изначальные формы реализации некоторого не реализуемого в себе и для себя положения вещей. Если перед нами стоит задача *показать жизнь в ее сущностных проявлениях как ряд условий, наличие которых только и делает тот или иной гештальт целостностью*, то уже не может быть речи о панлогизме и рационализации категорий.

Способы существования живого

1. Симптоматические сущностные признаки живого

Если жизнь действительно должна строиться на фундаменте своеобразного отношения тела к его границе, или, говоря конкретно (пусть даже это конкретность первого приближения), — *sit venia verbo** — на «облекающем» (*hauthaft*) отношении вещной массы к ее форме, материи — к гештальту, «внутренности» — к «краям», то можно ожидать, что это отношение каким-то образом обнаруживается в живых вещах. Зримые очертания (*Randwerte*) органического тела должны характерным образом отличаться от подобных им в неорганическом теле. Тогда это отличие должно быть схвачено в феноменах и не совпадать с эмпирическими отличиями.

Если мы проследим это своеобразное, специфически определяющее характер жизни, соотношение материи и формы в индивидуальных предметах созерцания, — видя в данном случае в материи всего лишь наполнение некоторой формы, более или менее проницаемую, инертную, окрашенную, мягкую или твердую массу, — мы придем к симптоматичным сущностным признакам, о которых выше в общем уже шла речь и дедукция которых рассматривалась как необходимая. Речь идет при этом о тех исключительно наглядных критериях, по которым растительные и животные существа одинаково распознаются как обладающие жизнью, правда, при условии, что эти сущностные признаки жизни имеют не более чем индикативный характер. Их наличие даже в фактически лишенных жизни предметах может служить оправданием допущения, что их носитель действительно наделен жизнью⁵³.

Все живое обнаруживает пластичность: растяжимость, эластичность, гибкость, при которых резкость очертания границ целого сопровождается высокой подвижностью ограничивающего его контура. В отличие от неорганических образований, для живого его форма не является внешней поверхностью субстанции (как простое выражение единства эффекта составляющих ее элементов), а представляется невидимой оболочкой, покрывающей ее реальную поверхность. И чем больше моментов пластичности открывает созерцание в феноменах развития, роста, восстановле-

* С позволения сказать (*лат.*).

ния, движения, — или, говоря словами Бюйтендийка, чем резче очерчена их граница, — тем более одушевленной кажется вещь.

Все живое обнаруживает неустойчивость в устойчивом, упорядоченную беспорядочность, статику наряду с динамикой. Бюйтендийк очень убедительно продемонстрировал эти свойства на примере конфигураций органических образований, сравнивая различные фигуры. Если расположить последовательно схематические изображения круга, эллипса, яйца и липового листа, то впечатление жизненности усиливается в соответствии с возрастающей неупорядоченностью их абриса (в то же время вопреки их очевидной упорядоченности). Это свойство начинает естественно доминировать в реальных объектах, в высшей степени далеких от схематической упрощенности своих очертаний. Речь не может идти об определяющей роли одной только неупорядоченности. В каждом случае она оказывается таким образом подчиненной определенному (не допускающему выделения) правилу, что даже чреватая самыми разрушительными последствиями деформация не только не препятствует сохранению целостности образа, но только усиливает его эффект, что на самом деле и происходит.

Динамический характер упорядоченной неупорядоченности, «скачущая форма связи», выступает в феноменах ритмики. Сфера ее распространения настолько необъятна, что можно понять, почему ритм объявляется чуть ли не центральным моментом всего живого. И здесь характерным признаком становится относительная вариативность (фаз). Сердечная деятельность может быть ускоренной или замедленной, острой или поверхностной и т.д., кривая роста — обрывистой или постепенной, перистальтика кишки реагирует на различные раздражители инертно или конвульсивно. Любое явление жизни подчиняется сменам дня и ночи, времен года, характера пищи и т.д. не прямым механическим образом, но встраивается в них в соответствии со свойственной ему ритмикой. При изменении внешних влияний перестройка периодичности происходит только после преодоления серьезных препятствий. Жизненный процесс может протекать медленно или скоро, интенсивно или расслабленно, ровно или спотыкаясь, на ощупь или порывисто, — при этом его ритмы, как подлинные гештальты, способны к транспонированию, подобно мелодиям. И в формах становления также проявляется та «резкость очертания», которая не допускает для живого существа обрыва его бытия там, где оно фактически все же перестает существовать. Скачущая форма связи делает постоянно ощутимым подобное зияние между объектом в его становлении и присущим ему ритмом.

Исходя из этого возможно понимание определенных признаков, которые особенно следует различать в феномене живого движения. Ведь это зияние как некоторое, заданное благодаря резкости очертания, промежуточное «пространство» между процессом и его ритмической формой, не смогло бы проявиться столь наглядно, не прояви оно себя в качестве подлинной границы, которая выводит находящийся в становлении организм за пределы его самого — и приводит его к самому себе. Именно таким способом и осуществляется, если можно сказать, феномен зияния — обособления оформленного от присущей ему формы. Из этого необходимо вытекает и направленный характер живого движения, являющийся отличитель-

ным признаком, который отделяет его от движения неживого: живым называется такое движение, которое имеет некоторую предданную или предшествующую ему направленность; при этом реальная направленность этого движения сказывается на характере его исполненности. Неживые движения в противоположность этому представляются созерцанию не фундированными в грядущем и лишенными характера исполненности. Если неживое движение выглядит абсолютно детерминированным, «таким, каково оно есть», а его форма без остатка совпадает с прочерченным им путем и само *есть* этот путь, то с живым движением дело обстоит иначе. В нем каждая фактически пройденная фаза, *поскольку* она имеет направленность и вызвана ею, обнаруживает признак — быть недетерминированной в каждой точке своего пути. Оно выглядит как движение, которое могло бы осуществиться и по-другому, нежели видимым нами образом. Эта свобода от формы в пределах формы по самому своему смыслу принадлежит к направленному характеру движения. По созерцаемому смыслу исполнение в отношении к своей направленности может быть только «непринудительным». В обособлении момента ожидания, в элементе напряжения, которое должно найти свое разрешение, и заложено то зияние забегающего вперед, которое преодолевается только спонтанным, берущим свое начало в абсолютной произвольности, актом.

Эта иррациональность и спонтанность живого, его тяготение к выбору менее всего ожидаемого из всех предлагаемых вариантов, то свойство, которое мы обнаруживаем под соблазняющим на сравнения названием «эктропизма», засвидетельствовано в созерцании как свобода по отношению к форме в пределах формы. Но было бы чрезвычайно опасным начинанием делать из этого какие-либо выводы онтологического порядка. Нам никогда не следует прямо переходить от феноменологических смыслов к онтологическим тезисам. Хотя являющееся нам бытие также представляет собой бытие, но оно не есть все бытие, каковым оно пребывает и есть само по себе и в себе самом.

Когда исследование обращается к симптоматичным сущностным признакам, действительным феноменологическим приметам жизни, то оно преследует в этом исключительно педагогические цели. После завершающего исследования обсуждение характера этих признаков может получить также и иной смысл. После того, как мы убедимся, что развитый в соответствии с определенной постановкой проблемы тезис, согласно которому живые вещи представляют собой реализующие свои границы тела, находит свое подтверждение и в формулировке сущностных признаков органического, признаков одушевленного (не связанного экспериментальной методикой) бытия, тогда можно будет признать бытийную значимость также и за симптоматическими признаками органического, и утверждать, что в них манифестировано своеобразное отношение замкнутого на себя образа к его границе. Тот факт, что при определенных обстоятельствах эти признаки могут симулировать жизнь, не сможет уже ничего изменить в факте их взаимосвязи с конституирующим жизнь отношением границы. По закону антиномии явления феномены могут выступать как неправомочные, то есть как лишенные соответствующего бытийного основания. Вследствие этого явление как таковое еще не представляет собой чистой видимости. Более развернутая интерпретация симптоматичных сущност-

ных признаков органического в их связи со структурой границы представляется излишней. Эта связь проявляется повсеместно и легко поддается выделению. Возможно, что число подобных примет, открывающихся созерцанию, будет умножено, и этом важную роль играет макроскопический способ рассмотрения, применяемый, например, в комплексной и гештальтпсихологии. Конструктивные импульсы могут быть получены и из сравнения нашей проблематики с иными предметными сферами, в которых речь идет об органическом в переносном смысле, к примеру, из сферы социального и художественного.

2. Позициональность живого бытия и его пространственность

В последующем изложении мы прибегнем к еще одному упрощению. Смысл, выраженный на схемах I и II, может получить и формальное выражение. Подобным же образом будут наглядно представлены на приведенных схемах и отношения границы, символически обозначенные стрелками. Если обозначить тело через Т, а прилегающую среду через С, то схему I можно выразить формулой: $T \leftarrow P \rightarrow C$. Граница располагается в промежутке (П) между Т и С. Схема II, напротив, выражается формулой: $T \leftarrow T \rightarrow C$. Граница принадлежит самому телу, тело является границей себя и иного и противостояит себе и иному. Термина «самому себе» мы здесь пока избегаем, поскольку он получит в дальнейшем особый смысл.

Тело, которое относится к своей собственной границе в соответствии с формулой $T \leftarrow T \rightarrow C$, *находится вне себя*, поскольку его границы не только замыкают его, но в той же мере по отношению к среде и отпирают (связывают с ней). Ведь граница, будучи в другом случае, по формуле $T \leftarrow P \rightarrow C$, чисто виртуальным промежутком, не принадлежащим ни телу, ни среде (принадлежащим и телу, и среде), то есть простой возможностью перехода от одного к другому, в рассматриваемой ситуации реально принадлежит одной из ограничивающих величин. Если же сущность границы, в отличие от ограничения, состоит не в том, чтобы обеспечивать названный переход, а быть самим переходом, то всякая вещь, к какому бы царству бытия мы ее ни причисляли, имея саму границу, должна обладать и самим этим переходом. Конечно, лучше было бы воздерживаться в данном контексте от слова «обладать», оставив его для особого случая.

Реальное бытие границы одной из ограничивающих друг друга величин выражает для последней способ выходящего за ее пределы бытия. Поскольку граница полагает *противоположное* смысловое отношение между разделенными и в то же время связанными ею величинами — иначе она не была бы границей, а переход от одной величины к другой был бы простым продолжением движения без качественного скачка, который как бы сам по себе совершался и упразднялся, — реальное бытие границы выражается в реальном в форме *противопоставленного* себе бытия.

Если в соответствии с формулой $T \leftarrow T \rightarrow C$ тело относится к своим границам как присущим ему самому, то оно должно проявлять себя как тело, в равной мере выходящее за свои пределы и противопоставленное себе. Все эти характеристики должны увязываться с качествами телесности, несмотря на то, что каждая из них идет вразрез прежде всего с удо-

стоверяемыми свойствами определенного границей физического вещественного комплекса. В самом деле, что «собственно» означает, что тело выходит за свои пределы, если оно и там и тут поддается измерению как конечное, или, что оно противопоставлено себе, если оно очевидно исполнено цельного бытия до крайних пределов, вплоть до очерчивающего его контура?

И все-таки, при условии, что это особенное отношение к своим ограничивающим контурам должно вообще быть возможным онтически, а не только логически, что оно должно осуществиться реально, ему необходимо высказываться и обнаруживаться в реальном в той форме, которая не противоречит реальному как физическому телу и соответствует его «средствам». В качестве средства высказать и обнаружить себя физическое тело располагает только тем, что обычно зовется его свойствами, каковые и составляют в созерцании совокупное целое его явления. Как уже отмечалось выше, из-за его особого характера как специфического отношения к границе реальное бытие границы должно быть манифестировано в контурах тела. Выход за свои пределы и противопоставленность себе — очевидно, что эти реальности выражают собой не что иное, как выделенную в созерцании двуаспектность, проявляясь в соответствии со своим смыслом в качестве *пограничных* феноменов физической системы.

Тогда и антагонизм двух несообщающихся между собой векторов движения вовне и вовнутрь, обнаруживаемый в созерцании, будет представлять собой определенность явления, необходимым образом открывающуюся в теле как его свойство. В дальнейшем мы будем рассматривать ее только в качестве усматриваемого, но не устанавливаемого свойства, ввиду того, что отношение границы в отличие от отношения ограничения может быть лишь созерцаемо (усмотрено), но не продемонстрировано (представлено). Это свойство, которое настолько уклоняется от возможности его установления, что сохраняет только доступные демонстрации пограничные свойства гештальта.

В качестве телесной вещи живое существо открывается в двуаспектности несообщающихся между собой векторов противоположной направленности — вовнутрь (субстанциальное ядро) и вовне (оболочка, заключающая в себе носителей свойств). Как живое существо телесная вещь выступает с той же двуаспектностью как некоторым свойством, благодаря которому феноменальная вещь трансцендирует в двух направлениях: с одной стороны, оно полагает вещь за ее пределы (по более строгой формулировке: полагает ее снаружи ее самой) и, с другой стороны, полагает ее вовнутрь (полагает ее в ней самой), — выражения, равнозначные названным ранее: быть за своими пределами и быть себе противопоставленным, входить в себя.

Выражение «полагать» (*setzen*), — тем более обремененное великой идеалистической традицией, — в данном случае решительно напрашивается само собой. Только не нужно связывать его здесь с тем смыслом, который вкладывал в него Фихте, — как с актом, осуществляемым субъектом мышления. Полагание как исхождение (*Niedersetzen*) имеет своей предпосылкой вос-стание (*Aufgestandensein*), начинание (*Angehobensein*). Описание, когда оно должно выразить своеобразные, определенные нали-

чием границы, связи одушевленной вещи, имеет дело с совершенно противоположной ситуацией. Как физическое тело вещь «есть» уже из самой себя, и бытие ни в каком смысле не располагается перед ней и не выделено на ее фоне как сущей. Если же бытие границы оказывается принадлежащим сущему, то тем самым оно обретает двунаправленность. Вследствие этого оно «начинается», и описание не может избежать этого образа. Но сущее не может просто оставаться «начавшимся», иначе это скажется на его определенности, утверждающей его как сущую телесную вещь вопреки «переходу».

Выражение «полагание» служит цели согласования с данной определенностью — в нем звучит мотив начавшегося, парящего в неопределенности бытия, хотя при этом не утрачивается и момент покоя и упроченности.

Таким образом, органическое тело с присущей ему жизненностью отличается от неорганического своим *позициональным характером* или своей *позициональностью*. Под этим понимается его главная, существенная черта, которая определяет тело в его бытии как положенное (*gesetzten*). Как мы уже говорили, моменты «выхода за свои пределы» и «себе противопоставленного, в себя входящего» определяют специфическое бытие наделенного жизнью тела, берущего начало и тем самым полагаемого в факте пересечения границы. В специфических формах «выхода за свои пределы» и «противопоставленности себе» тело обособлено от себя и отнесено к себе, или, строго говоря: тело пребывает снаружи себя и внутри себя. Неживое тело свободно от этой запутанности. Оно там, куда оно достигает. В том месте и в тот момент, когда оно кончается, прекращается и его бытие. Здесь оно обрывается. В нем нет этой внутренней неустойчивости. Поскольку его система не включает в себя свою границу, его бытие лишено двойного трансцендирования. То есть, оно не может прийти к такому двойственному системному самообращению, к самоотношению системы (если позволено употребить это более ходкое слово вместо тяжеловесного выражения «отношение к себе»).

В телах, характеризующихся позициональностью, обнаруживается взаимопроникновение отношений «ядро-свойство» с отношениями двойного трансцендирования^{3 4}, при котором трансцендирование (=двуаспектность) получает значение свойства и проявляется как свойство. Только специфическая сущность именно этого свойства обуславливает его необычное превалирование над другими свойствами, когда кажется, что оно пронизывает их и тем самым сообщает всем им из самого вещного ядра. Исследование показало, что вешное ядро, будучи конституирующим *для* двуаспектности, *в* которой живая вещь проявляется как вещь, не имеет непосредственного отношения к свойству двуаспектности *в* самой вещи. Тем не менее к нему обращаются, поскольку двуаспектность в феноменальном смысле обозначает выход за пределы сущего тела, или пребывание в нем. Если в вещах, проявляющих себя как лишенные жизни, их ядро выступает исключительно как точка ориентира, как неопределенный X некоторых предикатов, то в вещах живых оно отличается характером положенного бытия. Бытие проявляется как сквозное (причем приставка «сквозь» является условно-вспомогательной, чтобы удовлетворять требованиям понятия положенного — *уже* получившего начало бытия).

В соответствии со сформулированными требованиями позиционный характер вещи выступает в созерцании. В этом мы легко убедимся, обратив внимание на феномен превращения, который испытывает вещь, удостоверяемая нами как неодушевленная, когда в определенных обстоятельствах она, словно в сказке, с полной очевидностью обнаруживает качества жизни. В данном случае простая вещь внезапно превращается в живое существо, то есть создание, существующее само для себя. Это бытие для самого себя, или бытие для себя, — обычное созерцание не проводит здесь строгого различия — образует в некотором смысле невидимые рамки, которые в уже знакомой нам отчетливой форме выделяют вещь на фоне ее окружения. Реализации этого феномена позиционности, естественно, способствует и кажущееся спонтанным движение вещи. Читатель знаком, наверное, с известной шуткой, когда спрятав под скатертью резиновый шарик и выпустив наружу соединенный с ним тонкий шланг, мы движением руки наддуваем его и заставляем плясать тарелки и стаканы. Такая танцующая тарелка в момент созерцания заставляя видеть в ней «нечто наделенное жизнью». Впрочем, для этого нет безусловной необходимости в феноменах движения. Так, например, иногда мы одушевляем неподвижное растение, подобно тому, как это делает ребенок относительно предметов его окружения, — стола, стула, кровати, ложки и комнаты, — с чем никак не может согласиться здравомыслящий человек. В этом стремлении к персонификации явно проглядывает первоначальный подход, согласно которому «мертвое» видится нам иначе, нежели живое.

Живое существо выступает в явлении как противопоставленное своему окружению. От него протягивается отношение к тому пространству, в котором оно находится, и противоположное по смыслу отношение, возвращающее его к себе. То, что созерцание постигает позиционный характер совершенно вне зависимости от всякого одушевления и персонификации, совершенно отчетливо обнаруживается в том непредвзятом способе рассмотрения, который мы прилагаем к кажущимся неподвижными растениям. Он предполагает как раз такое отношение к позиционности в вещах, когда тезис о частях тела как его свойствах⁵⁵ (таких-то листьях, цветках, стеблях, стволе, корнях) уже нельзя рассматривать как простую метафору, поскольку само тело не переходит в них без остатка, но является еще и чем-то для самого себя, поскольку живет: не просто вещь, но (живое) существо. В подобном для-себя-бытии заключается и его обособленность относительно поля своего существования. Оно не только заполняет часть пространства, но и имеет в нем свое место, строго говоря: оно утверждает собой свое место, свое «естественное место».

Всякое физическое тело находится в пространстве, является пространственно определенным. Что касается измерения его расположения, то оно определяется его отношением к расположению других тел и к расположению наблюдателя. В качестве физических вещей и одушевленные тела также не исключаются из этой системы отношений. Но в порядке явлений живые тела отличаются от неживых как открывающие пространство от всего лишь это пространство заполняющих. Всякое заполняющее пространство образование находится в каком-то месте. В

противоположность ему, утверждающее пространство образование именно вследствие того, что оно располагается за пределами себя (внутри себя), некоторым образом относится и к местоположению «своего» бытия. Оно *входит в пространство* или *укоренено в нем (raumhaft)* помимо своей пространственной определенности и потому обладает своим естественным местом.

Когда разрушается неодушевленная вещь, то можно, пожалуй, задаться вопросом: а где «она» теперь? Ученые, наверное ответили бы, что «она» вовсе и не существовала, а была только определенная конфигурация электронов и энергий, претерпевающая в этом случае некоторое преобразование. Относительно явления вопрос вопреки всему вполне оправдан. Тем не менее, по отношению к живому мы не могли бы удовлетвориться этим ответом даже и в том случае, если бы знали, что объективно он является правильным.

3. Процессуальный характер и типизированность бытия живого.

Динамический характер живой формы.

Индивидуальность живой единичной вещи

Свойство жизни полностью обнаруживается для созерцания лишь в движении. Поэтому статическая характеристика позициональности также связана с разного рода сложностями и повсеместно тяготеет к сфере динамического. Это определяется не психологическими основаниями, не тем живым впечатлением, которое производит движущееся по сравнению с покоящимся, а самим существом дела. Жизнь *есть* движение и не может состояться вне движения. И если бы даже это положение не находило постоянного подтверждения в опыте, его истинность удостоверялась бы априорной необходимостью.

Вещь позиционального характера может существовать только тогда, когда она *становится*; процесс составляет способ ее бытия.

К позициональному характеру принадлежит то, что вещь пребывает вне себя, внутри себя. Чтобы отвечать этому требованию, вещь, можно сказать, должна быть приведена в такое положение, чтобы быть дистанцированной от себя. В обособлении от себя, в шаткости ее бытия по отношению к этому бытию и состоит для вещи ее единственная возможность реально обладать переходом (как смыслом границы) в самой себе. Но вещь только тогда может быть действительно приведена в положение, при котором она будет по сути отстоять от области своего бытия, то есть быть снаружи себя, внутри себя, когда она не будет принимать те ограничения, которые, пусть и не случайно, ей положены. Тем самым ее «бытие» по сути будет определено к переходу.

Чистый переход есть становление, то единство «еще не» и «больше не», чьей пустой непрерывности недостаточно ни для придания прочности находящейся в становлении вещи, ни для акцентуации на настоящем. Ведь настоящее (das Jetzt) представляет собой здесь простую между перехода, чистый промежуток между обоими модусами небытия. Взятое в этой своей чистоте, становление как простой переход разрушает, однако, всякий ограниченный образ. Оно по самому своему смыслу противоположно-

но любому ограничению. Поэтому, если переход должен еще оставаться формой осуществления, то есть конкретизации в границах вещественности, ему должна быть придана *определенная* форма.

Поскольку вещь совершает переход, она, естественно, преодолевает свое ограничение. Если она не противопоставит этому (сущностно необходимому) уходу из своей области некоторую устойчивость (*Beharren*), она распадется и подвергнется разрушению. Для вещи реальность границы в ней будет тогда означать ее исчезновение, упразднение ограничивающего контура и тем самым снятие границы. В этом случае осуществление границы сделает ее смысл иллюзорным, и попытка представить схему II как реальную потерпит крах.

Но дело обстоит не так. К смыслу границы, кроме момента перехода, принадлежит и момент устойчивости, безусловной остановки. Только оба эти момента определяют сущность границы как ведущей в иное и одновременно отгораживающей от него. Поэтому граница обуславливает ограничение, не исторгая тем самым ограничиваемое из связи с иным. Достигаемая посредством ограничения изоляция означает просто включение ограничиваемого в связь. Таким образом, чтобы избежать исчезновения, физическая вещь не нуждается в особом рода стойкости для противодействия выходу из своей сферы, диктуемому его пограничным характером, поскольку такое исчезновение является всего лишь следствием некоторой наполовину определенной границы. Из реальности самой границы вещь заимствует как принуждение к переходу, так и силу сопротивления ему. Оставаться тем, что ты есть, *и* переходить как в то, чем ты не являешься (за свои пределы), так и в то, что ты есть (внутри себя), — все это должно свершиться в чем-то едином, чтобы суметь выразить своеобразие органического.

Граница есть устойчивый переход, движение как остановка, остановка как движение. Вследствие этого «продукт» обоих моментов оказывается не простым упраздняющим границу становлением, заключающим в себе настоящее только как межу, но становлением *некоторой устойчивости*, устойчивостью *некоторого становления*: в нем «моменты» неподвижности и перехода соединяются. Это соединение удается в форме обособления двух сторон — становления и устойчивости, которые в отличие от всего лишь абстрактных, то есть несамостоятельных пограничных моментов неподвижности и перехода могут самостоятельно проявляться в оппозиции друг к другу, но в качестве условий реальности живой вещи они, конечно, выступают как взаимосвязанные. Становление соответствует своей сущности только в становящемся, то есть по контрасту с устойчивостью, с которым оно обнаруживает связь, а устойчивость — только в устойчивом, то есть по контрасту со становящимся, с которым оно обнаруживает связь — в противостоянии ему — в действительности. Соответственно, момент неподвижности — не то же самое, что устойчивость, а момент перехода — не то же самое, что становление. Но сторона устойчивости, как и сторона становления, являются каждая для себя синтезом неподвижности и перехода, и только вместе они определяют тот способ, каким физическая вещь усваивает себе границу.

Однако для того чтобы обе эти, в сущности противоположные друг другу, стороны могли совмещаться в одной и той же физической вещи, в ней

должно произойти смысловое различие, которое возможно только тогда, когда одна сторона уступает место другой. Становление утверждается как становление некоторого устойчивого в таком модусе, когда устойчивость «несет» на себе становление, или же устойчивость утверждается как момент становления, когда становление несет на себе устойчивость. Каждая определяющаяся форма является моментом того, что называется *процессом*.

В указанном процессе: 1. устойчивость переходит в становление, нечто *становится*, не растворяясь в этом становлении и не утрачивая полностью в становлении своего бытия; в этом же смысле 2. становление приводит к устойчивости, *становится чем-то*, не стесняясь последним и не неся ущерба для своей сущности со стороны своей противоположности. Как становление некоторой реальности, этот процесс носит такой характер, что заключает в себе настоящее уже не в качестве пустого промежутка между двумя модусами небытия — «уже не» и «еще не», то есть не в качестве межи перехода, а как его устойчивую константу.

Если процесс есть становление чего-то, то это нечто в качестве устойчивого охватывается становлением в двух смыслах: как исходное нечто и конечное нечто, как «откуда» и «куда» в виде модусов одного и того же возникающего и возникшего. Нечто становится и тем самым выходит за пределы своего прежнего бытия. Из него вытекает становление, не исчезая в нем; оно само вытекает из становления, то есть оно становится тем, чем не было раньше, и потому из него возникает нечто — Иное.

Телесная вещь, реализующая свои границы, необходимым образом охватывается процессом, она не только становится или протекает, но становится чем-то. Чистое становление, не соотнесенное с устойчивостью, именно поэтому и не отличается от простого перехода, и в случае своего осуществления ведет к упразднению пограничных свойств вещи, а тем самым к исчезновению ее как некоторой структуры. (Этим одновременно устанавливается нечто существенное в плане соотношения становления и вещи: исключается возможность видеть в вещи нечто такое, что еще только становится *самим собой*. Чистое (неподлинное) становление означает только приход к бытию. «Чистое» становление (=переход) представляет собой отсутствие предзаданного бытия и отсутствие сложившегося в результате становления бытия. В этом смысле его недостаточно для процесса реализации. Истинное становление есть синтез перехода и неподвижности. Реально осуществиться становление может только как свойство — в некотором устойчивом. Уже этот сущностный закон указывает на необходимость рассматривать жизнь как дополняющую определенность).

Живая вещь становится чем-то, то есть изменяется, или — во избежании преждевременного употребления возвратного глагола — она обретает иное качество. Тем не менее это изменение не может ставить под вопрос самотождество того, в чем происходит изменение физической вещи, то есть того, что несет на себе изменение и делает его возможным. Итак, вещь, становящаяся иной, остается той же самой.

Часто встречающаяся ошибка — это отождествление того, что остается равным себе, с физической вещью, состоящей из ядра и оболочки, а того, что претерпевает изменения — с процессом. При такой посылке

получают картину реальной телесной вещи, в определенной мере затронутой некоторым процессом, но при этом к нему как таковому не причастной. Широко распространенный взгляд на жизнь видит в ней материальный процесс (например, секрецию определенных веществ, внутримолекулярное тепло и т.д.), присоединяющийся к уже заданной структуре телесной вещи. Идея жизненных духов, пусть и оперирующая представлениями о некотором нематериальном агенте, также ориентирована на эту модель.

Истина же заключается в том, что процесс не представляет собой ни чистого восхождения к бытию, ни внешним образом привходящей к сущему и безразличной ему определенности, а выступает как подлинное свойство вещи и потому остается в сущностных границах вещественного. Ведь процесс безусловно означает: становиться чем-то. Таким образом, вещь должна стать чем-то или стать другой в изначально заданных сущностных рамках вещественности. Изменение не должно ставить под вопрос тождество того, что открывает в вещи возможность для становления («оно», субъект становления). «Нечто», выступающее как результат становления, должно быть иным, чем названное «оно», и одновременно ему идентичным. Заметим: это требование постулирует процесс как свойство вещи.

Оно должно быть выполнено в самой вещи, в рамках предпосылок физической телесности, с учетом выявляемых таким образом ограничивающих контуров. Эти контуры не должны стираться в указанном процессе. В этом случае вещь останется тождественной себе в указанных границах. И тем не менее она должна изменять свои границы, потому что процесс есть тот способ, *каким* эта вещь *существует* (в своих границах) или реализует свои ограничения как границы.

Для того, чтобы соединить эти противоречащие друг другу моменты, необходимо произвести их смысловое разделение: контурирование вещи сохраняется таким образом, что ни одна фаза процесса принципиально не отличается от другой. В действительном контурировании все устанавливаемые каким-либо образом фазы процесса должны обнаруживать проходящую сквозь них константу. Или: всякая действительная устанавливаемая форма процессуальной фазы может являться только вариативным выражением этой сквозной константы. Реально сохраняющаяся во всех фазах контурирования идентичность получает присущее ей определение в своем отношении ко всем ним, будучи действительной в них всякий раз в новом образе (*Gestalt*), — как их *тип* или *гештальт-идея*.

Вследствие этого органическая форма по сути своей необходимо является гештальтом определенного типа, выражением идеи-формы, конкретно зримой в индивидуальном гештальте. И как таковая она есть *динамическая форма*, в пределах которой телесная вещь реализует свою границу.

В целом это можно выразить так: живая вещь может существовать, поскольку обусловленные границей стороны становления и устойчивости можно рассматривать в единстве процесса, не отказываясь при этом от самой феноменальной вещественной телесности и не принося ее в жертву процессу. Вещь не отстоит от процесса, только как включенная в этот процесс она остается вещью. Каким же образом? Посредством обособления 1. вещественных качеств, 2. типа или идеи-формы от фактически вовлеченной в процесс

вещественно-телесной формы. Телесный гештальт живой вещи является типическим или ее форма динамической с целью сохранения постоянства вещественных качеств предмета, которые в противном случае утрачивались бы в процессе.

Как правило, «динамическая форма» и «процесс» отождествляются, хотя они принадлежат к различным сферам бытия. Все же динамическая форма является условием возможности процесса, включаясь в который вещь должна сохранять свою идентичность как вещь и как гештальт. В противоположность этому необходимости *modus procedendi*^{*} выводится из синтетического единства сторон становления и устойчивости, которые, в свою очередь, представляют каждая сама по себе синтетическое единство пограничных моментов неподвижности и перехода, остановки и движения. Под давлением этой необходимости гештальт получает характер *индивидуально выраженного* типа или *запечатленной* формы, гештальта в игровом пространстве гештальт-идеи. Этим самым гештальт единичной вещи отрывается от своей безоговорочной отчужденности и связывается формальным законом типического... В этом законе единичное находит себе опору, становится индивидуумом. Простая единичная вещь, если она живет, должна быть выражением идеи-формы или обладать характером индивидуальности — единичное возможно здесь только как индивидуум.

Тогда нам становятся доступными внутренние основания, которые обеспечивают господство закона типического во всей органической природе. Нигде живое тело не выступает, если можно так выразиться, абсолютно однократно — оно всегда представляет собой одно (может быть, и единственное) проявление типического и включено в градацию тех типических единств, которые группируются по степени своего родства. Типичность и, соответственно, возможность градации единичных живых вещей — не удачно подвернувшаяся находка, случайно отвечающая интересам систематической биологии, и не эмпирически удостоверяемый факт. Эмпирически можно истолковать отдельный тип и его место в градации. Типизированность и градация в органическом мире, напротив, представляют собой сущностно необходимые модусы, единственно в соответствии с которыми жизнь (как осуществление границы физического тела) обладает физической реальностью.

Что же получается в процессе? В нем вещь становится иной. Единство типа и качества вещественности становятся рамками, в которых удерживается становление иным. В этом пространстве происходит изменение. Изменение получает прежде всего конкретное наименование: преобразование. Пребывающее в том или ином виде распадается и его распад уже претворяется в новый образ (*Gestalt*). Но в чем особенность этого преобразования? Является ли оно однонаправленным? Какие моменты, известные нам из опыта, выявляются при этом в свете необходимости?

Ответы на эти вопросы вытекают из связи процесса с онтическим антагонизмом, заключенным в самом характере осуществления границы: пребывание в нем, переход в то, что не есть он (за его пределы) и в то, что он есть (вовнутрь его).

* Способ прохождения (лат.).

4. Процесс жизни как развитие

Индивидуум должен становиться чем-то или всегда быть иным. В качестве простой единичности он не был бы способен на это, но как индивидуум, наоборот, он обладает пространством для самовыражения в той области, которая препятствует изменению единичного: в самом ограничении. В то время как индивидуум остается под знаком своей гештальт-идеи тем, что он есть, его гештальт может изменяться. Без этого обособления мы имели бы всего лишь некоторый неподвижный процесс, в каком-то смысле топтание на месте, соответствующее непрерывным трансформациям, происходящим на одном и том же уровне. Совокупность всех связей многосоставного тела, несмотря на постоянное перемещение различных в них элементов, оставалась бы в этом случае той же самой, а степень многообразия не претерпевала бы изменений. Тогда в самом своем основании было бы поставлено под сомнение положение, согласно которому индивидуум действительно становится другим, поскольку оно утверждает, что индивидуум не может обладать собственным, отдельным от процесса существованием, но должен реально включаться в этот процесс.

Но это положение несколько не терпит ущерба, его исполнение гарантируется требованием, чтобы живая вещь в той же мере оставалась тем, что она есть, в какой *переходила бы* в то, что она есть *и* то, чем она не является. Этим самым процесс обретает отчетливый характер, он получает направленность и цель. Можно уже не опасаться того, что он будет представляться инертным процессом, топтанием на одном месте: он может быть осуществлен исключительно как сдвиг с определенной точки. Фазы процесса не просто исчезают одна в другой, каждый раз упраздняясь и отдавая ставшее на откуп становлению. Их взаимоисчезновение должно показать ставшее как производное от становления, чтобы всякая исходная точка процесса, покоящаяся на чем-то ставшем, — с нее начинается дальнейшее движение — сама сдвинулась с места. Тогда процесс уже не будет вращаться вокруг своей исходной точки или покоиться как нечто завершенное, но поведет нас далее. Вещь действительно станет чем-то, чем она не была при выходе. Она удерживает в себе свое прошедшее и тем самым выходит из себя. Она в самом деле переходит в то, чем еще не была. Изображением процесса как поступательного движения становится не круг, символизирующий неподвижность, а прямая линия.

Для подобного перехода движение в сторону того, что есть эта вещь, должно быть не менее существенным, нежели движение к тому, что она не есть. Процесс в своем поступательном движении на каждом шагу должен реализовать обе эти тенденции. На основании предыдущего становится ясным, что «внутри себя» и «за пределами себя» нельзя понимать как смысловые противоположности пространственного порядка, поскольку в этом случае их принципиальное расхождение обрело бы характер относительного. Если, таким образом, задача процесса на каждой его стадии состоит в реализации абсолютной дивергенции или в двойном трансцендировании, в двойственном выходе тела за его пределы, то пространственное различие внешней и внутренней стороны тела не

может быть его результатом. Только подлинная синтетическая связь обоих векторов дивергенции может служить гарантией возможности сущностного различения определений реального тела. Переход в то, чем тело является, должен определяться *как* переход в то, чем оно не является, и наоборот. Единственно при условии, что нам удастся постичь «выход за пределы себя» *в качестве* «пребывания внутри себя» и представить физическую вещь как единство указанных расходящихся определений, мы сумеем удовлетворить требованиям принципа выхода.

Что касается процесса: он должен не только постоянно вести нас дальше и каждый раз перемещать исходную точку предстоящего становления в последнюю достигнутую им фазу, когда захваченная процессом вещь несет в себе свое сбывшееся и, даже находясь в становлении, оказывается ставшей (в этом случае собственно субъектом предстоящего является просто прошедшее). С этой точки зрения мы будем видеть в вещи исключительно только постоянно вне себя сущее. Сама вещь предстанет как бы разделенной на то, что уже сбылось, и то, что еще только будет. Настоящее будет сохраняться в ней только в качестве чуждого процессу постоянства условий, подчиняющих себе сам процесс, а именно — удержания телесности, с одной стороны, и идеи-формы типического — с другой. Тогда действительное в ней в настоящий момент предстанет как чистый переход.

Но это только половина истины. Конкретной реальности реального не хватает другой определенности перехода, а именно — приводить его к нему же самому. Чтобы удовлетворять этому требованию, процесс должен быть обращен к самому себе. При радикальном его исполнении он снова принял бы недопустимый для него характер: превратился бы в неподвижный, замкнутый в круге процесс. Обращенность к себе должна тогда обрести новый смысл, синтетически соединяющий в себе определения «движения от себя» с «движением к себе». Образно этот синтез можно выразить, только соединив линию прямого движения с линией замкнутого круга в кривую циклического, винтообразного процесса. Правда, тем самым мы получим только некоторый намек на новую определенность процесса, но еще не саму определенность.

То, чем вещь является, непрерывно извлекается из самого процесса. Взятый в своей обособленности, в качестве чистого перехода, этот процесс постоянно переводил бы названную вещь из модуса прошедшего в модус будущего и тем самым одновременно лишал бы остающееся его значимости — все еще принадлежать к тому, чем вещь в настоящее время собственно является. Он обескровил бы ее сбывшееся бытие и тем самым превратил бы его в простой осадок, след некогда бывшей жизни. Его бы уже не было в физической реальности. И в этом случае живое тело отставало бы от самого себя, оно превратилось бы в мертвый дом, из которого жизнь испарилась, его жизнь была бы лишь умиранием, смерть не представляла бы завершение жизни, а сама жизнь была бы недействительной.

Если же мы хотим избежать такого неподлинного осуществления жизненного процесса и вернуть телу его жизнь, то в названном нами процессе тело не только должно утверждаться в себе, но в равной мере и выходить из себя. И тогда то, чему выше было отказано в исключительном праве

быть сущностным законом процесса становления, осуществится в *определенном ограничении*, в процессе: начальное нечто станет конечным нечто, захваченное процессом тело будет иметь результатом «само себя». Но смысл оказывается новым, поскольку, соединяя сущностный признак пребывания таким, каков он есть, со столь же необходимым противоположным ему сущностным признаком, он открывает в себе способность быть чем-то *иным*, чем есть он сам. Синтез осуществляется как особо направленная форма *modus procedendi* — как *развитие*. Лишь в нем становится то, что уже есть, не превращая становление в простое появление бытия. Одновременно, становясь иным, оно остается тем, что есть. И хотя развитие как процесс постоянно переводит то, что есть вещь, из модуса прошлого в модус будущего, бытие как *становящееся* оказывается отвлеченным от процесса как развития. В этом становлении присутствует настоящее, потому что вещь есть лишь настолько, насколько она появляется. Она находится в становлении и *вопреки* становлению подчиняется условию, согласно которому она *предшествует* процессу как его цель.

Но что же может в самой этой реальной вещи ей предшествовать? Только нечто такое, что идентично тому, чем оно само становится, то есть иному. В нем совпадают исходное и конечное нечто. То же, в чем они вмещаются, есть идея-форма. Таким образом, в вещи, вовлеченной в процесс, идея-форма предшествует самой вещи. Идея-форма необходимым образом оказывается целью развития.

Достижима ли для развития его цель? Если она недостижима, то по какому праву можно говорить о развитии? В случае ее достижимости процесс развития обрел бы характер идеализации: идея-форма стала бы конце концов реальностью. Финал развития отличался бы от его начала подобно тому, как идеальное отличается от реального, если бы только этот финал не превращался в реальность и тем самым не выпадал из строя идеального. (Если нам даже и удастся реализовать некоторую идею, то это никак не касается ее идеальности). Поэтому точно так же в данном случае отпадало бы различие начала и завершения процесса развития, на каждом его этапе идея-форма оставалась бы равно недостижимой и мы не обнаружили бы в самом процессе ничего, что позволило бы обозначить его как развитие. Даже при условии предшествования идеи-формы вещь не становилась бы иной.

Так что же означает, что развитие достигает своей цели и осуществляет ее, если в самом целеполагании задана некоторая идея? Какие условия должны выполняться, чтобы при условии предшествования идеи-формы вещь действительно могла становиться иной? Она не может вместиться в идею-форму, поскольку последняя неизменна и осуществляет свой смысл только в качестве абсолютной константы. Тогда нам нужно искать эти условия в самом предшествовании (*Vorwegsein*). Что же означает с учетом реальной определенности вещи, что ей самой предшествует нечто, принадлежащее к ее сущности? Наверное все-таки то, что в ней чего-то еще не хватает, что есть в ней некоторая незавершенность, которая «со временем» может быть восполнена в самом процессе. Возможно — и этот вопрос еще остается открытым — эта незавершенность никогда не устраняется полностью, вещь никогда не сможет фактически стать такой, какой она «должна» быть, но при условии предшествования существенной оп-

ределенности она не может не становиться *все более и более завершенной*. Но здесь нельзя поддаваться обманчивой доступности привычных для нас представлений. Смысл проблемы столь же мало выражается просто в образе ведущего за собой процесс его призрачного двойника, сколь и в картине самого себя опережающего процесса. В первом случае предшествующее оказывается полностью оторванным от участвующего в процессе; во втором, наоборот, оно целиком и полностью принадлежит процессу, совпадает с ним и тем самым, конечно, ему уже не предшествует. Так и пространственно-временные аналогии неизбежно оказываются ложными.

Решающей является сущностная принадлежность предшествующего той вещи, которой оно предшествует. Оно и определяет вещь как реально незавершенную, а каждый последующий шаг процесса — как совершающийся под знаком стремления к восполнению этой незавершенности. Единство моментов принадлежности к уже сущему и моментов предшествования придает процессу (который иначе мог бы представляться просто целенаправленным потоком, или ориентированным на завершение, вращающимся на одном уровне процессом) то важное *наклонение*, в соответствии с которым каждая из следующих друг за другом фаз будет находиться на более высоком уровне, чем предшествующая. Оставаться незавершенной, то есть такой, какой она была до начала процесса, или другими словами, в одной из его предшествующих фаз, означало бы для вещи уже не быть включенной в процесс, которому предшествует ее собственная бытийная определенность (*Wasbestimmtheit*).

Этот процесс черпает свою энергию исключительно из самого себя, то есть из тех условий, которым он сам обязан своим бытием. Он не нуждается ни в каких направляющих его внешних факторах, поскольку сам себя направляет. Только это самоуправление начинается не непосредственно *a tergo**, а опосредованно *a fronte***, и поэтому не может быть возведен к чему-то внешнему по отношению к самой вовлеченной в процесс вещи, к какому-либо полагаемому извне фактору, жизненной силе или энтелехии.

Как восполнение определенной незавершенности процесс обнаруживает усиливающуюся направленность к цели, к предшествующей ему идее-форме. Этим самым в самом процессе за идеей неотвратимо закрепляется статус идеальной модели этого процесса, то есть фиксированной точки приближения, которая ввиду своей идеальности остается всегда бесконечно далекой, но все же не исключающей при этом возможности сближения. Но как это возможно, если действительное сближение и бесконечная удаленность прямо противоречат друг другу? Благодаря тому, что процесс обнаруживает изменения во *втором* измерении. Единственно соответствующую своему смыслу возможность действительно приблизиться к идеалу это сближение получает только в *восходящем* процессе. Поэтому процесс является обусловленным тем, к чему он сам ведет. В его тяготении к цели сама цель «становится для него» побудительной причиной его самого. Только так процесс может удовлетворять выраженному выше требованию, чтобы он двигался и по направлению к себе, иначе вещь будет трансцендировать только в одном направлении — вовне самой себя. Идея-форма как предше-

* Сзади (*лат.*).

** Спереди (*лат.*).

ствующая всякой вещи, включенной в процесс, поневоле принимает характер целевой причины, и ее мотивированным следствием оказывается процесс развития вещи.

Если учесть, что динамическая форма, даже будучи условием возможности определенного границей процесса (при том, что в каждой своей фазе процесс должен представлять собой сложившуюся вещь), принимает типический характер и тем самым расщепляет очертания вещи на конкретный гештальт и гештальт-идею; что с целью придания процессу достоверности и действительности гештальт-идея выступает в модуле предшествования по отношению к вступающей в процесс вещи, то есть обязывает эту вещь отвечать все большему совершенству, накладывая на процесс печать развития и принимая сама характерные черты идеала, то оказывается, что сама попытка построения системы «категорий» витальности, *включая* и знаменитую *causa finalis*^{*}, очевидно обнаруживает, насколько бесплоден спор теорий преформизма и эпигенеза по отношению к феномену развития.

Каждая из них столь же права, сколь и неправа. Присоединившись к сторонникам эпигенеза, рассматривающих себя как настоящую партию строгих, исключаяющих всякую целевую причину исследователей, занявшую господствующие позиции после классических экспериментов Дриша, в которых опровергались представления Вейсмана о зародышевой плазме, мы не сможем при обосновании *феномена* эволюции пройти мимо идеи направляющего ее фактора. Встав же на точку зрения преформистов как сторонников телеологии, мы придем в противоречие с фактами. Первая партия может спасти феномен в рамках его каузального исследования только ценой принятия виталистической *causa finalis*. Вторая партия пытается согласовать феномен и каузальное обоснование ценой фактов. И то и другое недопустимо. Неудержимо расширяющиеся исследования представляют эволюцию как каузально-эпигенетический процесс. В этом, как и во всех иных случаях, феномен в его специфическом *qualitas*^{**} ускользает из рук естествоиспытателя.

Мы недалеко уйдем и в том случае, если взглянем на различие между теориями эпигенеза и преформизма с другой точки зрения и будем видеть в преформистах представителей строгого каузального детерминизма (здесь как раз уместно вспомнить взгляды Вейсмана), и, наоборот, в сторонниках эпигенеза — последователей витального индетерминизма в духе бергсоновской творческой эволюции. Их вообще нельзя однозначно выстраивать в порядке альтернативы *causa efficiens* и *causa finalis*, действующей и целевой причины, и альтернативы детерминизма и индетерминизма. Преформироваться может некоторая машинообразная исходная конструкция, из которой автоматически следует развитие как распускание (или развертывание), или конструкция, соединяющая в себе машину (или материал) и направляющий фактор. Эпигенез как постепенная завязка (*Verwicklung*) (термин, некогда предложенный Икскулем вместо развития) также может быть каузально или целесообразно детерминированным или исключать ту или иную детерминацию. По сути они не противоречат друг

* Целевая причина (*лат.*).

** Качество (*лат.*).

другу. Первоначальный объект их спора уже давно упразднен развитием экспериментальной биологии. Физиология развития и современная теория наследования за последние полтора столетия существенно продвинулись в истолковании строго каузальных связей и, кажется, они не собираются оставаться в границах, положенных им витализмом. Но совсем иное дело — и здесь никакой прогресс в исследованиях не может оспаривать пограничную черту, положенную витализмом, — когда признается, что это истолкование ничего не привносит в понимание феноменального характера процесса развития. Как и все качества, он тоже должен быть исследован в своей смыслообразующей структуре, то есть посредством внеопытного бытийного анализа.

Если попытаться выразить результаты наших дедукций в одной, удобной для нас, формуле, то можно сказать, что и преформизм и эпигенез одинаково определяют сущность развития, конечно, при той существенной оговорке, что они выступают по отношению друг к другу не как изолированные и обособленные друг от друга стороны развития, и каждый из них имеет относительное право представлять только известные моменты развития.

Если физическое тело удовлетворяет обозначенным с самого начала условиям — способности реализовать свою границу — то оно развивается. Эволюция представляет собой необходимый способ бытия тела, способного опережать себя в последовательности процесса. В силу этого к самой его внутренней сущности принадлежит способность быть в своем явлении целесообразно обусловленным, не будучи обязанным при этом своим существованием (как и сущностью) отделенным от него целевым причинам, то есть системе условий, не принадлежащих самому развивающемуся телу. Отрешенность тела от целеполагающей гештальт-идеи, ставшей вследствие этого его целевой причиной, определяется им самим. Оно превосходит себя. *Привходящий «извне» энтелехиальный агент является модусом, в котором крайние значения (Randwerte) тела обретают смысл пограничного значения.* Поскольку же тело только тогда вступает в этот процесс развития, когда оно подчиняется условиям осуществления границы, и только потому, что как обладающее специфическими свойствами тело оно привносит в него материал и принявшее гештальтный характер вещество, в этом процессе по сути нет ничего, что не было бы положено уже вначале. Становление иным от одной фазы к другой носит сравнительно со всей совокупностью материальных и гештальтных условий в какой-то мере всего лишь формальный характер. Во всяком случае, жизнь во всей своей глубине проникнута этим формализмом.

Априорная характеристика развития была бы неполной, если бы при этом не находили своего осмысления и обоснования еще два момента: *рост и дифференциация.* Тело может стать само по себе большим, чем оно есть, только в двух отношениях: по своей величине и в своем разнообразии. Простой рост объема при сохраняющемся уровне разнообразия формы не означает развития: ведь в нем тело реально не поднимается над тем, чем оно было первоначально. В вещи, лишь количественно становящейся больше, не претерпевает вариаций именно константа качества (Quale), бытийной определенности (das Was). Это качество должно быть затронуто процессом для того, чтобы вещь и по сути своей стала иной. В силу

этого в процесс вовлекаются все присущие вещи отношения, «конstellация» которых представляет нечто, не зависимое от простой «массы». В этом случае структура, как и гештальт, претерпевает некоторое изменение относительно количественной характеристики (Quantum) — последняя, конечно, в смысле созерцания, а не (математически-физического) исчисления — и относительно (феноменальной) массы или наполнения. И не только в их значениях пределов (Randwerten), но и в системе всех относящихся к ним связей. С другой стороны, простое перераспределение отношений не отвечало бы критериям процесса, ведущего к более высокому состоянию. Каждый последующий уровень должен возвышаться над предыдущим: не просто оставлять его позади себя, но и подниматься над ним. Всем названным, конечно, выражаются в данном случае только различия в степени многообразия.

Развитие ведет к более высокому состоянию, означает: процесс ведет от одной фазы к другой к возрастанию структуры, что в сочетании с увеличением массы — поскольку и она должна изменяться — рисует картину роста, или иными словами, самодифференцирования. Полностью прав был Дриш, когда он в противовес опрометчивым аналогиям между органическим ростом и неорганическими процессами так называемого «роста» привлек внимание к этому существенному признаку внутренней дифференциации на качественно, морфологически и функционально различающиеся элементы, части и комплексы частей (клетки, ткани, органы) и выделил в качестве специфического признака развития переход от состояния меньшего разнообразия к большему. Мы можем согласиться с ним (с учетом вышеизложенных соображений) и тогда, когда он видит в данном качественном возрастании указание на влияние природного фактора интенсивного порядка.

В то же время для нас неприемлемо некритическое представление об этом обуславливающем природном факторе как *конкурирующем* с устанавливаемыми и исчисляемыми факторами энергии, и, как показали предыдущие рассуждения, мы обходимся без него. Место энтелехии как природного фактора занимает энтелехия как модус бытия, соответствующий принципу границы, который доступен пониманию, хотя ему не может быть дана никакая физическая характеристика (толкование). Тот принцип границы, который соединяет относительную самодетерминацию с феноменом автономии живой системы и из которого в конце концов становится понятной и необходимой сама энтелехиальность.

5. Кривая развития. Старение и смерть

Обусловлено ли развитие только внешними, чуждыми самой его сущности основаниями, благодаря которым оно описывает ту своеобразную кривую, восходящая ветвь которой называется периодом зрелости, а нисходящая — периодом старения? Несет ли оно в самом себе закон, ограничивающий его, или это препятствие приходит извне, может быть, из физической вещественности, материала которой оказывается недостаточно для обеспечения бесконечного восхождения? Очевидно, что речь здесь идет о проблеме смерти как необходимой характеристики развивающегося тела, и от решения ее зависит все остальное.

С формальной точки зрения, здесь возможны два варианта:

1. Смерть и старение являются следствием конкуренции между жизнью и телесностью, когда жизнь как носительница тенденции бесконечного развития обуславливает подъем, а телесность как выражающая нисходящую тенденцию — спуск, чтобы в смерти восторжествовать над жизнью. Борьба двух по сути враждебных друг другу «сил» обнаруживается в реальном развитии. Собственно жизнь как таковая бесконечна в смысле беспредельного поступательного движения. Она исчерпывает себя в конечной структуре телесных начал, и тогда в характерной для реального развития параболе нужно видеть выражение постепенного процесса самоистощения. Жизнь в чистом виде нужно рассматривать лишь как касательную к этой параболе юности, зрелости и старости. С изложенными представлениями об абсолютной враждебности начала жизни началу смерти соединяется мысль об удостоверяющем себя в самой сущности жизни бессмертии, выходящем за пределы реальной физической жизни. Смертный час становится часом освобождения от плоти и вступлением в истинную, продолжающуюся в ее подлинной сущности, вечную жизнь.

2. Смерть принадлежит к самой сущности жизни, и жизнь сама в себе конечна. В реальном развитии всего лишь разыгрывается положенная самой жизнью драма борьбы двух противоположно направленных тенденций, где верх берет сначала одна восходящая, «позитивная» тенденция, уступая затем нисходящей, «негативной»; при этом обе они необходимым образом проходят посередине через некую промежуточную фазу, в которой устанавливается равновесие. В этом случае развитие на каждом его этапе будет представлять собой единство жизни и смерти, пути вверх и пути вниз, при том, что акценты должны быть поставлены везде по-разному. Это представление, если мы вспомним, согласуется с одним из отвергнутых выше тезисов, по которому тело в определенном смысле никогда не достигает своей жизни, но непрерывно преследует ее (когда благодаря процессу тело трансцендирует за свои пределы только в *одном* направлении, выводится вовне себя). Но если тело в самом себе реально никогда не может полностью удовлетворять требованиям жизни, то столь же мало в действительности подвержено оно и смерти. Жизнь и смерть будут тогда для него только аспектами, в которых это его промежуточное состояние окрашивается в цвета действительности как в отблесках невидимого солнца.

Обе эти возможности не решают вопроса полностью. Нам остается еще третья: непосредственно для жизни смерть представляет собой нечто внешнее и несущественное, но, опосредствованная существенной для жизни формой развития, становится безусловной участью жизни.

Так и обстоит все на самом деле. Как мы уже определили выше, процесс должен быть обращен к самому себе таким образом, чтобы векторы движения «прочь от него» и «по направлению к нему» синтетически сложились в новый смысл. Но линия прямого поступательного движения складывается в своих существенных моментах с существенными моментами линии замкнутого кругового движения только в спиральную линию. Таким образом, она же символизирует кривую подлинного развития. Каждая фиксированная точка на этой линии располагается выше предыдущей и с другими точками по направлению линии прямо не связана. Процесс развития, реально не имплицитно встречное себе направление, необходимо движется в

этом встречном направлении и сворачивает, не сталкиваясь прямо с самим собой в одной и той же плоскости. Тем самым он продвигается к той точке, которая необходимым образом расположена *выше* исходной точки. Если мы спроецируем часть этой кривой на плоскую поверхность, то за вычетом моментов, образно представляющих многоуровневый характер процесса, получим изображение параболы с восходящей ветвью, вершиной и нисходящей ветвью, — образ непрерывного направленного движения, которое ни в какой точке своего пути непосредственно не идет себе навстречу, но при этом в каждой его точке (за исключением точки поворота) полагает ей противоположную. Подобно тому, как живая вещь в качестве простого гештальта должна выступать под знаком идеи-формы, которая, являясь ее типом, сохраняет за ней пространство для проявления индивидуального разнообразия, так и процесс развития определяется законом формы подъема, вершины и падения. Жизнь не есть умирание, самоупражнение, самоотрицание — в своем развитии она движется от одной возрастной ступени к другой *навстречу* умиранию и смерти. И поскольку стадии созревания не являются в развитии простым компромиссом между двумя противоположно направленными параллельными друг другу тенденциями жизни, жизнь прирастает к смерти как к своей несомненной разрушительнице и в конце концов падает ее жертвой. И совершенно необоснованной является трагедийность, толкующая этот закон в таком духе, что смерть становится непосредственно сущностным моментом жизни, а умирание оказывается идентичным жизни. В этом случае смерть действительно была бы вполне рационально лишена своего жала и даже в смертный час жизнь как простое самоотрицание торжествовала бы не только над самой собой, но даже и над смыслом своего отрицания. Это снятие снятия возможно только для духа, то есть для человека с его специфической формой жизни.

Смерть хочет умереть, а не быть прожитой. Она приближается к жизни, которая по естественной склонности расположена к смерти *и тем не менее* должна подвергнуться насилию со стороны последней, чтобы умереть. Только это и есть подлинный смысл смерти, что она представляет собой завершенность жизни и *для* жизни; *хоть и отрешенное от самой жизни*, но вместе с тем и понуждаемое жизнью отрицание ее. Эмпирические концепции смерти копают неглубоко. Они доходят до той истины, что смерть в любом случае остается по сути своей чуждой жизни, с ней несовместимой и не допускающей с ней синтеза. Как совершенно слепая сила (вполне в том духе, в каком она выше полагается в сущности телесного согласно тезису 1) смерть непостижима из жизни и недопустима для нее. Несмотря на это, эмпирическое истолкование данной слепости и трансцендентности смерти является односторонним. Ведь развитие предвосхищает свой конец, находит себе прибежище в бренности и зреет навстречу уничтожению. Смерть становится возможной благодаря развитию. В развитии юность, зрелость и старость оказываются априорными по отношению к жизни. Из самого себя живое может и должно умереть. Оно обладает возможностью естественной смерти.

Только сделать возможным не означает сделать действительным — это также выпадает из поля зрения априористской концепции смерти. Предвосхищается *ничтожность* (*Nichtheit*) жизни, а не ее *небытие* (*Nichtsein*). В формах старения и тленности развитие привносит в жизнь (а не только приближает к жизни) возможность исчезновения. Но жизнь уже не может действи-

тельно исчезнуть исключительно из самой себя. *Потому что действительно исчезнуть, означает: совершить абсолютный переход через границу в качественно иное.* Жизнь же могла бы совершить его — а она и *есть* этот постоянный абсолютный переход границы — только лишь *в качестве* жизни. Этим самым момент угасания отодвигался бы дальше и жизнь продолжалась бы. Свою собственную трансценденцию жизнь приготавливает в таком модусе развития, как тленность, но этот ее фактический выход из себя осуществляет только отделенная от жизни абсолютной пропастью власть смерти.

Создает ли жизнь свою смерть? Нет, она только создает условия для наступления смерти в качестве существенного следствия развития. В силу этого бывает смерть естественная и смерть неестественная. Если естественная смерть с очевидностью выявляет априорный характер распада, последней стадии старения, то неестественная смерть в то же время свидетельствует о наличии отделенной от жизни, по сути бытийно отделенной от нее, силы, из которой берет свое начало разрушение.

С философской точки зрения мы сталкиваемся здесь с чрезвычайно своеобразным явлением. Сначала мы обнаруживаем, что эмпиристские и априористские концепции смерти в силу их односторонности являются ложными. Эмпиризм не замечает априорный характер возрастных стадий, априоризм же игнорирует существенную чуждость и чистую фактичность акта смерти. В этом, собственно, и заключается действительная сложность проблемы смерти, решение которой могло бы бросить свет и на другие разделы нашего исследования.

Очевидно, что мы состоим в постижении априорной необходимости некоторого простого факта (смерти), не лишая вследствие этого данный факт его фактичности, не релятивизируя смерть и не превращая ее в некое самоупражнение жизни, в простой негатив, контрудар жизни против самой себя. Это был бы типично диалектический поворот, классически разработанный в его общей форме Фихте и Гегелем, которые в равной мере утверждают в своих правах позитивное и негативное, бытие и ничто — и тем самым фактически лишают их присущей им значимости, поскольку эти противоположности оказываются опосредствованными чем-то третьим, — жизнью, «Я», духом.

Фихтевское «Я» *полагает* «не-Я» в конститутивно-сущностном встречном движении. При этом сущее «не-Я», определенное в порядке *hinc et nunc*^{*}, полагается *per hiatus irrationalem*^{**}. Для того, чтобы утвердить абсолютное сущностное своеобразие единичных материальных вещей в их самообоснованности (без этого действие потеряет характер *подлинного* преодоления!), Фихте лишает априорность ее материального существования и качества. Его априоризм остается формальным. Но его *hiatus irrationalis* соотносим только с «Я», противостоящим единичным вещам, с таким «Я», которое само представляет ограничение той абсолютной сферы *чистого* «Я», где равно скрыты и субъективность, и мир.

У Гегеля дело обстоит в определенной мере противоположным образом. Его априоризм полностью насыщен материально. (В этом смысле прав Кронер, говоря об иррационализме Гегеля). Вследствие этого в его системе *hiatus irrationalis*, если хотите, исчезает именно потому, что сам стано-

* Здесь и сейчас (*лат.*).

** Через иррациональное зияние (*лат.*)

вится принципом конституирования всякой определенности. Диалектическое обращение у Гегеля снимает в себе как рациональный момент, предполагающий сущностную импликацию своей оборотной стороны (то, чем вещь не является именно потому, что она такова, как она *есть*), так и иррациональный момент полного сущностного различия. Следствием этого является то, что всегда остается некоторый *медиум* опосредования любой и всякой разнородной реальности, для выражения которого определяющими являются не столько субстанция-субъект, дух, понятие, сколько в целом вся грандиозная основополагающая идея сплошной однородности и возможности подлинного опосредования всех контрастов, противоречий, противоположностей этого мира. Скорее всего для Гегеля негативное, ущерб, боль, разрушение представляются силой, равнозначной всякой позитивности, но Гегель не сомневается в ее мироохраняющем характере и духовной природе. Для него не существуют междумирья, он, в отличие, например, от Лейбница, не признает действительных разрывов, *hiatus irrationales*, не заполняемых никакими мирами.

Остерегаясь делать здесь поспешные заключения, заметим, что многократно затронутая нами в процессе дедукции сущностных свойств жизни «закономерность зазора» представляет особый интерес и с точки зрения общефилософских оснований. Для того, чтобы создать для вещи возможность быть реально включенной в процесс, очертания вещи обретают характер индивидуальных отпечатков идеи; вещь выступает *под знаком* гештальт-идеи, она обретает значение типической формы. Таким образом жизнь создает именно условия для осуществления, для конкретного выражения типа; сам же тип не создается ею. Он обнаруживает себя «по обстоятельствам». Само выражение и выражающая идея-форма остаются абсолютно оторванными друг от друга. Сходная закономерность проявляется и в отношении развивающегося индивидуума к его смерти. *Под знаком* форм или в формах юности, зрелости и старости зреет жизнь навстречу смерти. Они тоже создают возможности для смерти, при том, что в качестве абсолютного антипода жизни она и по смыслу своему и по бытию остается от них отчужденной.

В одном случае — тип, в другом — смерть следует понимать только как необходимые возможности, в строгом смысле слова — как обстоятельства, которые в конститутивно-сущностном порядке исторгает из себя жизнь, чтобы принять в себя тип или смерть. Однако остается непонятным, как может каждый раз исполняться соответствующее веление судьбы, пусть даже мы, подобно диалектическим монистам, опрометчиво пытаемся примирить между собой оба судьбоносных начала: идею-форму, или смерть — с одной стороны, и жизнь — с другой, то есть стремимся расположить их на одном и том же бытийном уровне.

Здесь мы позволим себе замечание, которое требует особого внимания: обычай традиционной философии обращаться к некоторому общему знаменателю, под который надо подводить все бытие (*sic!*) и все обстоятельства (!) не должен побуждать нас к безоглядной вере в реальное существование такого знаменателя. В противном случае неизбежно следующая отсюда предвзятость в выборе фундаментальных категорий подорвет возможность решения проблемы, которая окажется полностью определенной характером этих категорий.

Должна ли названная идея-форма уже «существовать», *прежде чем* она обнаружится, получив свое выражение в живом? В своей зримой форме она является не производимой жизнью, а только воспринимаемой и претерпеваемой ею, отчужденной от нее и независимо существующей для себя и в себе, всегда уже бывшей и сушей в любом будущем. Бытие идей — по меньшей мере проблематично, чтобы закрывать нам путь к обсуждению возможности связи между идеей-формой как всегда для себя сушей и физической вещью. Нам может быть доступным только модус, в котором осуществляется взаимодействие идеи и тела, поскольку существенным условием его является целесообразный характер идеи-формы по отношению к жизненному процессу, обладающему свойством развития. Однако — здесь можно вспомнить платоновскую концепцию мимесиса и кантовское учение о схематизме — для нас останется непонятным сам характер взаимодействия между идеей и телом.

То же самое можно сказать и об отношении смерти к живой вещи. И здесь нам доступен модус, в котором она наступает. И в этом случае наступление смерти может быть понято как вступление в действие силы, не производной от жизни, отчужденной от нее, воспринимаемой и претерпеваемой ею. В своей зримой форме смерть обнаруживается как истинное бытие, как взаимодействие с абсолютно иным *per hiatus**. Но оправдано ли поэтому приписывать смерти некоторое бытие, независимое от умирающей жизни? Настаивать же на взаимодействии, подобном тому, какое складывается между типом и телом, можно только в той мере, в какой этого требует реальный феномен умирания.

Бытие смерти, ее для-себя-бытие, бытие, предшествующее умиранию, следующее за ним и внешнее ему не может быть предметом обсуждения — смерть представляет собой всего лишь уничтожение жизни, пусть даже мифические предания в их подлинном ощущении трансцендентного жизни характера смерти и рисуют последнюю в образе ангела с мечом или скелета с косой в руке. Здесь вновь остается открытым вопрос, который выше затухал его специфическими формулировками: как нечто, трансцендентное жизни, может воздействовать на нее, не обладая в том или ином смысле некоторой реальностью еще и вне этого воздействия? Как возможно взаимодействие с абсолютно иным, если оно является не *взаимодействием*, а *взаимобособлением*, зазором, несоприкасаемостью двух величин, из которых только одна, живая вещь, действительно *есть*, другая же (идея-форма, смерть) не «есть»? Так, чтобы уже нельзя было больше говорить о разобщенности *двух* величин, которые все-таки реально соотнесены между собой *per hiatus*.

Смерть и жизнь как абсолютные противоположности в акте умирания соотносятся между собой без опосредования. Как мы видели, умирание *не* является опосредованием, а полностью принадлежит к жизни. Если же живое трансцендирует вовне себя, то оно *живет* и результатом этого становится усиление жизни. Ergo смерть может наступить только как вторгающаяся «извне» сила и завершить акт умирания. В этой своей действительности и для нее смерть предстает как некое самостоятельное бытие, то есть существует для себя независимым образом и вступает в действие, когда жизнь

* Через зияние (*лат.*).

созревает для этого. Но можно ли на этом основании полагать, что смерть как обнаруживающееся лишь в разрушении бытие обладает кроме того еще и свойственным только ей статусом, независимо от умирания?

Все, кто склоняются к такому выводу, показывают непонимание связи указанного взаимодействия, осуществляемого посредством обособления субъектов этого взаимодействия — (*per hiatus irrationalem*), — с законом границы. И все-таки при этом $\chi\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ * между гештальт-типом и живым предметом, смертью и живым выводится не из сущности жизни, а, согласно нашему положению, из *лежащего в ее основании* отношения тела к его границе. Поскольку (согласно схеме II) телу принадлежит граница, его касается и так называемая «резкость ограничения», благодаря которой тело обособлено от своего окружения и автономно по отношению к нему. Разумеется, его следует понимать прежде всего в исключительно пространственном смысле. Однако отсюда неизбежно следует и то, что в той мере, в какой отношение границы оказывается конституирующим для конкретных жизненных явлений, обособленность живого тела должна равным образом утрачивать свой узко пространственный смысл и обретать смысл, всякий раз соответствующий конкретному жизненному явлению.

Обособление, однако, является по своей сути обособлением *от чего-то* и тем самым конституирует некую даль, которая не остается неопределенной, но должна быть всегда чем-то конкретным. Именно на фоне этой конкретности и утверждает живое тело свою обособленность или резкость своего ограничения. Если же мы абстрагируем этот конкретный фон обособления из контекста его связи с одушевленным (учитывая характер указанного зияния, это все же представляется при обособлении возможным), мы исказим его смысл и попадем в полностью абсурдную ситуацию^{5 6}.

Юность, зрелость и старость представляют собой судьбоносные формы жизни, поскольку они существенны для процесса развития. Судьбоносные формы существуют не как формы *известного* сущего, а как формы *для* этого сущего; бытие выступает в них и претерпевает их. Третьей разновидностью необходимости наряду с закономерно-чтойной (*wasgesetzhliche*) (сущностной) и закономерно-событийной (*vorgangsgesetzhliche*) (последовательной) выступает судьба. Первая разновидность определяет характер всякого нечего; вторая — специфику протекающих во времени процессов. Соответственно третьей разновидности определяется только живое.

6. Системный характер живой единичной вещи

Если, как мы видим, одушевленность некоторого тела основана на том, что оно относится к своим собственным границам согласно формуле $T \leftarrow T \rightarrow C$, то есть включает в себя эти границы, то оно вовлекает момент пограничности также и в область бытия, — он находит свое выражение в противопоставлении ограниченного тела охватывающей его сфере. Мы уже отмечали выше, что граница полагает противоречивое отношение между разделенными и одновременно объединенными ею величинами. Соответственно, тело, включающее в себя свою границу, находится за пределами себя и пребывает внутри себя. Чтобы

* Отличие (греч.).

удовлетворять этим требованиям, тело, включающее в себя границу, должно обладать способностью дистанцироваться от самого себя. Оно получает это свойство в становлении. Оно не пребывает без движения, но находится в переходе. Однако, будучи чистым переходом, тело отрешилось бы от своего изолированного, ограниченного существования и претворилось бы в чистый поток. Но это противоречило бы фиксирующему принципу границы. В искомом синтезе перехода и неподвижности, продолженного движения и остановки становление получает определенный характер “становления чем-то”, процесса. Мы напомним здесь об основных пройденных стадиях нашего исследования.

Сушая граница называется становлением. Посредством установления противоположных векторов становление необходимым образом обретает двойное измерение — становление вовне и вовнутрь тела. Благодаря такому обособлению от самого себя тело в своем ограничении оказывается *положенным* в себе и вне себя; оно находится снаружи себя и внутри себя. Определенное подобным образом, тело обладает *позициональным характером* и как включенное в процесс, развивающееся тело, оно сохраняет за собой этот характер позициональности вплоть до самой смерти.

Поэтому в отличие от таких определенностей тела, как переход — становление — процесс — развитие, динамически реализующих двойственность границы, позициональность требует также и статической по своему смыслу реализации. Правда, более точная спецификация динамического осуществления возможна, только преломляясь через определенный границей, сущностно значимый статический момент. Так же как, наоборот, более точная спецификация актуализированных статических сущностно значимых свойств требует преломления ее через определенную границей динамику. Но в обоих случаях речь идет все же только о способах осуществления границы *как* промежутка, о реализации обращенного к телу «требования»: оставаться тем, что оно есть, *и* переходить в то, что оно не есть и что оно есть.

В настоящий момент наша задача заключается в том, чтобы способствовать приданию безусловной формы выражения, то есть независимой от динамических форм реализации и не преломляющейся через них, той функции границы, которая состоит в противопоставлении ограниченного тела охватывающей его сфере. Очевидно, что к сущности границы принадлежит способность полностью исполнять свою функцию также и в *одном* направлении: быть в той же мере закрытым по отношению к «внешнему», в какой и открытым ему, то есть выводить себя вовне (так же и допускать внешнее в себя). Сущность границы достигается не только с позиций нейтрального, находящегося вне ее наблюдателя, который словно одним взором охватывает сопряженные друг с другом сферы. Даже если граница выполняет свою двойственную функцию единственно только по отношению к области, ограниченной ею, она все-таки остается для нее границей. Предел в противоположность этому представляет собой препятствие, выполняющее по отношению к ограниченной им области *только* функцию замыкания.

In abstracto каждый предел может рассматриваться как граница, поскольку он находится в континууме возможного дальнейшего продвижения. In concreto, в противоположность этому, различие между ними нередко бросается в глаза. Существенным для границы, рассматриваемой с точки зрения, находящейся *внутри* границы, является единство в ней замыкания и размыкания; для взгляда же наблюдателя, расположенного *по ту сторону* грани-

цы, — это единство неподвижности и перехода (из одной области в другую). С обеих точек зрения открывается одно и то же положение вещей. Неверно, что для того, чтобы определить нечто в качестве границы, необходимо выйти за ее пределы. Если же сущность границы (в онтическом аспекте) раскрывается с точки зрения, включенной в эту границу и лежащей «в ее пределах»; если, далее, функции границы полностью исполняются при исключительном обращении к ограниченной ею области, то этот момент также должен найти свое выражение при реализации живой вещи сущности ограничения.

При таком подходе статические сущностные характеристики позиционности раскрываются в их чистоте. И только в этом случае нам станет понятным и постижимым во всем его значении требование, обращенное к телу: оставаться тем, что оно есть, в противовес вечным превращениям прочно утверждаться в себе и вопреки сплошным изменениям сохранять однозначность первоначально заданного бытийного склада. Ведь к существу границы наряду с моментом взаимосвязи противоположностей принадлежит и момент их разъединения. По своему смыслу ограниченное границей удерживается не на границе, а на *пороге* границы. И только в этом полном преткновении исполняется функция замыкания, которую никак не следует соподчинять функции размыкания, или перехода. Иначе не было бы оснований для данного нами выше детального определения абсолютной смены векторов при переходе границы. В самом деле, в каком смысле нужно было бы понимать «скачкообразный» характер изменения векторов направленности вопреки непрерывным переходам в сущности границы, если не принимать во внимание столь же существенный момент замыкания, который и превращает одну область в *замкнутую*, а другую — в *разомкнутую*. Относительность точек зрения, которая позволяет рассматривать в качестве замкнутых в себе как одну, так и другую из двух сопряженных областей, не снимает в себе абсолютности их противоположности, но только подтверждает ее.

Ограничение представляет собой упразднение, завершение, остановку ограниченного тела на пороге его границы. Эти выражения теряют свою остроту при обращении к неорганическому телу, но их смысл сам по себе остается очевидным: живому достает его тела *вплоть до* той или иной точки его протяжения, до его границы. Если тело включает в себя свою границу, — мы полагаем, что это имеет место в случае органического тела, — оно все же должно останавливаться на ее пороге, то есть, оно «не совсем» доходит до нее, хотя предполагается, что граница принадлежит ему. Таким образом, тело уже останавливается перед тем, чем оно само все еще является. Оно прекращается прежде, чем это фактически соответствовало бы его бытию.

Как можно себе это представить? Для способности воображения эта ситуация абсурдна, но вопреки всему в ней заложено рациональное зерно. Если попытаться ее себе вообразить (конечно, не затрагивая при этом существа дела), то на ум приходит представление о теле, помещенном внутри себя. Если же представить границу в виде кожицы, то она будет окружать это тело, часть существования которого как тела она еще составляет.

В нашем исследовании мы уже встречались с этим «пребыванием внутри себя», «расположением в самом себе». Обсуждение существенных моментов «бытия внутри себя» подтолкнуло нас к необходимости приписать живому телу ту «внутреннюю неустойчивость», которая в качестве начавшегося бытия оправ-

дывает определение фундаментальной характеристики его бытия как положенности (Gesetztheit). Исследование указало на связь этой положенности или поставленности (Geselltheit) живого тела с существенным моментом его инкорпорированности в то окружение, к которому оно отнесено. В соотносительности организма с пространством его окружения, когда оба эти по смыслу противоположных начала соседствуют друг с другом, и состоит характерная черта живого тела, отличающая его от неживого, — его позициональность. Заполняющая пространство вещь находится в каком-то месте, в определенном окружении. Благодаря тому, что живая вещь пребывает в самой себе, она кроме того находится еще и в отношении к местоположению своего бытия, оно «включено в пространство» и тем самым противопоставлено своему окружению. Она обладает свойством пространствообразующего существа, имеющего естественное место. — Далее наше исследование не было продолжено: это позволило нам охарактеризовать существенное свойство «бытия внутри себя» преимущественно только в его смыслоопределяющем воздействии на становление.

Приведенное выше образное представление границы не может, конечно, выразить сущности проблемы. Граница не является дополнительной определенностью некоторого сущего, которая могла бы считаться его частью, поэтому сравнение ее с кожей, какой бы тонкой мы ее ни представляли, остается ложным. Также и все приведенные выше выражения: тело останавливается перед своим завершением, оно не простирается вплоть до той точки, где оно прекращается, — должны быть очищены от наглядных пространственных аналогий и приняты во всей их радикальности. Тогда ситуация будет выглядеть следующим образом: хотя тело и простирается вплоть до своей границы (поскольку граница действительно принадлежит ему), тем не менее оно останавливается *на пороге* границы как таковой и оставляет ее вне себя, то есть как нечто ирреальное. Реализация границы означает тогда ирреальность границы.

В соответствии с лежащим в основании всего исследования тезисом, реализация границы должна быть возможной. Вследствие этого существенно востребованная, сопутствующая ирреализация не может исключить возможности реализации. Поскольку речь идет об *одной* реальности, ее отдельные моменты не могут сделать невозможной ее саму как таковую.

Живое тело исполняет этот сущностный закон, оставаясь в себе или помещаясь в себе, не придавая, естественно, тем самым «себе» независимый от пребывающего в нем статус, больший объем или другие пространственные атрибуты. «Где» и «в чем» представляют собой одну и ту же реальность и таким образом определяют некоторое квазипространственное отношение, которое связывает тело *как целое* с его пространственной определенностью.

Есть только одна возможность обнаружить в теле это «внутри себя бытие»: когда тело стянуто в одну, лежащую в нем центральную точку, не имеющую пространственного местонахождения, утвержденную однако в качестве центра ограниченной области телесного, и тем самым превращающую область телесного в некоторую *систему*. Связи этой системы простираются ко всем составляющим тело элементам (частям) и ко всему телу в целом. Поскольку тело находится (полагается) в себе, эти лежащие в нем связи центра приобретают одновременно особенный характер. В занятой телом области с ним соотносится точка, не имеющая при этом пространственных параметров.

Язык учитывает своеобразие этого закона, говоря: живое тело есть система, обладающая частями, или также: живое существо обладает телом с такими-то и такими-то частями. Способность тела завершаться на пороге принадлежащей ему границы, относиться к ней как реальности вне области своей определенной границей действительности и есть то самое «внутри себя бытие», или «отношение к нему (к телу)», — для обозначения такого рода отношения язык располагает одним лишь словом *обладание*. В таком случае живое тело представляет собой *самость* (Selbst), или бытие, не претворенное без остатка в единство всех своих частей, но также и положенное в той точке единства (принадлежащей всякому единству), которая отделена от единства целого.

«Самость» и «обладание» следует понимать прежде всего вне всяких ассоциаций психологического порядка, в том исключительно структурном смысле, который задан их дедукцией. Самость еще не есть сознающий субъект, обладание еще не есть знание или чувствование. Одно ясно: наше исследование стоит на решающем пороге «происхождения» возможности проявления сознания вообще. И если для сторонников концепции двух миров картезианского толка и субъективных идеалистов сама постановка проблемы появления сознания из бытия представляет собой свидетельство ребяческого самомнения и переоценки доступных нам средств познания, а также просто представляется глубочайшим симптомом полного непонимания природы нашего знания, то в настоящее время подобного рода возражения не могут уже заставить наше исследование сойти с намеченного пути. Единая форма перехода из протяженного бытия во внутреннее бытие, из мира бытия в мир обладания существует для человека не только в моменты его философской настроенности и ухода в себя, но также и везде, где он сталкивается с жизнью. Мир открывается изнутри и снаружи также и обращенному вовне глазу, и хватающей руке. Все дело в том, что есть всеобщие законы конституирования, открывающие во внешнем внутреннее.

Единство в многообразии частей обнаруживается в двух аспектах: как растворение в многообразии частей и как стягивающаяся из всех частей сосредоточенность в центральной точке связи — абсолютно круговой, возвращающийся в себя процесс взаимоотражения двух противоположных, принадлежащих друг к другу полюсов. Там, где имеется подобное единство многообразных частей, можно говорить о гештальтном характере целого. Только это целое не обладает *собственным* месторасположением *относительно* своих частей. Оно находится «в» них как равнодействующая эффектов всех этих частей. Части есть целое, и именно потому оно не складывается из них часть за частью. Его сверхсуммативность совпадает с уже подробно рассмотренной нами гештальтностью.

Но живое тело представляет собой целое в смысле, уже не совпадающем с его гештальтными свойствами, поскольку центральный узел указанной связи (во всех прочих формах единства, или в гештальтах, он выступает просто как *условие* единства в многообразии) проявляется самостоятельно *наряду* с многообразным единством. Тело — системное целое. Это «удвоение» синтетического центра оказывается только выражением в-себе-положенности живого тела — ведь субстанциально замкнутое и связанное в своем ядре физическое тело нуждается в еще одном, «еще глубже лежащем» ядре, для того чтобы быть положенным в самом себе. На этом удвоении основана непов-

торимая системная целостность организма, которая особенно отчетливо проявляется в феномене регуляции.

Ею гарантирована самостоятельность вещи как целого относительно ее частей — та самостоятельность, которая опять-таки по сути своей избегает пространственно-временных представлений. Ибо эта избыточность бытия-в-себе, делающая тело самостью, субъектом обладания или системой, характеризуется скорее не пространственной определенностью (*räumlicher Art*), а пространственностью (*raumhafter Art*).

7. Саморегуляция живой единичной вещи и гармоническая эквипотенциальность частей

Телесные вещи проявляются в двух аспектах: некоторого внутреннего, никогда не становящегося внешним — субстанциального ядра, и некоторого внешнего, никогда не становящегося внутренним, — оболочки вещи, заключающей в себе множество сторон как носителей свойств. В явлении эта двuasпектность является конститутивной *для* их бытия. Если же мы проанализируем какую-либо физическую вещь, то обнаружим, естественно, конституируемое, но не саму конституцию. Мы представляем себе вещь только как равнодействующую эффектов разных его составляющих, или частей, которые в единстве эффекта вызывают сверхсуммативный образ целого. Эта совокупность грамматически может быть обозначена как то, что «обладает» теми или иными свойствами, хотя различающиеся на ней и в ней элементы в единстве эффекта и *суть* эта совокупность как таковая. Здесь *имеется* не реальный субъект, обладающий свойствами, но только единство эффекта и составляющие эффекта, различение которых создает чистую видимость их автономности.

Тем не менее гештальтная совокупность проявляется как реальный субъект свойств всякий раз, когда в вещи обнаруживается свойство нести в себе ядро и раскрываться во множестве сторон. Здесь наглядно выступает массивность вещи. Если мы не допускаем, что это ускользающее при попытке его изобразить и действительно превращающееся в ничто явление может быть чистой видимостью, у нас не остается иной возможности для подтверждения этого, кроме уже реализованной в нашем исследовании, — лишить данное явление значимости дополнительной бытийной определенности и видеть в нем только зримое качество, в котором воспринимается физическое многообразие вещи. Вещь обнаруживается в двuasпектности своего субстанциального ядра (реального субъекта) и множества сторон как носителей свойств.

В соответствии с изначальным тезисом живые вещи выделяются среди вещей как таковых тем, что двuasпектность, в феноменальном смысле необходимо присущая им как вещам, кроме того выступает в них и как дополнительная определенность их бытия. Живые вещи могут иметь цвет, быть твердыми, упругими, тяжелыми, длинными — все эти качества могут быть у них, как и у других вещей, и иными — и при этом оставаться в сущности двuasпектными, то есть они *обладают* реальными свойствами, поскольку их бытие таково, что оно способно чем-то обладать: в них действительно есть ядро, являющееся по своему смыслу реальным субъектом, «обладающим» свойствами. Живые вещи не только

могут рассматриваться в аспекте наличия у них ядра, являться «из ядра», но обладают «ядерностью», оказываются ядросодержащими. И поскольку имеется ядро, у него есть вещь со всеми ее сторонами в их единстве эффекта, у него есть и гештальт с его свойствами.

Так что же это означает? Открывается ли ядро в некотором пространстве? Очевидно, нет, иначе оно само превратилось бы в некоторое свойство заключенного в нем, принадлежащего ему бытия. Оно по сути своей не может занимать такое положение, потому что характер его сущности состоит в том, чтобы быть субъектом обладания. Тогда оно нигде не находится. Естественно, тем самым мы утверждаем также и то, что оно не существует когда-то, так как его бытие во времени может быть удостоверено лишь часами, а последнее может иметь место исключительно только в измеренном пространстве.

Если, как было показано, функции ядра существенно связаны с ограничением тела, поскольку оно должно совпадать с самой границей, вопрос о его расположении не может быть отклонен. Оно развивает свои функции только как *середина* (как бы мы ее ни называли — воображаемая, идеальная или обычная) пространства, занимаемого телом в пределах его границ. Но поскольку относительно некоторой пространственной области ее середина равным образом понимается только как фиксируемое место в пространстве, становящееся кроме того — поскольку ядро должно *быть* — составной частью этой области, реальной, а вовсе не воображаемой или идеальной, точно определенной точкой принадлежащего ему тела, то функция середины представляется действительной еще и в ином смысле.

Середина сводит воедино все составляющие некоторого пространства, она является транзитной точкой всех связей, устанавливающих единство его элементов. Каждый элемент, также как и складывающееся из единства эффекта «целое», оказывается поэтому в равной мере связанным с серединой. В этом смысле степень удаления элементов-частей от середины уже роли не играет. Если середина является ядром, то есть выполняет некоторую функцию в физическом теле и по отношению к нему, то эта функция должна проявляться 1. как пространственно не удостоверяемая, хотя и не исключаящая связи с пространственной вещью, то есть как «ориентированная на пространство», 2. как функция, равно актуальная для всех элементов (частей, факторов) пространственной вещи, иными словами, в равной мере все их воедино связующая и обеспечивающая единство как таковое.

Пространственная реальность может быть ориентированной на пространство только в том случае, когда она *раскрывается*, поскольку раскрытие является единственным модусом, согласно которому непространственная вещь тем не менее существует как экстенсивное многообразие. Внепространственность и пространственная определенность не могут сосуществовать в идеальной одновременности. Они осуществляются вместе только в форме перехода из непространственного многообразия в пространственное, при условии, что реальность, рассматриваемая как первоначально непространственная, должна обладать статусом действительной возможности. *Несуществование** *середины* (реального ядра, субъекта обладания) является, таким образом, реальным единственно как действительная возможность тела или *его способ-*

* В оригинале — *Inexistenz* — слово, имеющее двойное значение и существования и несуществования.

ность (потенция). Все элементы тела в равной мере связаны воедино и утверждены этой способностью как некое единство. Поскольку способность обеспечивает указанное единство *относительно* элементов, складывающихся в единство эффекта, она *представляет* это единство в каждом из связанных им элементов. Поскольку в каждом элементе живой пространственной вещи и одновременно относительно каждого из них единство представлено как способность, все элементы являются эквипотенциальными и в совокупности образуют *гармоническую эквипотенциальную систему*.

Известно, что Дриш пришел к этому понятию, отталкиваясь от феноменов регуляции, прежде всего феноменов восстановления, значение которого для точной биологии он доказал своими экспериментами и глубоким анализом. Оказалось, что наряду с процессами регенерации в поврежденных тканях и органах следует принять во внимание собственно процессы восстановления целых органов и организмов. Именно они создали наибольшие трудности для механистической теории развития. В своем анализе гармонической эквипотенциальной системы Дриш продвинулся настолько далеко, что после него давать этим феноменам механистическое толкование казалось невозможным. Мы не сможем обнаружить в зародыше или на других ранних стадиях развития (а при определенных обстоятельствах, даже и на более поздних стадиях, как в случае с асцидией) какую-либо данную структуру, которая при каких угодно повреждениях каждый раз дополняла бы фрагмент до целого. Это обстоятельство преимущественно и послужило Дришу основанием для фундаментальной идеи его первого доказательства автономного характера события жизни и существования того интенсивного фактора, которому он дал название энтелихи.

Наше исследование на основе синтетического метода подтверждает результаты анализа феноменов восстановления у Дриша в той мере, в какой они носят аналитический характер. Оно в то же время только показывает (это делает и витализм, правда, не по форме, а по смыслу своих понятий), что потенциальность элементов и их находящихся на разных ступенях многообразия соединений (клеток, тканей, органов) с присущим им качеством потенциальности принадлежит к созерцаемому, но не представляемому бытийному слою тела.

Феномен восстановления устанавливается опытно, экспериментально. Тем не менее его восприятие, или, другими словами, его манифестация как открывающегося в пространство фактора, как свидетельства определенной способности, пусть и побуждается опытом, но не вызывается им. Оно имеет онтическое основание и совершенно оправдано в сфере созерцания, но научную биологию ни к чему не обязывает. То, что в гармонической эквипотенциальности частей организма предстает как чисто фактическая данность, как феномен, не может вследствие этого принципиально воспрепятствовать развитию его точного физического анализа. Она устанавливает границу не в пространстве измеряющего наблюдения, а *через* него: границу, отделяющую пространство бытийных структур (Wasstrukturen) и явлений жизненности, постижимых исключительно в их качественных характеристиках и сущностно значимых взаимосвязях⁵⁷.

Если же рассматривать противоположность витализма и механицизма скорее с содержательной, нежели с методической точки зрения, то она сведется (это становится ясным именно при интерпретации процессов саморегуляции) к противоположности утверждения и отрицания некоторого «внешнего» фактора, привносимого в телесную вещь как систему. Современное, прошедшее выучку у естествознания, мышление со всей решительностью восстает против этого нематериального адинамического формального начала. Оно видит в его принятии возврат к тому, опять-таки превратно истолкованному, способу мышления, который хочет постичь природу посредством скрытых качеств, активных идей, целевых причин, потенций, животных духов, первопринципов, вместо того чтобы толковать ее по масштабам измерения, наблюдения и исчисления, единственно в соответствии с представлением о ней как об удостоверяемой связи явлений. Ученые-естествоиспытатели не могут согласиться с принятием «энтелехии» для *восполнения* принципиально эмпирически обоснованного понимания явлений жизни, которое якобы сталкивается в этом случае с непреодолимыми препятствиями. В самом их рабочем пространстве как раз и не существует таких абсолютных препятствий, которые не совпадали бы с границами их оперативных возможностей.

С феноменом саморегуляции дело обстоит по-другому. Мы еще не в состоянии найти ему правильное объяснение. Однако понимание его как манифестации способности доступно не эмпирическому анализу, а только категориальному, если угодно, онтологическому анализу, в котором открывается слой бытия, соответствующий зримой чтойности (Washeit) «жизни» и «жизненности».

Можно сказать, варьируя удачное выражение Гуссерля, что сколь сомнительно представлять себе начало философии математики «в пределах» абелевых функций, столь же мало оснований начинать философию органического, оставаясь в пределах феноменов регуляции. Это значит, что обращение к энтелехии в качестве понятия, объясняющего эмпирические факты в соответствии с практикуемым Дришем остаточным методом, представляет собой ту сторону витализма, против которой с полным правом восстают эмпирики. Автономия витального реализуема в некоторой ограниченной сфере. Она недоступна для точного анализа, поскольку лежит вне его целеполагания. Правда, законы этой сферы становятся нам доступны прежде всего посредством феноменов саморегуляции, так что они в наибольшей мере могут побудить к обращению к философии органического. Но это обращение не должно принимать характер остаточного мероприятия, призванного вновь активизировать застопорившийся процесс эмпирического истолкования. Жизнь автономна только в особом слое феноменальности, в котором, как и во всей природе, обнаруживаются нередуцируемые структуры чтойности.

Наряду с феноменами восстановления к области регуляции принадлежат и феномены адаптации. Поскольку они с необходимостью следуют из принципа регуляции, они не требуют в этих рамках специального рассмотрения. Тем не менее в них выступает еще один сущностный закон, который находит свое обоснование лишь в связи с включением организма в окружающий его мир. Приспособление есть не только перестройка организма в нем самом, но и обусловленная внешним миром регуляция.

8. Организованность живой единичной вещи. Двойной смысл органов

Гармоническая эквипотенциальность частей организма имеет своей предпосылкой, наряду с нераздельным и неуничтожимым всеприсутствием единства как такового в каждой из обусловленных им частей, также и качественную дифференциацию организма. О действительной гармонии всех составляющих некоторого многообразия можно говорить не раньше, чем мы обнаружим в этом многообразии и качественные различия.

Фундаментальные качественные различия в одноклеточных организмах проявляются уже в их различно устроенных и обладающих специфическими функциями элементарных составляющих — плазме, ядре, кнутах, ресничках, мембране и т.д., которые можно рассматривать как органы (органеллы) одноклеточных. В многоклеточных к этим внутриклеточным отличиям присоединяется и характерное различие в иерархии клеточных соединений, организованных в специфические единства, — тканей и органов. В отличие от неорганических целостностей, гештальтов, всякая частная форма в этом случае есть не просто форма целого, а форма части.

Далеко не бесспорное уточнение. Хотя достаточно единодушно признано, что даже примитивные организмы обнаруживают такую высокую степень дифференциации, какая никогда не встречается в неорганическом мире, тем не менее механицисты отказываются признавать существенное различие форм дифференциации в неорганических и органических телах и стремятся представить живые организмы всего лишь как структуры более высокой степени многообразия.

С физической точки зрения им нет решающих возражений. Только она совершенно не отвечает всему смыслу проблемы. Относительная самостоятельность составляющих организм частей обретает свой первоначальный смысл только тогда, когда они рассматриваются как *органы*, то есть как *не* непосредственные части целого или как вспомогательные *средства* для реализации единства. Тогда различие между непосредственным и опосредованным способом образования единства не может быть представлено и оказывается недоступным физическим методам. Не всеми своими органами живое тело дорожит в равной мере, но степень необходимости для тела его органа ничего общего с названным различием не имеет. Характерным здесь является то, что вопрос о нужности или ненужности того или иного органа может обсуждаться как проблема фактического порядка, в то же время функция органов как образующих единство сама по себе совершенно от этого не зависит. Как раз то, что для каждого организма существуют абсолютно жизненно важные органы, такие как, например, сердце или некоторые разделы центральной нервной системы, от которых, по-видимому, зависит жизнь, представляется относительно нераздельного единства целого чем-то необычным и с учетом инструментального характера этих спорных органов не есть нечто само по себе необходимое.

В чистом гештальте совершенно немыслимо наличие органов, даже при условии, что различаемые в нем части могут складываться в относительно самостоятельные единства. Ведь каждая из этих частей только не-

посредственным образом участвует в образовании гештальта, даже если она сохраняет свою самостоятельность не как часть суммы и поэтому ее вклад во всеобщую (суммативную) связь остается очевидным и доступным восприятию на фоне ее частного обособленного существования. Органы же, напротив, хоть и непосредственно участвуют в создании гештальта, как это вообще свойственно любой части единства эффекта, а, следовательно, остаются относительно независимы от него, как и он от них, тем не менее они *кроме того отнесены к единству* или опосредованно принадлежат к нему. Органы не только складываются в организм, подобно тому, как этажи, лестницы, комнаты, фасад, крыша, фундамент составляют дом (который сам по себе больше, чем сумма его частей), они кроме того соотносены с ним как с единством, опосредуют его единство в нем самом и конституируют именно то целое, от которого они отделимы как «части» и без которых оно «в сущности» может обойтись. Поэтому не лишена смысла идея, согласно которой у организма можно полностью удалить все органы и при этом допускать, что он все же сам по себе как-то продолжает жить. Владелец органов представляется выходящим за границы фактически возможного как независимо существующий сам для себя — настолько удивительна его действительная независимость от многих принадлежащих ему органов

Понятие органа, иными словами, тот смысл который с ним связан, априорно необходим для живой вещи. Если мы говорим о многоступенчатой организации, то не только в смысле внешнего строения, морфологии. Даже в одноклеточных организмах можно выделить части, которые в своем значении в качестве форм целого не тождественны своему значению в качестве форм частей. Напротив, во всех многоклеточных дифференциация тела на независимые от него, но тем не менее необходимые ему органы или на складывающиеся в органы однородные клеточные соединения, проявляется в форме многоступенчатой организации, где каждая более высокая ступень включает в себя более низкие.

Каждая физическая вещь позиционального характера пребывает в самой себе, или, другими словами, ее единство не только функционально реализуется во всех ее частях и вместе с ними, но и — пусть даже потенциально — выступает как единство (середина, ядро) в каждой части. Тогда живое тело только потенциально является репрезентацией самого себя и потому в качестве единства всех своих моментов нераздельно присутствует в каждом отдельном моменте. На основе этого представления самого себя в самом себе обеспечивается гармоническая, «взаимоучитываемая» равномошность всех составляющих живого тела.

Эти составляющие *непосредственно строят* тело. *Актуально* оно без них ничего из себя не представляет, то есть оно представляет собой единство эффекта всех составляющих и потому больше, чем их сумма, но не больше, чем их актуальная совокупность. Если же, таким образом, актуально действительное тело как целое совпадает с совокупностью принадлежащих ему и различаемых в нем элементов, то для него уже нет среди них «места», где оно могло бы быть представленным как целое, как единство, как совокупность наряду с составляющими его элементами. Каким же образом создается для потенции это место в актуально существующем теле?

К фактическим составляющим такого представления относятся два — представляемое, объект репрезентации, и представитель, субъект. В нашем случае, поскольку мы имеем перед собой тело, оно и должно реализовать в самом себе это раздвоение, в самом деле быть в своем единстве объектом и субъектом репрезентации. Оно должно обнаруживать в себе свойства, которые не могут быть истолкованы иначе, чем через самопредставление. Наше исследование показало, что прежде всего в целом это раздвоение осуществляется в форме субъекта, «обладающего» физическим телом. То или иное существо обладает листьями, стеблем, корнями или глазами, корпусом, хвостом, внутренностями и т.д. Все это принадлежащее ему (*das Gehabte*) является само по себе его частью — уже не только обуславливающей единство, но и отделимой от целого, вне его находящейся и включаемой в целое.

Отделенным от субъекта обладания является тело, или, другими словами, объект, имеющий части. Образует *вместе с* субъектом обладания одно целое, тело однако вкупе со всеми своими частями само представляет собой обладателя — как «часть» этого целого, данного физического тела, определенного характером самости. В самом теле союз между свойством быть частью целого со способностью быть, с одной стороны, обладающим, а, с другой — обладаемым, может обнаруживаться одним единственным способом: когда тело *расчленяет* свою совокупную целостность на отдельные «органы», которые

1. относительно его целостности являются простыми частями,
2. относительно тела как самости являются его членами, которые принадлежат ему (без которых он может или не может обойтись) и
3. являются теми средствами, которые, *опосредуя* отношение целостности к самой себе, дают возможность представлять тело в его частях. Ведь онтическая форма, категория, согласно которой один и тот же предмет выполняет функцию обладания в своем свойстве быть обладаемым (*Gehabte*), выражает то, что он становится и средством обладания.

Тогда тело представлено в себе самом как во всех своих частях посредством своих органов. Их специализация в соответствии с назначением каждого из них строится принципиально гармонично, с *учетом* единства взаимодействия одного органа с другими, которые сами по себе здесь не представлены, но только «со»присутствуют в контексте единства в отправлении специфических для этого органа функций. Здесь вполне отчетливо обнаруживается отличие истинной цельности от простого гештальтного единства эффекта. Пусть даже единство больше, чем сумма его частей, и способно отделяться от них и быть транспонируемым. Но оно не представлено сверх того и в своих частях. Функциональная и морфологическая дифференциация, напротив, осуществляется с учетом единства взаимосвязи, и таким образом утрата непосредственной или потенциальной репрезентации целого в каждой из его частей восстанавливается в ее актуальном функционировании в качестве специализированного органа, и в этом смысле представляет собой не что иное, как установление репрезентации, как актуальное присутствие целого, хотя и опосредованным образом.

Целое живого тела в своей непосредственности потенциально присутствует в его частях. Такая форма его представительства носит название гармонической эквипотенциальной системы. Тем не менее само целое в опосредованной форме также и актуально присутствует в своих частях. Подоб-

ная форма представительства имеет место в гармонической дивергенции специализированных органов.

Наряду с этим обнаруживается, что представление об эквипотенциальности организма, постепенно уступающей свои позиции реальной специализации органов в ходе нормального развития, считавшееся до сих пор плодом чисто эмпирического знания, является умозрительным построением сущностного порядка, определяющим условия возможности жизни. По мере того, как организм становится старше, иными словами, когда посредством его раскрытия происходит изменение его первоначального бытия благодаря росту многообразия в количественном и качественном отношении, его способность к перестройке, к регуляции уменьшается, но усиливаются фиксированность функций и специализация всех его частей. На этом однозначно основаны и конкретные возрастные изменения, которые выше были обрисованы нами только в их необходимой последовательности в образе кривой развития.

Раскрытие является в самом себе априорно ограниченным. Развертывание приходит к концу, но не потому, что способности живого организма ограничены или же ему не хватает запасов материи и энергии, находящихся в распоряжении тела в процессе его жизни, и наступает истощение, но потому что живому в сущности свойственно реализовать потенциалы, которые в их реализации подпадают под закон представляемого в нем или наличного в нем целого. То, что было потенциальным, становится актуальным и представляет целое в той мере, насколько далеко в своей спецификации зашла его центрированность. Поскольку же целое ограничено, должна быть ограниченной и спецификация. Раскрытие есть отказ от возможностей и одновременно их обретение. Но теряющий и обретающий — уже не одно и то же лицо, их разделяет время: возраст организма.

Если мы приняли за истину, что вещь живет лишь в своих границах, то также истинно и то, что в них она и умирает. В этом достаточно ограниченном смысле оправдан тезис, что жизнь погибает в себе самой.

Живое существо находит в органе свое средство — средство к жизни. В своем теле целое опосредуется в целое. В-себе-положенность органического тела — это действительно *опосредованная непосредственность*: целое актуально присутствует во всех своих частях посредством согласования с целым организма его дивергентно специализированных частей, когда части *служат* целому. Или короче: тело в его действительности во всех фактически достигнутых им фазах является *целью* в самом себе.

Согласно Иксключю, под организацией понимается соединение разнообразных элементов по единому плану для совместных действий. Если подходить к этой дефиниции строго дескриптивно, то в действительности дело обстоит не так, что сначала существует единый план, а затем согласно ему складывается соединение элементов, — в идеальной одновременности соединяются воедино многообразие и единение. Организация есть способ бытия живого тела, которое должно дифференцироваться, и в этой дифференциации и вместе с ней оно *выявляет* ту внутреннюю телеологию, *в соответствии* с которой оно является одновременно и оформленным, и функционирующим. Этот принцип должен удерживать нас от обращения к действию трансцендентных телу идей или к творческой фантазии Бога при объяснении удивительной целесообразности и гармонии, которые откры-

ваются в организмах в их постоянно воспроизводящемся системном и функциональном устройстве. Таким образом, сама по себе организация в той же мере существует для жизни, в какой берет в ней начало.

Действительно, верно (значение этого станет для нас более очевидным в процессе дальнейшего исследования), что вся полнота плана построения не может быть выведена из общих его закономерностей. На пороге осуществления организации обнаруживается момент абсолютной произвольности, существенным следствием которого является иррациональный характер исходных форм организации. Лишившись этой сущностной черты игрового своеволия, жизнь перестала бы быть жизнью. Но было бы бессмысленным делать отсюда вывод, что столь же иррационально должна реализоваться и *плановность* некоторого плана вследствие вмешательства трансцендентной по отношению к жизни, регулирующей силы. Живая физическая вещь в самой себе несет предпосылки упорядочивающего характера, которые начинают игру с самим вступающим в действие игровым началом, поощряя или сдерживая его.

В-себе-положенность живого тела, или удвоение себя в себе, выражают, в противоположность непосредственному существованию неодушевленного тела, *сквозь него проходящее* бытие. Тело само опосредует свое наличное бытие. Эта опосредованность тем не менее должна составлять фундаментальное свойство некоторого действительного бытия, то есть сказываться в нем. Таким образом, тело должно быть отнесенным к себе и одновременно само быть этой отнесенностью.

Это сущностное требование выполняется в расчлененности тела на отдельные органы, совокупной целостностью которых оно является и с которыми оно, со всеми и каждым в отдельности, опять-таки соотносится, — в этом соотношении, или *сквозь него проходящем* бытии, тело и проживает свое действительное существование. Оно само есть все свои органы и оно обладает всеми своими органами, и таким образом в них соединяются воедино разнообразные элементы для совместного действия по единому плану. Организм как целое не только логически, но и онтологически способен на указанное двойное обособление от себя как физического тела; он в самом деле конституируется в этом обособлении и посредством этого обособления, выражаемого словами «для» и «по». Живое тело является целостностью или автономной системой только как единство цели и средств.

Важное значение имеет при этом сущностно обусловленное превращение частей тела в самостоятельные органы, то есть средства жизни. Наверное, нетрудно увидеть в физической плоти живого существа чистое пространство проявления бытия ключом жизни. Но часто забывают, что в него включены две противоположно направленные тенденции, которые коренятся в фундаментальной закономерности самой жизни. Организация, централизованная или децентрализованная, перерастает через пределы жизни, которая только в ней и становится физической жизнью. В своем сквозном бытии живое тело «теряет» свою нераздельную централизованность (которой оно во всяком случае «могло» обладать не в реальности, но в абстракции) — тело является ею только посредством органов, без которых оно не способно на «большую», чем есть в нем, жизнь.

9. Соотнесенность со временем живого бытия

Схватывает ли язык что-либо существенное в реальности, обозначая словами «соединение воедино разнообразных элементов *для* совместного действия *по* единому плану» то своеобразное обособление одушевленного существа от его органов, которое обнаруживается в двойном обособлении тела от него самого (и тем самым в двунаправленном опосредовании — от целого к органам и от органов — к целому)? И не вступает ли тогда разделение двух предлогов в противоречие со взглядом, что оба они пытаются с разных сторон высветить один и тот же смысл? И нельзя ли пойти еще дальше и утверждать, что отнесенность первого предлога к *будущему*, а второго — к *прошлому* обладает не только грамматическим смыслом?

В этом случае ошибка, заключающаяся в том, что единство плана строения организма основывают на целевых идеях, предзаданных и привнесенных в живое существо извне, если бы и не стала простительной, то, по крайней мере, была бы более понятной. Таким образом, необходимо ответить на вопрос, не указывает ли затронутое нами различие временных связей общности взаимодействия органов и открывающегося в них плана на особый *статус живого бытия относительно времени*? При ответе на него мы низколько не будем ссылаться на определенности, которые ставили своей целью выразить в позитивном смысле отношения границы живого тела как характеристики вонне-себя-бытия, и тем самым выделяли динамические аспекты сущности органического, а направим свое внимание исключительно на статический смысл границы.

Будучи телом, обладающим существенной особенностью — пребывать в себе, тело в то же время есть некая самость, способная к обладанию. Каким образом это пребывание «ядра» внутри обретает реальность? Таким, что она проявляется как потенция, как способность, как действительная возможность. Бытие, которое может быть определимо только в модусе способности и возможности нельзя называть в обычном смысле завершенным, подлинным бытием. Ведь речь идет не о привносимой возможности, о способности или неспособности независимо от этого уже в себе существующего, но о возможности как качестве самом по себе. Бытие в его качестве чистой возможности представляет собой еще-не-бытие, не-бытие, заключающее в себе предпосылки для перехода в бытие. Небытие или ничто в данном нами определении все же еще далеко от своего радикального выражения: чтобы обладать предпосылками, оно должно само быть чем-то, в любом случае быть (в модусе актуальности). Тем самым его еще-не-бытию грозит стать онтическим противоречием в себе. Но и в качестве чисто субъективной категории и способа рассмотрения оно не сможет выполнить функцию реальной потенции, действительной возможности, и в этом случае также окажется несостоятельным.

Можно было бы далее представить себе взаимное упразднение актуального и потенциального бытия организма и удержать только переход от одного к другому, или становление как модус его существования. Но тем самым живое тело утратило бы всякое настоящее и превратилось бы в чистый поток, чья сущность находится в противоречии с сущностью истинного ограничения. В подлинном синтезе определения потенциаль-

ности и актуальности также не могут рассматриваться как рефлексии одного в другом: смысл каждого из них должен сохранять свою полную значимость. Ведь бытие в модусе потенции обладает еще и своим специфическим значением и весом, которые не находят выражения в потенциальности как еще-не-бытии. Возможность как качество следует рассматривать как бытийное качество, *сущую* возможность.

Правда, в эмпирическом словоупотреблении говорится, что живое тело «обладает» потенциями, что оно способно восстанавливать повреждения, ему присущи формотворческие способности, и потому мы как бы вправе видеть в потенции привходящую определенность (актуального) бытия тела. Но, как показывает исследование, такой способ выражения неточен. С полным правом рассматривая тело как целое в качестве субъекта, обладающего своими качествами, и этим признавая его противопоставленность самому себе, он маскирует такое же реальное, и именно как физическое явление, снятие этой соотнесенности, в котором живое тело только и существует действительно как целостная система. Потенции только потому и существуют, что принадлежат живому существу; они же принадлежат живому существу, поскольку составляют наличный состав его реального бытия. Поэтому нам не уйти от необходимости более детального обращения к наделенному жизнью бытию как сущей возможности в его отношении к сущей действительности наличного осязаемого тела.

То, что в действительности налично, в любом случае есть теперь. Того, что может налично присутствовать, во всяком случае еще нет и оно только еще будет (когда изменится его модус). Действительно наличное во всяком случае отличается от еще-не-наличного их различным отношением к модусам времени. Оба они относятся друг к другу как модус настоящего к модусу будущего. Действительная возможность, сущая способность мочь, соответственно, обладает двоякой отнесенностью к модусам настоящего и будущего. Оно означает «еще-не», утвержденное в «теперь». Исполнение отношения к модусу будущего должно быть при этом одного рода с исполнением отношения к модусу настоящего. Тогда оно будет означать в той же мере и «теперь», утвержденное в «еще-не».

Если же мы попытаемся осмыслить эту определенность физической вещи, какой является живое тело, точно так же, как и карандаш на моем столе, и дом, в котором я в настоящий момент сижу, то сразу же станет очевидным, что она еще не затрагивает характера потенции. Ведь и карандаш представляет собой красный предмет, лежащий сейчас на столе, тоже утвержденный в своей «еще-не» взятости в руку. И дом так же представляет собой находящееся в состоянии «еще-не-перестроенности» пространство, своей прохладой защищающее меня от вторгающегося летнего зноя. В чем же тогда различие между зародышем эхины, потенциально являющимся личинкой плутеуса, и трехэтажным домом, потенциально четырехэтажным? В векторах зависимости между модусом «еще-не» и модусом «теперь». Бластула эхины несет личинку плутеуса «уже в себе». Трехэтажный же дом не несет в себе четырехэтажный. Он только *предоставляет*, или имеет возможность, для того, чтобы из него сделали четырехэтажный дом. Отношение его бытия к модусу «еще-

не» не однородно отношению его бытия к модусу «теперь», поскольку первое уже исполнено, а второе еще нет и только должно быть исполнено. Заметим: исполнение отношения к модусу настоящего и модусу будущего независимо от исполнения самих модусов. Сущая возможность, потенция, в силу того, что она есть, еще не становится актуальной действительностью, она только должна ею стать. Но отношение к тому, что она должна «стать», исполнено в том же самом смысле, что и отношение к тому, что она «уже» есть.

Конечно, у карандаша есть возможность быть взятым в руку, быть использованным для письма, быть заточенным. Но эти возможности принадлежат ему все же не в том же самом смысле, что и его бытие красным, сделанным из дерева и т.д. Как предметно-физическое явление карандаш не исчерпывает себя в возможностях обхождения с ним. Сопряженная с ним возможность принадлежит к собственному составу его бытия не как возможность, а именно как действительность, как то или иное его действительное свойство. Карандашом можно писать, то есть по своей форме он подходит к руке, он содержит внутри себя графитовый стержень, оставляющий следы на бумаге и т.д. Когда говорится о потенции как о сущей способности мочь, речь идет не о сопряженной с физической вещью возможности, а о возможности, присущей ей самой. Как возможность она принадлежит к собственному составу бытия вещи и остается таковой. Живое тело в том же самом смысле есть: еще не то, что оно есть теперь.

Если же оно должно исполнить закон, согласно которому оно в той же мере представляет собой пребывающее в «теперь» еще-не-сущее тело, в какой и пребывающее в «еще-не» и при этом существующее сейчас тело, то все зависит от векторов, которые направляют эти определенности. А именно — мы не сумеем дать характеристику потенции, пока не будем в состоянии постигнуть ее как «теперь», *зависимое* от «еще-не». Способность есть разновидность бытия, отношение которого к модусу настоящего зависит от ее отношения к модусу будущего. Как в действительности наличная, эта разновидность бытия имеет форму исполненного отношения к модусу настоящего. В соответствии со специфическим характером ее возможности она выступает в форме исполненного отношения к модусу будущего. Поскольку же модус «теперь» не может быть зависимым от модуса «еще-не», не переворачивая смысла установившегося между ними порядка последовательности, и поскольку, далее, отношения к модусу «теперь» и к модусу «еще-не» в совершенно тождественной форме могут быть приписаны и спорному понятию бытия «в потенции», то есть должны в нем выполняться, то нам не остается ничего другого, как видеть в этой зависимости — не в зависимости модусов друг от друга и отношений от модусов, а во взаимной зависимости форм исполнения отношений, — нечто, характеризующее реальную потенцию.

Время как форма представляет собой единство последовательности, обладающей характером необратимости. И поскольку время есть однозначно направленная необратимая последовательность, оно должно, как принято считать, предписывать сущему в определенное время и вектор его зависимости. Все течет во времени; того, что было вчера, уже нет сегодня. Однако сбывшееся в прошлом непосредственно или опосредованно

определяет сегодняшнее и завтрашнее, оно всякий раз соучаствует в устроении настоящего, обуславливает его. Каким образом то, чего еще нет, может делать зависимым то, что уже есть? Как может нечто зависеть от небытия, от ничто?

Однако эти обиходные возражения не затрагивают остроты вопроса. Речь у нас идет вовсе не об отношении между двумя сущими началами, но о способе бытия, о способности, о потенции как о разновидности бытия. Она характеризуется своим отношением к двум модусам времени, которое должно быть исполнено, коль скоро утверждается необходимость фактической реализации подобной разновидности бытия. Если же, однако, отношение к модусу настоящего исполняется в смысле, *строго тождественном* отношению к модусу будущего; и если, таким образом, как было сформулировано выше, безразлично, является ли тело существующим теперь или еще не существующим, то подобное допущение просто упраздняет физическое существование тела. Его актуальность повсеместно и по существу оспаривается его потенциальностью.

Именно этого мы и должны избежать. Актуальность и потенциальность должны уживаться друг с другом в действительной жизни организма, должны пронизывать друг друга в единстве текучей экзистенции, не упраздняя тем самым друг друга. И снова мысль в своих поисках обращается к тому, что ближе лежит, находя убедительные для себя аналогии в повседневном языке, когда он утверждает, что тело обладает потенциями. Согласно такому представлению, на почве *завершенного актуального бытия* (в модусе «теперь») возникают возможности, *условия*, позволяющие в зависимости от обстоятельств претворять нечто в актуальную действительность. Но воспроизведение этого, отвергнутого нами еще раньше довода, и в данном случае не помогает делу. Ведь задача заключается как раз в правильном понимании бытийной специфики такого рода *условий*, которые по своему бытию принадлежат актуальной реальности, по своей же возможности ей не принадлежат.

Сущая возможность, реальная потенция в любом случае *есть*, то есть пребывает в модусе «теперь». Отношение к модусу «теперь» является исполненным. Возможность означает способность мочь, то есть находится в модусе «еще-не». Равным образом исполняется и отношение к модусу «еще-не». При каких же условиях исполнение отношения к обоим модусам времени конституирует некоторую разновидность бытия, если должны быть исполнены оба эти отношения?

Нельзя утверждать, что возможное бытие просто совпадает с небытием или что оно определяется как тождественное небытию. Возможность есть небытие, которое, как мы выше определили, содержит в себе условия перехода в бытие. Это неточный оборот, поскольку то, что по сути своей бытием не обладает, также не может нести в себе и условия. Возможное бытие обозначает тем самым всего лишь особый вектор движения от небытия к бытию, выраженный в слове «еще-не»: движение из будущего в настоящее. Несущее в себе условия перехода к бытию предвосхищает в своем становлении нечто, обеспечивающее его единство. Возможность охватывает таким образом единство векторов, *противоположное* тому, которое мы обнаруживаем относительно временного вектора *сущего*, направленного от прошлого через настоящее к будущему. В свойстве *бытия* мочь устанавливается в конечном счете не что иное, как отноше-

ние предвосхищения, в котором вектор зависимости направлен от будущего к настоящему.

В таком случае реальная потенция проявляется тогда, когда исполнение отношения к модусу будущего предвосхищает исполнение отношения к модусу настоящего или обуславливает его. Реальное отношение обуславливания строится в том времени, в котором обуславливаемое не может быть предшествующим во времени, иначе порядок зависимости окажется перевернутым. Между самими исполнениями возникает «вне-временное» отношение обуславливания, которое имеет направленность, противоположную последовательности сущего в текучем времени, и приравнивается к обратной связи будущего с настоящим. Это *протерон-оттерон** представляет собой схему *предметной, смысловой* зависимости или *фундирования*.

В своих потенциях бытие живого тела само себя предвосхищает. Реальная потенция есть опосредованное бытие, которое содержит свое фундирование в самом себе — уже не как в нынешнем себе, а как в будущем. Если исполнение отношения к модусу будущего обуславливает исполнение отношения к модусу настоящего, то этим задается реальная возможность: потенциальное бытие определяется условиями такого фундирования в будущем.

Поскольку живое тело положено в себе (пространственно) и в силу своего характера позициональности представляет собой полагающее пространство тело, оно в своем актуальном наличном бытии является потенциальным, предвосхищает само себя. Таким образом, на основании пространственно соотнесенных существенных свойств позициональности может быть в сущности определена и соотносимость живого тела со временем. Тогда в саму позициональность включается и отношение ко времени.

В качестве живого тела организм включен не только в пространство, но также и во время; он, в отличие от всякой вещи, не просто определяем временем, существуя во времени, в то или иное время, или же во все времена, но по самой своей сущности укоренен во времени. В этом мы находим истинное основание той временной укорененности имманентной телеологии, в которой открывается единство членов органического тела как целого и с которой берет начало наше исследование. Члены тела соединяются *для* совместного действия по единому плану именно потому, что тело как целое в своих потенциях непосредственно соотнесено с собой, в своих членах опосредованно присутствует перед собой, предвосхищая само себя. Действительно, целое во всех своих частях является целью для самого себя даже в покое, абстрагированном от времени организме, и предданность плана целого имеет существенное значение для устройства и функционирования его органов-посредников.

Чисто гештальтное единство дано непосредственно со всеми своими частями, но сама его избыточность относительно конъюнктивной связи его частей, выражающая взаимодействие всего со всем, не конституирована как сущая для себя одной. Целостное единство представлено посредством своих частей и в них, но будучи с ними в единстве, оно при этом еще и само соотнесено с ними. Внешнее выражение такого самоопосредования опирается на временные и пространственные свойства позициональности. Его в-себе-бытие про-

* Ранее — позже (после) (*греч.*).

является как организация, предвосхищающее-себя-бытие — как целиком настоящее бытие, как истинная утвержденность, подлинная актуальность. Так преодолевается и последнее затруднение в определении взаимоотношения понятия реальной потенции с актуальностью наличного сейчас тела. Потенция представляет собой всего лишь способ опосредования настоящего сейчас-бытием.

Все вещи находятся во времени, длятся больше или меньше, изменяются и исчезают. Оставленные сами на себя вне всякого целесообразного определения, они переходят по закону связи причины со следствием от одного состояния изменения к другому. Вектор детерминации является и вектором перетекания из прошлого в будущее. Когда мы подчиняем вещи некоторой целесообразности, мы только по видимости изменяем вектор детерминации, поскольку цель соотносит их с будущим, делает их зависимыми от него. В действительности же ничего не изменяется. Целеполагание происходит в определенном времени и воздействует как причина в осуществлении всех последующих шагов в будущее. Только в соответствии с содержанием причины или ее целевым смыслом полагается некоторая предваряющая последующий эффект схема. По характеру причинности, определяющей действительное бытие, сама действующая цель, вопреки своему идеальному смыслу, тоже принадлежит прошлому.

Согласно известному изречению Новалиса, природа представляет собой сплошное прошлое. Но подобный взгляд на природу лишает ее всякой жизни, превращает ее в одну палеонтологию, поле битвы, устланное трупами. Изречение Новалиса подходит только к неодушевленным вещам, находящимся в пространстве и времени, и то не в полной мере. Ведь бытие неживых вещей представляет собой чистый переход от «уже-не» к «еще-не». Они обладают только ограниченным бытием в модусе «теперь». Все удостоверяемое в них преходяще и находится в становлении, и при том столь же мало имеет отношение к «теперь», как к «тогда» и «потом». Неодушевленное бытие растекается во времени, поскольку у него отсутствует положенность в самом себе, сосредоточенность, в которой оно могло бы утвердиться. Акцентуированность на модусах времени для него незначаща и скрыта. Конечно, схема каузальности подводится и под неживое бытие, позволяя выявить его детерминированность прошлым. Характерным образом, однако, все, что опосредовано формой каузальных рядов, трансформируется в обуславливающие связи или в исчисляемое тождество пространства и времени. Для познания вещей в физическом смысле специфический вектор направленности времени роли не играет. Как исключительно измеряемое время оно находит свое выражение в часах. Яркий пример возможности подобной трактовки времени, «в» котором все заключено, дают уравнения теории относительности.

Только для живого бытия время в его модусах приобретает существенное значение, ведь оно конституируется посредством времени, поскольку оно означает бытие, предвосхищающее само себя. Конечно, можно сказать, что каждой вещи для ее движения необходимо время. Это суждение является аналитическим. Однако покоящееся тело во времени не нуждается. Правда, наблюдатель обнаружит, что оно может «достаточно долго» находиться на своем месте, а поскольку его покой рассматривается как состояние неподвижности только относительно других видов движения, то тем самым качественное различие между покоем и движением в когнитивном смысле релятивируется. Напротив, даже

если покоящаяся вещь подчинена как форме пространства, так и форме времени, смысл покоя не имеет отношения ко времени. Иное дело — живая вещь: ее позиционный характер имплицитно подразумевает временную форму в предвосхищении самого бытия, есть время. Как и всякая иная, живая вещь в ее предметности принадлежит к определенному временному месту; в этой своей функции время представляет собой условие предметности и не затрагивает бытия как такового. Живые вещи сверх того выделяются среди других вещей и тем, что они «заклучают» в самом своем бытии отношение ко времени.

Как положенное в себе, органическое тело предвосхищает себя. Оно *есть*, поскольку относится к себе как себя предвосхищающее. Или его бытие обнаруживает в себе фундированность временного порядка, определенное вектором движения «из будущего». Бытие органического как такового по своей сути выражается в этом движении, встречном по отношению к временному потоку, который накатывает на него и протекает за ним.

Но что собственно это может означать, если попытаться избежать обранных сравнений, представляющих бытие в образе устойчивого тела, а время — в образе бегущего потока? Если живое тело обладает этим своеобразным свойством опережения, то для находящегося в «теперь» бытия это значит, соответственно, определенное из будущего или пришедшее бытие. Фактически наличное есть, таким образом, осуществление предданной направленности в будущее и, если не бояться психологических сравнений, определенного ожидания, некоторого стремления. И *не* в том смысле, что это стремление является предшествующим и предзаданным фактически, — при таком допущении будет наличным то, что само должно только фундировать. Антиципация есть модус живого бытия, предвосхищение не чего-то определенного, которое еще только должно прийти, стать, обрести бытие, но предвосхищение самого себя как определенного. (Если мы захотели бы выразить это в очень распространенных сегодня, но относимых преимущественно к структурам сознания, терминах, то можно было бы сказать, что речь идет исключительно об исполнении без действительно забегающей вперед, или соподчиненной, интенции. Наличное в качестве тела бытие, поскольку оно живое, рассматривается в свете исполненной интенциональности).

«Предвосхищение самого себя» и живое бытие означают одно и то же. Тогда живое бытие в той же мере *следует за самим собой* и является исполнением самого себя. Эта существенная черта наделяет живое бытие тем, что не дано неживому, — *настоящим*. В обратном векторе движения, идущем из будущего, живое тело само опережает себя, то есть является для себя целью, *противостоит* своему длящемуся переходу из еще-не в уже-не и тем утверждает в себе. В качестве схемы его экзистенции подходит уже не абстрактное «теперь», лежащее между будущим и прошлым, но только конкретное настоящее, чьим дифференциалом является *мгновение*, единство будущего и прошлого. Потому-то живое тело, следующее за самим собой в обратной связи, и *обладает* прошлым. Оно не просто проходит и теряет то, чем оно было, в том, что оно есть, или, как гора, сохраняет то, чем она была, в качестве того, что она есть, но сохраняет его в своей прошлости (*Gewesenheit*) как составной части своего собственного бытия. Как следующее за собой живое тело представляет собой сплошное прошлое. Поэтому можно говорить, как это делал Херинг, о памяти как об универсальной функции живой материи.

Живое бытие находится в модусе настоящего, поскольку является опережающим само себя (следующим за самим собой) бытием. Его настоящее есть такая актуальность, которая не должна уже мыслиться в непримиримой противоположности к потенциальности, но сама имеет потенциальность своей предпосылкой: как исполненную потенциальность. Это бытие, — опосредованное в себе, (в образе бесконечного кругового движения или неподвижного пламени), означающее постоянный переход от одного модуса времени к другому и единство такого перехода, то есть настоящее.

10. Позициональное единство пространства-времени и естественное место

Если даже прогресс в физике, приложение неевклидовых геометрий к измеряемым в ней объектам и в особенности уравнения теории относительности и сумели пошатнуть веру в абсолютное пространство и абсолютное время, то все же это происходило в постоянном противоречии с живой очевидностью непредвзятого созерцания. «Вверху», «внизу», «спереди», «позади», «слева», «справа» в качестве специфических координатных возможностей все еще удерживают в себе свой смысл, подобно понятиям «раньше» и «позже», «теперь» и «одновременно». Правда, тем самым их смысл полагается относительно созерцающего субъекта, но в самом этом отношении он остается абсолютным. Качество верхнего, качество позднего сами по себе осмысленны только относительно созерцающего, переживающего существа, и при этом их нельзя спутать с качеством нижнего и качеством раннего. Произвольным, то есть зависимым от позиции наблюдателя остается только выбор некоторой направленности, определяющей расположение верха или низа, раннего и позднего. То, что все размерности зависят от местоположения и собственной скорости наблюдателя, а искомые протяженности в пространстве и времени являются функциями от месторасположения и собственного времени измерителя, что измерение реальных процессов в телах не может происходить в формах созерцания, а, как и любое измерение, требует разложения всякой качественной определенности и трансформации ее в количественный континуум, — все это не противоречит структурным законам некоторого переживаемого пространства, некоторого переживаемого времени, и даже больше — несколько их не затрагивает.

«Вверху», «справа», «теперь», «потом» следует понимать как соразмерные переживанию, но вовсе не как сами переживания. То, что они не могут быть выражены в математической форме, еще не превращает их бытие в чистое представление. Возможно, что у существ с симметрично-круговой системой организации, какими являются, например, морские звезды, отсутствует способность различения переднего и заднего плана, а если бы человек обладал головой Януса или, более того, имел бы две передние стороны, то, можно думать, что, не имея необходимости в дополнительной акцентуации переднего и заднего планов, он не отличил бы для себя один от другого. Потому они представляют собой еще и всегда специфически дифференцированные точки ориентации, принадлежащие к континууму различимых и соседствующих друг с другом компонентов переживания. То же самое можно сказать и о времени. Как переживаемая, необратимая, одно-

значная последовательность, оно представляет собой структурную форму бытия, которая в своей, взятой сама по себе, абсолютности, никак не затрагивается тем, что она может быть постигнута только в переживании ее как «времени». Возможность исключения определенных переживаний и указание на характер опосредования, соразмерного переживанию и представленного в этом случае в форме созерцания, столь же мало свидетельствует в пользу бытия или небытия объектов переживания, сколь и их измеримость или неизмеримость.

Если же мы, учитывая это, будем рассматривать неодушевленное физическое тело в его отношении к пространству и времени только как к постижимым в переживании формам бытия, то есть, в его наглядно представимом отношении к «рядом», «сверху», «позади», «теперь», «затем», «тогда» и т.д., то обнаружится существенное безразличие его «определенного» все же в пространстве и времени бытия к занимаемому им месту и к присущей ему длительности. Быть определенным в пространстве и времени в данном случае всегда означает быть определенным относительно других, расположенных в пространстве и во времени вещей. Само же названное нами тело может как угодно сдвигаться относительно пространства и времени. Представлениям такого рода, что тело при высоких скоростях должно претерпевать пространственные деформации или, что его пространство и время должно сокращаться, полностью противоречит обнаруженной нами независимости его бытия от определенности «где» и «когда». И даже в том случае, когда физика, создавая иллюзию преодоления этой формы независимости, доказывает нам, что тело поглощается своим местоположением и «есть» не что иное, как удостоверяемое часами, гальванометром, весами, то в этом случае тело все же проявляет себя безотносительно к месту, которое оно нынче занимает в пространстве и времени как в пустых формах, заполняемых траекториями движения и массой тела.

Живое тело не является в этом смысле равнодушным к пространству и времени: оно растет и стареет. Его расположенность в каком-то пространстве и изменчивость в каком-то времени может, во всяком случае, иметь значение просто относительной определенности, как это свойственно всем телам. Но в то время как последние сливаются со своим, определенным пространственно-временными координатами, расположением (как явления, они независимы от пустого пространства и пустого времени), одушевленные вещи только имеют отношение к месту, занимаемому ими в пространстве и времени. Растущее тело, расширяя свои границы, обладает абсолютной пространственной мерой, а старея — абсолютной временной мерой.

Правда, на основе этих мер невозможно сформулировать единую общезначимую меру сколь угодно широкого круга приложения. Различные формы жизненного времени и жизненного пространства, приводимые к общей для них системе измерения, оказываются совершенно отличными друг от друга и при взаимном сравнении каждая из них находит для себя особое, отличное от всех иных, числовое выражение. Но их абсолютность не имеет к этому никакого отношения. В самом себе имеет органическое тело свою меру, и пространство вместе со временем оказываются ему *соразмерными*. Почему и можно, к примеру, говорить о том, что трехлетняя

крыса по возрасту равна шестидесятилетнему человеку. И неверно будет утверждать (как это делается в популярных изложениях теории относительности), что молодеет организм, движущийся со скоростью света в направлении, противоположном вращению Земли.

Но и кристалл растет и стареет, и чего только мы не встретим в неодушевленной природе, что может в ходе времени уменьшаться в объеме или терять способность к самосохранению, изнашиваться. Ведь говорят же о древних горных формациях, ландшафтах и т.д.; рост и старение носят здесь чисто экстенсивный характер. Они означают постепенные изменения, которые сообщаются первоначально существующему телу под влиянием напластований или внедрения чужеродных материй, и превращают его само в нечто иное. Каждое такое внешнее воздействие обнаруживает преходящий характер этого тела, даже там, где изменение его формы и само его образование вызываются процессами перегруппировки и развития составляющих тело элементов. Те процессы, которые мы обозначаем как рост и старение, в той же мере исходят здесь из самого тела, в какой и составляют его. У нас в этом случае нет оснований, кроме чисто лингвистических, для противопоставления носителя процесса самому процессу.

И только позициональная характеристика тела дает нам право на это. Бытие за пределами себя, бытие внутри себя как конститутивные признаки находящегося «в» своих границах тела делают его сущим внутри пространства и времени. Граница, будучи по существу изначально индифферентной к пространственности и временности — ведь она ограничивает тело в пространстве и во времени, — наделяет тело, которое имеет границу не просто в качестве условия возможности ограничения себя, но как свой реальный конституент, свойствами пространственности и временности.

Наше исследование показало, на чем основана реализация этих свойств: позициональность означает положенность, опосредование в самом себе (начинающе-исходящее бытие, где само различие фаз мыслится аннулированным). Определенное в пространстве и времени тело является таким образом опосредованным в самом себе, то есть пространственная форма и временная форма переходят из положения обуславливающих внешних форм в положение обусловленных «внутренних» бытийных свойств. Как «помещающееся» в самом себе, превосходящее само себя, органическое тело с равной отчетливостью обнаруживает как пространственно-временные черты, так и способность выхода за свои пределы, становления, саморазвития. И можно считать аргументом в пользу единства пространственно-временной укорененности тела то, что исследование каждой из двух основных функций пограничности, одна из которых открывает ряд динамических, другая — статических свойств, могло идти как в направлении перехода от динамического ряда к статическому, так и наоборот.

Органическое тело, в отличие от любого физического тела, является не просто четырехмерным образованием, но по своему существенному свойству позиционально утверждает пространство и время представляет в себе абсолютное единство пространства и времени. Таков смысл восходящего к Аристотелю учения о естественном месте тел, их сущностном месте, о котором можно говорить только применительно к живым вещам.

Организационные формы существования живого. Растение и животное

1. Жизненный круг

Под организацией понимается самоопосредование единства одушевленного тела его частями. Вследствие этого единство есть цельность, отдельная вещь — индивидуум. Целое не только больше суммы своих частей, — как и любой гештальт, являющийся единством эффекта, — но как единое присутствует в каждой части, и как единое превосходит их многообразное единство. Если поэтому система сочлененных элементов образует цельность, то система как таковая является связующим началом многообразия всех элементов и одновременно единством, утверждающимся как единство наряду с этим (и вследствие его существования) многообразным единством. Избежать простого противоречия единства в многообразном с единством вне многообразного можно только тогда, когда оно будет мыслиться как единство, опосредованное многообразием элементов. Поэтому утверждение противоречащих друг другу определений возможно также при этом условии.

Орган репрезентирует целое и составляет часть целого; он опосредует целое к целому или является средством для этого, от которого целое зависит в той мере, в какой оно без такого средства не может быть живым. В органе жизнь создает для себя препятствие, без которого она никак не смогла бы стать жизнью. Необходимое самопреткновение жизни не является при этом для нее принудительным, как если бы ее вольно изливающаяся сущность вследствие неотвратимой привязанности к физическому телу искажалась и претерпевала застой, но, как показывает наше исследование, оно вырастает из самой жизни, из свойственной самой ее природе изначальной пограничности бытия. Препятствием для жизни является орган, поскольку он опосредует непосредственность процесса (вследствие разделения самого процесса). При этом, однако, это препятствие поощряет жизнь, являясь средством жизни — для жизни, служащее ей.

Если мы примем это определение как основополагающее, то есть не станем прибегать ни к каким уловкам эмпирического порядка, в частности, не будем противопоставлять органам соединительные ткани, — последнее никак не проясняет проблему, поскольку орган означает в данном случае относительно ограниченное, функционально и морфологически

специализированное единство одной из частей тела как такового, — то отсюда будет следовать, что организм как единство всех органов представляет собой единство средств для осуществления жизни. Организм является этим единством по отношению к своим органам лишь постольку, поскольку он находит в своих органах средства для реализации единства. Сведенный воедино такими средствами, опираясь на эти средства организм поистине есть средство для реализации самого себя.

Однако, несомненно верным будет все же именно такое представление, согласно которому организм представляет собой цель для самого себя, обладает своими органами и использует их как средство реализации этой цели и в качестве таковых, не будучи просто субстанциально претворен в них, оставаясь их владельцем и пользователем. Ведь закономерность организации живого тела опирается на противопоставление субъекта, владеющего телом вкупе с его органами, самому этому телу. В этом случае субъект как раз оказывается одновременно и собственным объектом, а носитель жизни совпадает с целью жизни. И если при этом выясняется, что носитель жизни, то есть единство организма, будучи противопоставленным в качестве ядра и центра организма многообразию его частей, само является только опосредованным единством, строящимся на обратной связи со своими частями, то тем самым нам открывается характерное свойство его частей быть органами. Но одновременно с этим утрачивается для себя сущее единство организма, его суверенитет *над* своими органами. Так быть не должно. Живое тело не может быть в одном и том же смысле целью и средством самого себя.

Фундаментальный характер сущности организации не всегда принимается к сведению: ее мыслят как некоторое существующее *наряду* с неделимо-целостным процессом жизни устройство, которым «жизнь» и «организм», пользуются в процессе жизни. Или же впадают в другую крайность, отождествляя организм с его устройством, а цельность — с единством частей. Каждое из этих представлений взятое само по себе ложно и может стать истинным только в случае возможного объединения обоих. Указанный синтез осуществим при условии сохранения двузначности органа в полном ее объеме: быть средством для живого тела *и* опосредовать его.

Цельность есть опосредованное единство. Чем же оно опосредовано? Частью, из которых непосредственно складывается единство. Вследствие этого в той или иной цельности единство существует в многообразии частей и вне их («наряду» с ними). Оно является не только условием их соединения, но и существующей для себя серединой, центром их единства, ядром всего прилегающего к нему многообразного. В нем находится точка объединения всех частей, которая в то же время должна существовать и вне их. В свою очередь ее независимость не может заходить так далеко, чтобы расколоть единство целого на единство функции и присутствующее наряду с ним единство ядра. Этого можно избежать, допуская, что части столь же являются единством, сколь и само единство владеет ими. Тогда мы снова возвращаемся к сказанному выше, что принадлежащее (*das Gehabte*) как таковое не сводится исключительно к началу, соучастующему в построении единства целого, но и само является частью, вовлеченной в целое *и* отвлекаемой от него (это значит, что единство есть нечто для самого себя).

При этом речь идет только о теле: оно есть целое, которому тело принадлежит и которое принадлежит телу. Ведь тело и само представляет собой живую вещь, вещь, обладающую свойством позициональности, вещь саму в себе, в структуру которой входит присутствие единства в каждой из его частей. Вещь двойственна в самой себе, но в этой двойственности и едина: единство само для себя (ядро, субъект обладания), единство в многообразии частей (единство эффекта, гештальт, совокупная сверхсуммативная функция, объект обладания), единство в каждой части (гармоническая эквипотенциальная система).

Последнее, третье определение должно было бы объединить два предыдущих, чтобы можно было сказать, что живое тело *как* единство в каждой части есть единство само для себя и единство в многообразии. Но мы не решимся на столь смелое утверждение, ввиду того, что «единство в каждой части» имеет значение гармонической эквипотенциальности. Как гармонически эквипотенциальный организм есть единство для себя и единство в многообразии именно только в возможности. В своей действительной актуальности он есть все же не что иное, как эта вещь из плоти и крови.

Однако смысл изложенного в его необходимости и достаточности раскроется сам собой, как только мы исполним мысленное требование — определить «единство в частях» как единство, в свою очередь, единства для себя и единства в многообразии. Это станет возможным только при изменении значения понятия «единства в частях». Оно уже не может обозначать непосредственное присутствие единства в каждой части, и даже не должно это делать, если в указанном присутствии должны внутренне соединяться между собой два других типа единства. Всякое непосредственное отношение единства связало бы эти два типа единства только внешним образом, но не синтезировало бы их посредством самого себя. *Оно само должно опосредовать оба других типа единства в их единстве.* Только благодаря ему должно осуществиться единство, должно оно существовать. Иначе вместо одного принципа единства, который включал бы в себя все три определенности в качестве частных моментов самого себя, мы получим три самостоятельных типа единства, и нам придется находить еще какую-то четвертую форму, чтобы синтетически связать их между собой, — предприятие, которое можно продолжать до бесконечности и без надежды на успех.

Таким образом, единство в частях может обозначать только опосредованное его присутствие. Благодаря своему опосредованному характеру оно соединяет единство для себя и единство в многообразии в синтетическое, то есть всеобъемлющее единство. Оно есть не что иное, как связующая форма их взаимопроникновения, чистое сквозное движение через их неделимое единство и различие: их опосредование.

Опосредованное присутствие единства в каждой части есть форма опосредования единства для себя и единства в многообразии в единство целого. Но, как показало исследование, опосредованное присутствие единства в каждой части представляет специфику части как органа, его природу как члена организма, которая, непосредственно отвергая это единство в своих специализированных функциях, обнаруживает его «окольными путями». Следовательно, орган опосредует единство (цело-

го) для себя и единство (целого) в многообразии в единство целого и есть чистое сквозное движение через их неделимое единство *и* различие.

Но орган означает (а для эмпирического созерцания, несомненно, в первую очередь) также и средство, подспорье, живой инструмент. Если, с радикальной точки зрения, организм расчленяется исключительно на органы, то он таким образом расчленяется на одни вспомогательные средства и в качестве единства в многообразии представляет собой не что иное, как единство вспомогательных средств. Настаивая на противоположности между этим единством и единством для себя, ядром, серединой, субъектом обладания, мы утверждаем разумный взгляд на вещи, согласно которому субъект живого целого суверенно владеет и пользуется собственными средствами. Благодаря тому, что тело становится средством обладания, оно синтетически соединяет в себе свойство быть субъектом обладания со свойством быть объектом обладания (его телом).

Однако эта определенность присуща все же целому телу, поскольку оно является в своих органах соединением единства для себя с единством в многообразии. Средство обладания, которым владеет тело, есть единство обладания и обладаемого бытия, субъекта и объекта в живом теле, его цельность, опосредованная ими. Тогда тело является средством для самого себя, подобно тому, как само оно оказывается опосредованным.

И если выше мы должны были утверждать, что целое актуально присутствует во всех своих частях вследствие согласования в одно целое их различающихся специализированных функций, и присутствует опосредованно, то есть его части служат целому или подчинены ему как их цели, и таким образом действительно существующее тело фактически представляет собой цель в самом себе, то теперь этим характеристикам противопоставляется столь же убедительное определение: будучи опосредованным единством, действительно существующее тело как целое есть *средство* для самого себя. Конечно, можно попытаться сгладить это противоречие, подчиняя последнее определение первому: ведь очевидно, что цель для самого себя никогда не может служить средством для какой-то другой цели, но средство для самого себя вполне с этим уживается: организм как цель для самого себя, естественно, будет тогда и собственным средством. Посредством своей организации он и достигает своей жизненной цели. С помощью своего тела организм справляется с поставленными перед ним биологическими задачами и т.д.

Тем не менее, в силу игнорирования самой сути проблемы, эти уловки снова толкают нас в старые противоречия. Средство для самого себя нельзя отождествлять со средствами достижения той цели, которая заключена в единстве системы и располагает всеми частями системы как своими средствами. В этом случае словами «самого себя» обозначалась бы величина, которая содержит в себе средства, но не совпадает с ними. Тогда «средство для самого себя» оставалось бы всего лишь формой выражения противоположности между органами тела и реализующим себя телесным субъектом. В действительности же оно представляет собой как раз преодоление этой противоположности, опосредуя собой единство противоположностей в единство включающего их в себя целого.

При каких же условиях цель для самого себя становится средством для самого себя? Или, более конкретно: как возможно для физического организма

быть средством для самого себя, не отказываясь при этом от своей имманентной телеологической самодостаточности?

Решение дано в понятии органа. Орган есть вспомогательное средство. Для чего? Для жизни. Еда, борьба, бегство или привлечение насекомых, размножение, обмен веществ — самые фундаментальные и специализированные жизненные процессы связаны с органами и находят в органах средство своей реализации. Жизнь как фундаментальное свойство тех тел, для которых ограничение представляет собой и границу, выражается в многообразии процессов, каждый из которых, однако, взятый отдельно, никак не есть жизнь, но только свидетельствует о ней, — в той мере, в какой он ей служит. Именно благодаря тому, что жизнь, жизненность по сути обуславливает форму организации физической «массы», она и поднимается на уровень цели, и, выходя за пределы себя как совокупности единичных взаимодействующих процессов, становится тем, чему служит все остальное.

Сколь мало уже претворяется сама жизнь в свои средства, устройства для обеспечения своего существования, столь же абсолютно отдается она в их распоряжение. Ведь жизнь не витает как легкое испарение над телом и не пронизывает его поры, но она полностью привязана к телу и в силу своей онтической структуры является свойством тела, и ничем больше. Пусть даже ансамбль органов и их функций и представляется нам простым устройством для поддержания жизни, с тем большей необходимостью ее истонное существование оказывается связанным с ним.

Известно, что тело может обойтись без одного или другого органа: благодаря гармонической эквипотенциальности одна функция перенимается или восполняется другой. Но жизнь невозможна при отсутствии органов как таковых, поскольку жить означает — быть опосредованным по отношению к себе.

Только жизнь является средством для самой себя и целью самой себя: опосредованное в самом себе бытие; возвышающееся над собой и ставшее тем самым своей целью, но при этом находящееся в распоряжении самого себя благодаря своим средствам, от которых оно вследствие возвышения в своей организационной структуре дистанцировано: опосредованная непосредственность целого. Физический организм способен быть средством самого себя, не утрачивая в то же время самодостаточности своей внутренней телеологии, в том случае, когда он как живое существо является средством для жизни, то есть *физически реализует в самом себе различие между собой как живым и жизнью как таковой.*

В данном случае речь не может идти об умозрительном различии: до сих пор мы могли проводить его и во всякое иное время. Оно должно было бы сводиться к абстрагированию от живого тела, взятого как физический объект в пространстве и времени со всеми прочими присущими ему признаками специфического свойства жизненности и выделение его в самостоятельный объект рассмотрения, чтобы в онтическом аспекте сохранить это свойство как некоторый несамосуший момент наряду с самодостаточностью вещественного бытия. При этом в самом предметном содержании живой действительности ничего не менялось. Если же бытийный конфликт гнездится в ней самой (а к такому выводу подводит наше исследование), то и разрешен он должен быть в самом бытии, а не в рефлексии пишущего.

Жизнь должна быть обособлена от живого и посредством этого обособления вновь соединена с ним. Но как это возможно? И прежде всего, как это осуществимо в самом физическом организме? Уже само ограничивающее требование — решать эту задачу исключительно средствами физического организма — с самого начала исключает те понятия жизни, которые видят в живом теле некоторый фрагмент, как бы субъекта жизнедеятельности, цель всех побуждений, убогое прибежище экзистенции. Жизнь как экзистенция в указанном смысле, выраженная в параметрах пространства и времени, и в то же время в смысле некоторой полноты возможностей, в которой утверждено живое тело, то есть жизнь как экзистенциальная сфера в настоящий момент еще не может быть предметом нашего исследования. Это значило бы зайти слишком далеко.

И тем не менее, в этом *направлении* подвигает нас решение поставленной нами задачи. А именно — в единстве органического тела обособлены друг от друга или от целого могут быть только органы, включенные в единство эффекта, — как носители той формы единства, которое они опосредуют в целое. Кроме них, мы не найдем никаких иных начал, которые противопоставлялись бы друг другу в единстве целого таким образом, чтобы эта оппозиция в то же время служила основанием целого. При этих условиях физическое обособление организованного тела, как оно существует в общем и целом, позволяет ему стать *средством для жизни*.

Организм, будучи органом самого себя, средством своей жизни, предполагает самопревосхождение организма как жизни, или, задавая адекватный этому образ, обособление от себя, но такое обособление, превосхождение, посредством которого организм оказывается возвращенным к себе, в котором он опосредует себя для достижения единства целого.

Физическим носителем опосредствования является орган, или единство действия органов. В своих органах живое тело выходит за свои пределы и возвращается в себя, поскольку *органы открыты и образуют функциональный круг с тем, чему они открываются*. Открыты же органы по отношению к *позиционному полю*. Так рождается *круг жизни*, одну половину которого составляет организм, другую — *позиционное поле*.

Эта свойственная живому телу разомкнутость по отношению к среде своего позиционного поля не противоречит его фундаментальным свойствам замкнутости и ограниченности, но тем не менее она не находится непосредственно в одном ряду с сущностно необходимыми противоположными им качествами открытости и выхода за ограничения. (В отталкивании от укорененных в сущности границы свойств тела раскрываются все фундаментальные признаки жизненности. Это раскрытие происходит слой за слоем, поскольку мышление не в силах единым усилием вскрыть и обозреть всю полноту сущностных связей. Одновременно движение от слоя к слою обеспечивает условия для согласованного соединения сущностных черт одушевленности с сущностными чертами физической вещественности. Таким образом, нам не все равно, на каком слое будет каждый раз останавливаться наш анализ. Если речь в данном случае идет о разомкнутости организма, обусловленной его органами, *то она опирается на организацию* как на одно из сущностных свойств живого тела в целом и выводится всего лишь как следствие из своих предпосылок, а вовсе не из конфликта с ними).

Эта обусловленная органами разомкнутость по отношению к собственной среде столь мало противоречит элементарным определенностям сущности организма, что он скорее сперва исходя из самого себя в полной мере устанавливает контакт с окружающей его средой, и, как покажет исследование, уже потом этот контакт обеспечивается его телесностью в процессах ассимиляции-диссимиляции, приспособленности-приспособления. Таким образом, органы не имеют отношения к наличию взаимоуравновешивающих форм круговорота материи и энергии и к морфологически-функциональной согласованности организма и его окружения как таковым, то есть последние обусловлены не органами. Правда, они опосредованы органами, которые именно потому могут играть свою роль посредников, что застают взаимное равновесие между живым существом и средой как уже существующее; оно же и раскрывает перед нами простые сущностные следствия конфликта между жизненностью некоторого тела и его включенностью в пространственно-временную структуру взаимодействия с другими телами. Если бы контакт живого существа с его средой зависел только от его органов, то органы должны были быть больше, чем посредниками, — они должны были бы инспирировать круговое движение материи и энергии и процессов приспособления.

В действительности же они являются посредниками в этом контакте, но не его творцами. Только в роли таких посредников некоторой уже непосредственно наличной реальности органы удерживаются в границах своей сущности и «открывают» организм среде, встраивают его в позиционное поле и лишают его тем самым самостоятельности.

Ибо в этом случае организм должен стать частью обнимающего его целого, которое по своим масштабам и свойствам постольку доступно организму, поскольку его органы прочно встроены в целое, и целое, таким образом, неспособно на что-то такое, на что организм не мог бы реагировать, подобно тому как целое только восполняет целевую систему своего тела и совершенно непосредственно совпадает с ней. И все-таки организм представляет собой именно часть, нуждающуюся в дополнении, и лишен своей *автаркии*. Он сохраняет свою автономию в той мере, в какой все, что имеет к нему отношение и воздействует на него и в нем самом, он подчиняет закону ограничивающе-пограничной системы. Почему и можно утверждать, что автаркия присуща всему кругу жизни, который обеспечивает автономию живого существа средствами питания, питательными веществами, светом, теплом, водой, газами и всем тем, благодаря чему только и возможна жизнь.

Тем самым подтверждается и то, что выше было сказано о сущностно необходимой автономизации частей тела, превращающей их в его органы. Физическая плоть организма имплицитует (и является выражением этой имплицитации) тенденцию, по своей направленности противоположную первоначальному вектору жизни, которая, тем не менее, ведет свое происхождение из фундаментальной закономерности жизни. Организация вырастает за пределы организующей жизни, которая обретает физические измерения только в этой организации. В своем самоопосредовании в единство живое тело «отказывается» от функций непосредственной центрированности, оно остается этой центрированностью «пока еще» только с помощью своих органов. Тело отказывается от абсолютного самовластия, поскольку

уже не может жить без своих органов. Оно теряет свою самостоятельность, поскольку органы, опосредующие его в единство самого себя, делают возможным это единство только посредством контакта с тем, чем тело не является, — с полем его расположения.

Организм, взятый как целое, представляет поэтому только половину своей жизни. Он выражает себя в абсолютной нужде и требует восполнения, без которого он погибает. Как самостоятельное начало он включен в жизненный круг функций, общих для него и среды, которые через него осуществляет сама жизнь. Органы обращают характер их отношений с организмом на противоположный: если сначала именно организм в силу своей позициональности обнаруживал бытийные качества движения, идущего «через него насквозь», чтобы показать неизбежность самоопосредования своего непосредственного единства для достижения единства целого и в свою очередь представить себя тем самым как необходимо организующееся тело, то теперь уже органы должны исполнять власть, которую живое тело сущностно необходимым образом снимает с себя и делегирует им, и таким образом вынуждены обращаться против (непосредственно) для себя существующего единства. Двойственный по сути своей характер органов становится для них и для непосредственного единства роковым: органы открывают организм, приковывают его к среде и, будучи посредниками, лишают единоличной власти над собственной жизнью не только организм, взятый в качестве непосредственного центра единства целого, но и весь организм в целом, а тем самым, конечно, — и самих себя. Они превращают целое в средство для жизни, в одно из звеньев круга, который оказывается тогда воистину замкнутым сам на себя.

С эмпирической точки зрения может показаться, что мы имеем здесь дело с вещами самоочевидными: живое тело и есть физическая вещь, подобная всем другим, существующим в пространстве и времени, оно взаимодействует с ними, то есть открыто их влиянию, и тем самым, как и все в природе, по собственной воле попадает в зависимость от них. — На самом деле это не так. Наше исследование должно показать, как живое тело, отдавая должное общности взаимодействия с другими физическими телами, все же посредством разделения в самом себе сохраняет замкнутый характер собственной системы. Но для этого оно должно обладать такими средствами, которые, правда, не порождают указанный *контакт как таковой*, но опираются на него: организм из самого себя производит этот контакт, который укореняется в нем не просто благодаря его материальной вещественности, но является следствием присущей ему организации, его жизненности. И мы снова должны обратить наше внимание на ложность представлений, возлагающих вину за этот конфликт сущностного порядка между органами и организмом на «бремя» физического, которое возлагает на себя жизнь. Этот конфликт коренится в самом начале жизни.

В биологии уже поднимался вопрос о борьбе, происходящей между частями организма⁵. Все, что здесь сохраняет свое значение с точки зрения целого, извлекающего пользу из соревнования его элементов за лучшие условия жизни, представляет только одну сторону предмета нашего рассмотрения. Если части организма и борются *внутри* него, то в действи-

тельности они борются за него. Организм оказывается при этом не просто «неподвижным двигателем», отрешенным от борьбы, происходящей вокруг него, но сам есть единство этой борьбы, опосредованное противостоянием органов единству центра. И поскольку это опосредование осуществляется через все органы и через каждый из них в отдельности, то и единство включено в это противостояние, оно есть попросту само это противостояние, разделение на множество отдельных органов.

Так что же, единство совпадает с его утратой? Мы с этим не можем согласиться, потому что рассматриваемому нами положению вещей соответствует не простая аналитическая истина, согласно которой всякое согласие (согласование органов в едином целом) означает «также» и разногласие (изолированность, спецификация, отличие органов друг от друга, их раздельное движение «в ногу»). Ведь здесь проект целого еще парит над многообразием, а цель «предваряет» средства. Тем самым утрачивается смысл организма *как* средства для жизни. Такого рода доводы, в некотором ограниченном смысле, несомненно, обладающие истиной, не могут уже спасти единство организма. *Организм представляет собой единство только в качестве тела, опосредованного в себе через иное по сравнению с собой, как часть целого, превышающая себя.*

Если выше говорилось о том, что в единстве организованного тела быть обособленными друг от друга, или, соответственно, от целого, могут только органы, включенные в единство действия, являющиеся носителями единства и опосредующие его до целого (если организм действительно есть единство цели и средств для самого себя, жизнь должна быть обособлена от живого и через это обособление вновь соединена с ним), то в ходе исследования мы убедились в необходимом характере этого положения. Круг жизни, в который включается организм, становится основанием возможности и истинности того, что позволяет ему называться целью и средством самого себя. Единство круга жизни и его утрата в восстановлении органов против непосредственного единства организма выражают один и тот же смысл.

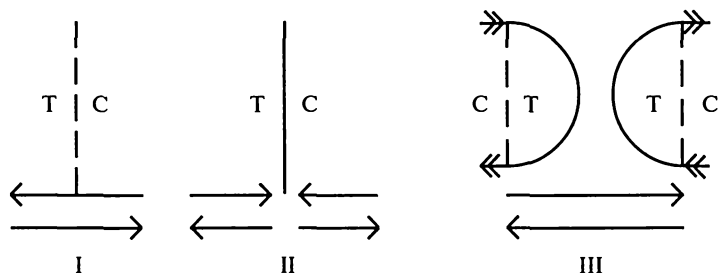
2. Ассимиляция – диссимиляция

Телесное бытие, поскольку оно имеет границу, вступает в силу этого в месте своего индивидуального существования во взаимодействие с другим телесным бытием. Очевидно, что пространство и время становятся проводниками взаимодействия, осуществляющегося между этими двумя структурами. Всякая вещь, сохраняя свои очертания, в меру своей устойчивости сопротивляется внешнему воздействию. Ввиду своей специфической инертности она из самой себя рождает обратное воздействие. Ее изолированность одновременно обеспечивает ей участие во всеобщем порядке взаимодействия.

Это взаимная сопряженность приобретает у живого тела особый характер, ввиду того, что его граница – в соответствии с заданными предположениями – принадлежит ему самому. Оно является носителем границы между самим собой и иным себе, то есть своей средой, которая примыкает к нему и доводит до него все воздействия других тел и процессов, пе-

редавая и его ответные воздействия. В качестве указанного промежутка тело отделяет область самого себя от области иного и стягивает воедино обе эти сферы в их абсолютном противостоянии друг другу. Относительное противостояние физического действия и противодействия, взаимная трансформация которых друг в друга обеспечивается пространственно-временным континуумом, превращается в абсолютное противостояние собственного пространства живого тела и чужого пространства пограничной среды.

Тело как носитель границы, являясь одновременно промежутком и преодолением этого промежутка, отделяет чужое пространство от собственного пространства, чтобы этим связать их друг с другом. Это значит, что собственное пространство тела, несмотря на его противоположность чужому пространству, *распадается в самом себе*, чтобы тем самым осуществить связь с чужим пространством (см. схему).



Т обозначает тело, а С — примыкающую к нему среду. На схеме I стрелками и пунктирной линией между Т и С передается взаимное разграничение между телом и средой, которое имеет всеобщее значение для пространственно-временных структур. На схеме II стрелками и сплошной линией обозначена абсолютная противоположность между живым телом и примыкающей к нему средой. Цезура, реально положенная благодаря границе между двумя зонами, сделала бы передачу физического воздействия от Т к С и от С к Т невозможной. Это привело бы к прекращению телесной жизни, что в свою очередь не соответствовало бы передаточной функции границы, также требующей своей реализации. В своих жизненных проявлениях тело подчиняется физическим законам. Схема III показывает, как самораспадаясь (самоконструируясь), зона Т может находиться в непрерывном взаимодействии с зоной С, не релятивизируя свою абсолютную противоположность последней.

Если живое тело включено во всеобщий круговорот материй и энергий, то оно должно быть в раздоре «с самим собой», чтобы пропустить через себя этот круговорот, сделать себя способным как к приему, так и к передаче материи и энергий. В эмпирическом выражении: если процессу разрушения не будет соответствовать равный ему процесс конструирования, то основания физической жизни придут в упадок и тело должно будет погибнуть в результате саморазложения. Фаза разложения уравнивается фазой конструирования: «Этим обозначается как раз существенная черта жизни, а именно — *двойственный характер автономного самоизменения*. Если бы живая субстанция, с одной стороны, не воссоздавала и не восполняла бы себя, то в результате деструкции и распада

она бы себя истощила и уступила бы натиску смерти. Когда процессы разрушения и восстановления находятся в равновесии между собой, живая субстанция проявляет себя для внешнего наблюдателя как стационарная. В этом случае можно говорить, что в двойственности жизни обнаруживается стремление к сохранению определенного состояния, когда, восстанавливаясь, тело устраняет последствия процессов разрушения. Если превалируют процессы восстановления, то живая субстанция самопроизвольно возрастает, растет. Преобладание же процессов разрушения ведет к ослаблению жизни, к ее редукции и атрофии, и в конечном счете, в результате долгого или краткого процесса омертвения (некробиоза) — к смерти. Никакая жизнь между тем невозможна без активного самовосполнения, неважно, находит ли для себя этот процесс форму внешнего выражения благодаря превалированию восстановления над разрушением, то есть благодаря очевидному приросту структуры, или нет»⁵⁹.

Особое пристрастие к этой эмпирически удостоверяемой диалектике живого питают спекулятивные построения универсального порядка. Понятие витального эктропизма (Ауэрбах), которое с физикалистских позиций утверждает в качестве фундаментальной сущности жизни ассимиляционные процессы порождения менее вероятных состояний из более вероятных в противоположность энтропическим диссимиляционным процессам, апеллирует к комплексу связанных с этими процессами фактов. Предполагается, что все физическое бытие подчиняется второму закону термодинамики, то есть принципу энтропии, согласно которому во всяком энергетическом превращении высвобождается тепло и, таким образом, совокупная энергия Вселенной стремится к минимуму (идея тепловой смерти); жизнь же в противоположность этому эктропийно связывает и усиливает энергию. И только исходя из принципа эктропии для нас будто бы только и возможно понимание развития как такового.

Если даже слабое тепловыделение при некоторых процессах обмена веществ и развития у животных и говорит в определенной мере в пользу подобных концепций, то нельзя упускать из виду качественный характер такого, можно сказать, созерцательного эктропизма и делать его основанием для формулировки некоторых приложений к принципу энтропии. Если далее под эктропийными процессами понимать только процессы развития, способствующие накоплению материи, энергии и формы, — такие, какими их обнаруживает созерцание, — то против этого нам нечего возразить. Тогда их можно в любом случае связать с принципом энтропии, который ничего не решает относительно созерцаемых качеств физической реальности.

Ассимиляция и диссимиляция в сфере обмена материей, энергией и формой определяют фазы кругового процесса, в который включены все функции самосохранения живого индивидуума. Самосохранение необходимым образом сопряжено с самоотдачей и самоуничтожением, поскольку пространство живого тела может находиться в непрерывном контакте с чуждым ему пространством окружающей природы только при условии его внутреннего противопоставления и сплошного расщепления. В него включается то, что называют неустойчивым равновесием живой субстанции. И в этом случае надо остерегаться того, чтобы безоглядно представлять существенную черту жиз-

ни по аналогии с физико-химическими явлениями в качестве некоторой неустойчивой смеси, с которой ее, наверное, можно сравнивать, но никак нельзя отождествлять.

Самосохранение живого индивидуума покоится на антагонизме ассимилятивных и диссимилятивных процессов, то есть само по себе оно не совпадает ни с одним из них в отдельности. Вследствие этого нет никакого противоречия между необратимостью жизненного пути в целом — от появления зародыша до смерти организма — и циркулярности поперечного среза жизни. Самосохранение направлено в первую очередь не против смерти, а против имманентного самоупразднения жизни. Оно означает не акт защиты по отношению к уже существующему в готовом виде, но в силу своей неустойчивости подвергающемуся внешней угрозе живому существу, — нет, это только способ и форма, в которой живое существо возможно как наличная вещь. С точки зрения обусловленного характера единства фазы ассимиляции и фазы диссимиляции, ни одна из них не играет в антагонизме предпочтительной роли. Сохранение и уничтожение самости конституируют живую вещь как вещь, актуально действующую и отражающую воздействия, в круговороте универсальных энергетических процессов природы.

То, что биология обозначает как питание и выделение в узком смысле слова и ставит в связь с другими, противоположными друг другу, но сопряженными между собой процессами, такими, как дифференциация и слияние, движение и покой, подпадает под действие этого закона, подобно специфической связи раздражения и реакции. И то, что эти процессы протекают в пределах тела антагонистически, не исключает исполнения их функции поддержания связи тела с внешним пространством, но скорее даже предполагает его. Здесь открываются большие возможности для понимания специфики представления находящихся вне организма тел и событий в принадлежащих самому организму органах чувств и нервной системы, то есть для постижения смысла внешнего восприятия. Ведь и в этом случае мы также имеем дело только с происходящими в одушевленной плоти процессами ассимиляции и диссимиляции, которые сами по себе связывают его с внешним миром.

Только в силу своей позициональности, согласно которой живое тело есть (положено) внутри себя и снаружи себя, оно распадается в самом себе на два противоположно направленных процесса и благодаря им включается как самостоятельное единство в мир телесных вещей. Включающей его средой является в свою очередь противоречиво отнесенное к живой вещи позиционное поле, или охватывающее жизнь настоящее. И здесь нет необходимости в собственном акте отнесения или даже в процедурах постижения и толкования с помощью замысловатых средств ощущения, восприятия, представления и суждения. Ведь даже там, где нет этих осознанных смыслов, где вообще отсутствуют даже самые примитивные формы сознания, остается «для» организма открытое ему навстречу поле его жизни, в котором он *существует*: поле, с которым *и в противостоянии* которому он живет.

Только при условии внутреннего расщепления на два противоположно направленных процесса живая телесная вещь, безусловно замкнутая в своих границах как система присущих только ей свойств, «открыта» для влияний

изнутри и снаружи. Ее абсолютное обособление (в смысле границы) сглаживается в смысле границы, но не упраздняется. Это сглаживание сохраняет противостояние живой телесной системы как единого целого внешнему полю таким образом, что воздействия на организм не вызывают немедленную ответную реакцию на них, другими словами, не обуславливают соответствующие им изменения в организме. Неотъемлемым предусловием для организма — данным во всей остроте одновременно с его ограничением — является то, что он обладает пространством, позволяющим ему принимать воздействия или приглушать их. Если бы он, подобно неорганическим телам, был втянут в непрерывное взаимодействие и тем самым в контакт со всем «сосуществующим» вокруг него в пространстве и времени, то уже не имело бы смысла говорить об автономности как фундаментальной характеристике жизни. Самообусловленность витальных процессов требует оперативного пространства для витальной системы. Она реагирует на воздействия. Эта реакция представляет собой не только обнаруживающееся в организме свойство быть проводником принимаемых им воздействий, но также одновременно и способность носителя раздражения *отвечать* на них действием противоположной направленности.

3. Приспособленность и приспособление

К сущности организма, индивидуально существующего в некотором пространстве и времени, принадлежит соотнесенное с его телесной структурой и противостоящее ей позиционное поле или жизненное пространство. Оно охватывает все, что по своей силе и качеству может воздействовать на него и принять от него ответное воздействие. Тем не менее, жизненное пространство или сфера жизни не носит чисто пространственного характера. Как мы уже указывали при определении возможной эффективности воздействия, к этой сфере принадлежит и временной момент, поскольку она в общем и целом совпадает с реальностью, пребывающей в модусе настоящего. Поэтому обычно предпочитают избегать выражения «жизненное пространство», в котором превалируют пространственные коннотации, и употребляют вместо него термин «позиционное поле» или «сфера» (= поле настоящего).

В содержании понятия «настоящего» выражается то, что настоящее не только присутствует, то есть налично или просто есть, но в постоянстве и продолжительности своего бытия определено как «противостоящее». В этом своем качестве оно необходимо отнесено к жизни, которая как закрытая система охватывается в своей позициональности противопоставленным ей окружением. То, что открывается в этом окружающем поле, есть и налично в нем, выступает навстречу организму, составляет его настоящее. В этом поле *противостояния* и существует организм: он есть вместе с этим полем и в противоположность ему. Привычный естественнонаучный взгляд, прошедший выучку у физики, оставляет без внимания эту двойственность отношений между организмом и средой. Между тем она имеет значение для различения двух существенно значимых для жизни свойств, которые, как показал Дриш⁶⁰, не разделяются должным образом, поскольку подчиняются одной фундаментальной закономерности: речь идет о приспособленности и приспособлении.

При допущении, что организм относится к своей среде таким же образом, как и какое-либо тело к своему окружению, отношения между ним и средой должны были бы представлять собой обратимую оппозицию. Организм находится в некотором, естественно разнящемся по форме и порядку, взаимодействии со всем, так же как и оно с ним. С этой точки зрения, максимум жизнеспособности должен совпадать с максимальной вписанностью в окружение: организм в своем статическом выражении в качестве системы форм и гармонии функций, а в динамическом — в процессах развития, регуляции и преобразования функций должен быть строго вписан в окружающее и в присущие последнему изменения, влит в него, как металлическая сердцевина — в литейную форму. В состояниях покоя и в процессах изменения они соотносятся друг с другом подобно позитиву с негативом. Но ввиду того, что опыт повсеместно обнаруживал разногласия между организмом и окружающей его средой, которые по меньшей мере уравнивали случаи проявления их гармонии, то в качестве возмущающего фактора принимались внешние причины, или же — в определенном противоречии со взглядами Дарвина — их значение принижалось и делалась попытка эстетически-оптимистического толкования феномена многообразия видов как квазихудожественного откровения изначальных стилеобразующих идей природы, в соответствии с которыми жизнь способна вписываться в природу.

Или еще: момент изначального созвучия мира и жизни оставался совершенно вне поля зрения и организм рассматривался как физическая вещь, просто подверженная натиску других вещей в пространстве и времени. Принцип: *help yourself** был прочно утвержден как закон природы для живой вещи, ставшей просто игрушкой в руках всех этих сил. В соответствии с этим воззрением жизнь не могла быть ничем иным, кроме как непрерывным стремлением к приспособлению с целью уменьшить воздействие возмущающих факторов со стороны других организмов и всей действительности в целом. Борьба за существование как борьба за приспособление посредством приспособления должна была побудить движущее начало к творению многообразия видов с помощью одновременной селекции наиболее способных к борьбе.

Как и концепция, утверждающая исключительно идею приспособленности (вписанности), так и концепция, говорящая об исключительности приспособления не замечает того, что жизнь по сути своей есть и то и другое, и нуждается в обоих, поскольку обе эти концепции рассматривают отношение между носителем жизни и средой как обратимую оппозицию, как простое физическое взаимоотношение вещей в пространстве и времени, а не как отношение противоположностей, имеющее несимметричный характер, что соответствовало бы действительности. Сначала указанной вписанности может воспрепятствовать внешний мир или какая-либо иная причина, а затем о ней вообще нет речи. В первом случае организм утрачивает динамическую инвариантность (Бюйтендийк), пространство произвольного выражения, непредсказуемость своих форм; во втором теряется его фактическое равновесие с окружающей средой и равноправное многообразие видов в растительном и животном царстве в пользу некоторого прогрессивного процесса, выраженного в антропных терминах.

* Помоги себе сам (англ.).

С самого начала живое существо находится в согласии со средой как своим позиционным полем. Это отношение предшествует всем иным специфическим связям живого существа со средой. Его можно сравнить с пространством и временем как формами созерцания, которые играют у Канта роль праформ для материала познания, хотя позиционное поле нельзя представлять формой живого существа в том смысле, в каком для Канта пространство и время являются формами познающего субъекта. Оппозиционное поле полагается «по своей форме» *вместе* с существующим в своих границах телом. Оппозиционное поле обнимает живое тело, но не в том смысле, что оно всего лишь окружает занимаемое телом естественное место, само находясь таким образом вне этого естественного места, — нет, оно включает это естественное место в себя. Мы представляем себе расположение позиционного поля в соответствии с сущностью позициональности, согласно которой живое тело столь же существует как оно само (в своих границах, подобно всякому определенному границей телу), сколь и находится за пределами себя и в себе. Вследствие этого оно включается в содержание позиционного поля, пусть даже в качестве его центра оно и выходит за его пределы. По отношению к позиционному полю организм выступает как *эксцентрический центр*. Тем самым, он представляет собой переход между самим собой и средой, не утрачивая определенности своих действительных границ и замкнутости.

Если бы позиционное поле стало тождественным естественному месту организма, то оно, будучи в этом случае способным к расширению всегда только в пространственно-временной протяженности, было бы ничем иным, как системой организма. Оно в самом деле принадлежало бы организму, подобно тому, как кантовские формы созерцания, пространство и время, принадлежат субъекту и только ему одному. Тогда организм двигался бы в своем позиционном поле, уподобляясь монаде внутри своего мира, подобно солипситу: хотя и в некотором окружении, но все же не в независимом от него реальном мире — в абсолютной имманентности.

Наоборот, будь позиционное поле просто сферой, противоположной естественному месту организма, не включающей одновременно его в себя, то есть чем-то «потусторонним» ему, откуда исходят внешние организму воздействия, на которые он сам отвечает, то тогда всякое приспособление могло бы осуществляться только в результате случайностей или пробных попыток. Организм относился бы к своему позиционному полю как к зоне полного отчуждения, непредсказуемости и обособления: как изолированный и в то же время стоящий перед лицом абсолютной трансценденции.

В случае имманентного характера позиционного поля мы имели бы только приспособленность, но не приспособление. При допущении же трансцендентного характера позиционного поля у нас было бы в лучшем случае приспособление, но не изначальная приспособленность.

Сушностный закон позициональности заранее исключает обе эти крайности. Живое тело как содержащее свои границы в себе образует переход между собой и средой, окружающей его. Тем самым его отличает единство центра и периферии. В своем отношении к позиционному полю живое тело объединяет эти предельные выражения его возможно-

стей в одну реальность, поскольку, будучи элементом периферии, принадлежит к полю, и, наоборот, как центр этому полю противостоит. Нельзя думать, что поле полностью принадлежит к телу, являясь просто развернутой зоной и зеркальным отражением телесной организации, и в то же время неверно, будто оно совершенно отчуждено от него и абсолютно ему противопоставлено. Зияние между организмом и его окружением не упраздняется, но преодолевается.

Как мы видим, речь здесь идет о некотором частном случае приложения закона ассимиляции и диссимиляции. Там живое существо преодолевает сущностную пропасть между собой и другими вещами, перемещая антагонизм границы, можно сказать, внутрь себя, в свой собственный центр бытийной полноты, и благодаря антагонизму круговых процессов построения и разрушения открывает свои границы притоку и оттоку материй, энергий, то есть включается в связь вещей. Именно в самих процессах обмена материй, энергий, форм и становится живая вещь обладающей границей. Здесь же, наоборот, речь идет о позиции живой вещи как некоторого целого по отношению к значимой для него окружающей действительности, а не о причастности к ней в материальном и энергетическом плане.

При каких же условиях живое тело отвечает требованиям как тождественного, так и противоположного по отношению к позиционному полю расползания? При каких условиях удастся ему соответствовать этому закону подлинного синтеза, не прибегая к паллиативу двойного способа, к признанию параллельного сосуществования в нем двух свойств? Только тогда, когда в одном и том же свойстве смогут соединиться две функции, а именно в *адаптивной способности*, иными словами, в *адаптивности* в той форме, в какой она реализуется посредством конкретного гештальта и его регулятивных возможностей. О регулятивных предпосылках приспособления у нас уже шла речь. А вот к специфическим характеристикам адаптивного поведения мы можем обратиться только сейчас.

При тождественной установке организма по отношению к позиционному полю он образует содержание поля, то есть находится с ним в обратимо оппозиционных (физико-химических) связях и включен в непрерывную цепь причин и следствий целого. При установке, противоположной по отношению к позиционному полю, организм соподчинен ему, и со всем тем, что включено в это поле, он устанавливает необратимые оппозиционные отношения раздражения и реакции, отношения взаимослаженности, созвучия друг с другом, индивидуального соответствия, специфизированной гармонии.

По закону позициональности в каждый момент жизни организм сущностным образом соединяет обе эти установки, причем исполняются они не как одновременно рядоположенные, но как одно целое. Отсюда становится ясным, насколько ошибочно мнение, согласно которому раздражение представляет собой не более чем пусковой процесс, за которым следует возбуждение, завершающееся в конце концов реакцией, — и то и другое как простые следствия. Исходя из него, невозможно понять индивидуальный характер связи между раздражением и реакцией, их взаимное смысловое соответствие, и полностью прав был Дриш, строя на этом феномене (специально для области органических процессов) доказательство автономии витальных событий.

Синтетическое соединение в позиционном поле тождественной и противоположной установок удастся благодаря тому, что организм в определенных границах *гармонизирует* со средой по своему материальному составу и гештальту, *не принуждаясь этой гармонией к связи абсолютного порядка*. Он должен примеряться к среде и в то же время обладать в ней свободным пространством, чтобы противостоять опасностям не только в пределах устойчивых форм гармонии, но вместе с ними.

В позиции тождества по отношению к позиционному полю организм представляет собой тело и тем самым подвержен воздействиям других тел. Подобно всякому центру физических вещей, он открыт для обмена энергиями с другими центрами как элемент действительности наряду с другими элементами. В позиции же противоположности к позиционному полю организм есть закрытая система жизни, встроенная в сущностно соотнесенное с ней поле окружения и внутренне недоступная. Если оба эти момента — непосредственная принадлежность к реальной природе и отгороженное от нее скрытое пребывание в ней — должны быть реализованы в организме, то это возможно только на основе некоторого неустойчивого равновесия между ним и средой.

Адаптивность составляет предпосылку органической жизни в мире, но она не может простирается настолько, чтобы изначально лишить организм всякой возможности оптимизации или изменения. Первичной гармонии его организации и функций его органов отвечает изначальная гармония универсального согласования со средой, но как первая, так и вторая должны поддаваться регуляции. Закрытой системе живого тела соответствует закрытая система позиционного поля, но, подобно тому, как тело придерживается своих границ, одновременно выходя за их пределы и открывая их, так и позиционное поле должно быть открытой системой, допускающей и требующей постоянной корректировки. Вследствие этого адаптивность носит характер фактора, только влияющего на адаптацию, но не составляющего самостоятельной предпосылки органической жизни.

Две теории, рассматривающие процесс приспособления организма в качестве активного, или в качестве пассивного, не совсем по праву соединяются с именами Дарвина и Ламарка. Руководствуясь идеями Ламарка, под активным приспособлением понимают процесс возникновения и формирования соответствующих окружающей миру органов и функций благодаря стремлению подчинить организм изменившимся условиям окружения. Отмирание глаз у дождевого червя или утрата конечностей у змеи нужно возводить, соответственно, к отсутствию необходимости в их использовании, а появление перепонки на конечностях лягушек и плавающих птиц, — напротив, к их настойчивым усилиям для удержания на поверхности воды. В новейшее время выработалось понятие функционального приспособления, чтобы подчеркнуть в нем своеобразие приспособления одной функции к другой в морфологическом и физиологическом плане и тем самым отделить его прежде всего от приспособления, создающего функцию, которое вследствие сопровождающих его необузданных спекуляций психологического порядка (психоламаркизм) выходит за пределы достоверного знания.

Учение о механически протекающем отборе, связанное с именем Дарвина, можно было бы охарактеризовать как теорию пассивного приспособле-

ния. Поскольку, в согласии с ним, в борьбе за существование примат принадлежит внешнему миру и тем самым обеспечивается отбор наиболее приспособленных, представляется излишним добавлять к нему еще какое-то стремление к приспособлению со стороны живого существа. Изменения среды вызывают приспособление, а сам процесс приспособления оказывается всего лишь вторичным рефлексом на изменившееся окружение для замены сложившегося при старых условиях равновесия новым.

Формулировка и утрирование противоречий между двумя теориями является, конечно, делом рук ламаркистов и дарвинистов, которые пытались рассматривать всю совокупность отношений организма к среде сквозь призму приспособления и забывали поэтому о преданности первичной гармонии между жизнью и жизненной сферой, — гармонии, которую, в свою очередь, нельзя рассматривать саму по себе в качестве результата процессов приспособления. Однако, после того, как под давлением растущего объема фактического материала учение о постоянстве видов было поколеблено, не заставило себя ждать и лежащее на поверхности заключение о том, что при текущих переходах между отдельными органическими формами равновесие с текущим окружением может конструироваться только на основе всякий раз обновляющегося приспособительного процесса. И только сравнительная физиология, из которой в дальнейшем выросла биология как наука о специфически-видовых формах жизненных проектов, заставила взглянуть здесь также и на другую сторону первичных гармонических связей, правда, не избежав при этом в какой-то мере и другой крайности — представления об абсолютной приспособленности соответствующей жизненной системы, о некоторой биологической монадологии (как у Иксюля).

Поскольку отношение приспособления (приспособленности) является неустойчивым, то есть *преданным по «форме» своей реализации, но по содержанию — способным удачно реализоваться или нет*, то при всей своей защищенности организм остается уязвимым. Позиционное поле, или среда, представляет собой в сущности арену борьбы и оборонительное пространство. Так в самом живом существе исполняется закон его собственного тела, которое в силу своей позициональности есть переход самого себя в среду, эксцентричная середина. Живое тело должно существовать в поле, которое содержит в себе естественное место тела, сосуществующее с ним и в то же время противопоставленное ему, — между борьбой и примирением, на жизнь или смерть. Потому-то жить и означает пребывать в опасности, а существование зовется отвагой.

Предвосхищающая по своей форме, в поисках контакта со средой в конкретном жизненном акте, как приспособленная и приспособляющаяся и разыгрывается жизнь организма в его отношении к окружающему полю. При этом мы не можем отделить форму от конкретного единичного содержания. Нельзя сказать: вот до этих пор простирается приспособленность, это те рамки, в которых с полной уверенностью может двигаться живое существо, а вот там уже начинается *terra incognita** и с ней — круг задач приспособления. Но, как об этом свидетельствует также и приведенная выше формулировка «открытой системы», приспособленность *вместе с* приспособлением полностью осуществляются в каждом акте жизни. Кроме того, некоторое совпадение со

* Неведомая земля (*лат.*).

средой должно было бы служить гарантией от риска, катастроф, чрезмерного напряжения сил и без содействия организма: опасности он будет подвергаться только тогда, когда перейдет границы приспособленности.

Конечно, об этом нет речи. Приспособленность и приспособление могут быть отделены одно от другого только задним числом, после совершенного действия в завершённом органическом процессе, примерно так же, как только по завершении познавательного усилия благодаря последующему теоретико-познавательному анализу могут быть обособлены друг от друга априорные и апостериорные элементы, антиципация — как то, что в целом и гарантировано совпадением, — и фактическое обстояние. Поэтому то, что в жизни выступает как одно целое, распадается для биолога-наблюдателя на два смысловых содержания.

Отношение организма к позиционному полю определяется характером позициональности: по своей структуре оно строго соответствует отношению тела к самому себе, на котором покоится позициональность. Как налично существующее внутри себя и снаружи себя, тело предвосхищает само себя и тем самым актуально для самого себя. И как таковое оно окружено полем или сопоставлено с некоторым настоящим. Настоящее же является повсеместно возможным только там, где нечто, как еще не сбывшееся, противостоит вектору предвосхищения. Нечто пребывает в настоящем, поскольку оно фундировано в еще не сбывшемся, в будущем. Поэтому соотносительность организма с окружающим его полем предполагает некоторое предвосхищение со стороны организма, то есть акт жизненного риска. Эта сущностная способность рисковать только и позволяет реализоваться осуществляющейся в жизненном акте приспособленности, а, соответственно, и следующему из этого приспособлению. Так, в каждом ориентированном на окружающее поле действии, в котором организм как целое соотносится с окружением, на основе некоторой антиципации, постоянно осуществляющейся в бытии органического тела, вместе с движением *совместно с* содержанием поля обнаруживается также и движение *вглубь* этого содержания. Организм обнимается полем только потому, что ему предшествует его фон, еще не ставший его настоящим. Организм живет этой структурой предвещающего, и таким образом не нуждается в специальных, исходящих от него, актах антиципации. В силу этого предвещающего бытия и конституируется позиционное поле, к которому, находясь с ним в отношении тождества и противоположности, как его содержание и средоточие, и принадлежит организм. Всякая связь между ним и средой осуществляется поэтому вместе с ним и по отношению к нему, или, говоря обобщенно: через среду (через организм) и к нему.

Таким образом, загадка внутренней расположенности организма к приспособлению, иными словами, к приспособленности, решается в том смысле, который был интуитивно угадан Гёте, когда он говорил, что глаз образовался на свету и для света. Он не имел здесь в виду простой факт функционального приспособления. Речь шла у него о том, каким образом можно вообще представить себе *первый шаг* всякого специфического акта приспособления, или выявления некоторой приспособленности, гармонии. Знаменитое высказывание Плотина о световой сущности глаза, о божественной сущности стремящегося к богопознанию человека, выражающее указанную точку зрения, позволяет увидеть здесь корни древнейшего учения о познании подобного через подобное.

Исходя из этого нам открывается возможность заново пересмотреть под углом зрения приспособления и приспособленности всю проблематику факторов, необходимо предвещающих познание, будь то знакомство с идеями в предшествующей жизни, позволяющее узнавать их в жизни настоящей, или врожденность идей, или же прирожденный характер априорных форм субъекта. Возможно, в этом случае мы сумеем более успешно, чем это сделал Спенсер, избежать крайностей равным образом как априоризма, так и апостериоризма, поскольку отношение адаптации преодолевает альтернативу, согласно которой или объекты следуют нашим представлениям, или наши представления — объектам. Это отношение, насколько нам позволяет сравнение, превращает объект, к которому приспособляется организм, одновременно и в способ, в форму, в средство приспособления⁶¹.

Весьма симптоматичной для описанной проблемной ситуации оказалась возможность появления здесь психоламаркизма и психовитализма. Поскольку исследователи еще не проникли в законы позициональности и рассматривали отношение организма к среде исключительно сквозь призму эмпирического естествознания, они в конце концов подошли к той точке, начиная с которой необходимо было радикально преобразовать способ рассмотрения. Допустим, речь идет о появлении светочувствительных органов. Как можно представить себе этот специфический процесс приспособления? До появления такого органа свет для организма ничего не значит, и таким образом, не существует, собственно, также и потребности в свете. Тогда где же берет свое начало стремление к образованию светочувствительного органа и откуда у организма эта специфическая способность к такого рода образованиям? Психологическое решение данного вопроса оперирует далее клеточными инстинктами, благодаря которым клетки будто бы находят для себя путь, — как мы видим, эта *ad hoc* гипотеза прибегает к одной загадке для решения другой. Здесь сразу же во весь рост встает проблема возникновения подобных инстинктов, способностей суждения или восприятий: насколько сложным представляется понимание возможности появления таких психических свойств, настолько же неправдоподобным, а потому и бесполезным, оказывается наделение ими телесных составляющих.

Если же делаются попытки обойтись без представления о подобных элементарных душевных началах и оставить ответственность за приспособительные импульсы и стремления за всем организмом в целом, то они только отсрочивают решение проблемы. Нам никак не удастся игнорировать предвещающий характер отношения приспособления. Особая избирательность в отношении определенных компонентов среды для адекватной реакции раздражения со стороны еще только могущих сформироваться органов, предрасположенность известных элементов клеток, клеток в целом, групп клеток к образованию специфических органов раздражения или проводников реакции — все это еще остается тайной, заложенной в фундаменте теории приспособления. (При этом, безусловно, следует остерегаться искать основания предрасположенности именно к этому свойству в данной определенной жизненной форме, а к другому свойству — в иной, например, искать в первом случае основания для формирования органов зрения, во втором — органов обоняния. К сущности жизни принадлежит и момент про-

* Для данного случая (*лат.*).

извольности, чье влияние на процесс формообразования, то есть на план образования некоторого типа, не поддается в себе и для себя рациональному осмыслению. Правда, в данном случае у нас речь идет не об этом, но о понимании возможности действия приспособления как такового — посредством позициональности.)

Одновременно наше возведение приспособления (приспособленности) к позициональности способствует уточнению известной теории о принадлежности подобного к подобному, которую воспроизвел Гёте и отзвуки которой слышны еще в первой редакции учения Иоганна Мюллера о специфических чувственных энергиях. В упомянутом выше примере с глазом Гёте придал своей идее тот смысл, что свет вызывает рождение органа, сродного себе, чтобы внутренний свет мог встретиться с внешним. В соответствии с ней создается впечатление, *будто* эффективность процесса приспособления опирается на встречу двух существенно сходных начал, одно из которых относится к организму, а другое — к среде. Подобно тому, как электрическая цепь замыкается только после соединения двух свободных концов провода, а туннель может считаться правильно проложенным, лишь когда два отряда бурильщиков встретятся в середине горы, так и всякое приспособление покоится на встрече двух сходных по сущности своей начал.

Такое понимание дало бы возможность раскрыть все преимущества возведения приспособления к позициональности. Оно как раз и позволяет, не прибегая к представлениям о заранее имеющихся в организме специфических задатках, объяснить процесс формирования соразмерных миру органов и функций, которые оказываются приложенными к бытию, к среде, в то же время не имея о ней предварительного «представления» или не будучи специфически «предрасположенными» к ней.

На свету и для света из безразличных вспомогательных органов образовался глаз: формула Гёте проникает вглубь вещей. Но и она остается неясной, пока мы не будем в состоянии выразить принцип этого «на — для» (или, как мы отмечаем в настоящей работе: «с — к», «посредством — к») в качестве принципа позициональности, и тем самым возвести его к сущностной характеристике органического тела, к его отношению к границам. Именно благодаря тому, что существование позиционного поля знаменует собой пред-обладание миром со стороны организма, который являет в самом себе предвосхищающее себя бытие, допущение каких-либо особых руководящих инстинктов, способностей суждения или других, подобных им, приспособительных душевных или физических факторов становится излишним. Момент предварения опирается на предвосхищающую структуру живого бытия.

4. Размножение, наследование. Селекция

Жизнь есть бытие, выдвинутое против сферы своего небытия, отнесенное к ней как к своей противоположности и своей оппозиции. Это отношение отлично от отношения между двумя автономными, замкнутыми относительно друг друга системами, которые не нуждаются одна в другой, будучи лишь необходимо рядоположенными, как, например, вместе со све-

том полагается и тень, — напротив, оно предполагает, что каждый элемент оппозиции всякий раз сам является условием, обеспечивающим автономию своего контрагента. Чтобы при этом автономный характер всякого элемента отношения не утрачивался, он должен быть оппозиционно структурирован в самом себе. Так, границы обеих сфер бытия открываются друг другу для взаимного влияния, не упраздняя при этом самих себя. Автономия не преобразуется в гетерономию, но сохраняется благодаря гетерономии.

Круговорот обмена материей и энергией и адаптация наглядно показывают, как в организме осуществляется закон оппозиционного структурирования его собственного бытия. Во внутреннем антагонизме ассимилятивных и диссимилятивных процессов он открывает свои границы для обмена материей и энергией с окружающей природой, в которую он включен как физическая вещь. В круговороте приспособленности и приспособления, в некотором смысле внешнем организму и касающемся его как гештальта, организм осуществляет синтез позициональности и физической вещественности, то есть свойств, специфически присущих ему как живой вещи, со свойствами, которые привязывают его как физическую вещь в пространстве и времени ко всем другим вещам. Он осуществляет этот круговорот в антагонизме тождественной и противоположной относительно позиционного поля установок, будучи противоречивым единством, существующим в среде и совместно со средой, *но вместе с тем* и в оппозиции к ней, защищенным и уязвимым, в борьбе со средой и в согласии с ней.

Циркуляция материй и энергий, адаптивный характер организации живого существа обеспечивают его контакт с актуальной действительностью. Они определяют этот контакт исключительно в идеальном временном срезе, в модусе настоящего, ибо их «целью» является построение и поддержание связи между живым существом и действующими факторами среды, согласование его телесности с законами жизни. *Но живой индивидум находится в необратимо развивающемся процессе неуклонного старения* и в этом своем наклонении (Gefälle) он таит в своем бытии связь с будущим. Но не следует путать антиципацию, существенно, внутренне свойственную одушевленному бытию, характеризующую его как предвосхищающее само себя бытие, с его отношением к будущему. Не одушевленное бытие относит «себя» к грядущему, но именно индивидум как находящаяся в развитии цельность является тем, что вступает в отношение к сфере своего еще-не-бытия как своей противоположности и оппозиции. Живое бытие фундировано в будущем, а не отнесено к будущему. Однако, проживая в своей фундированности в будущем свое становление, свое становление чем-то, свое развитие, индивидум идет навстречу своей смерти. Вследствие этого позиционное поле, соответствующее его настоящему состоянию, открыто будущему, а индивидум — отнесен к будущему.

Поскольку организм должен в одинаковой мере находиться в контакте с этим, как и со всеми другими, свойствами позиционного поля, то его абсолютная ограниченность смертью создает одну фундаментальную проблему. Для организма его контакт с позиционным полем является в процессе старения величиной постоянно убывающей и в конце концов сходящей на нет

в момент смерти. Циркуляция материй и энергий в организме, приспособление его организации сами, однако, оказываются затронутыми необратимым характером процесса его развития в целом, поскольку само старение, которое берет свое начало в постепенном исчерпании нераскрытых потенций именно посредством их раскрытия в развитии организма, все больше суживает круг процессов регуляции. Это ставит под серьезную угрозу процессы циркуляции и адаптации, каждый из которых имеет своей предпосылкой способность регуляции. *Должно быть что-то, что могло бы противодействовать необратимому наклонению к старению*, чтобы удержать от внутреннего распада отношения питания, движения и приспособления, устанавливающие и поддерживающие контакты организма с миром, а именно, *омоложение*.

Не потому существуют омоложение и размножение, что жизнь по природе своей вечна и неуничтожима; и не потому, что индивидуум не может удержать в себе полноту жизни и вынужден пропускать ее поток сквозь себя, как через узкий рукав, происходит отпочкование индивидов друг от друга, — нет, именно ограниченность жизни и ее тяготение к старости обуславливает необходимость обновления. Омоложение только создает противовес старению, не упраздняя, не преодолевая его. Все способы искусственного омоложения, с их эффектом продления жизни отдельного индивидуума или вида, не способны уравновесить силу самой судьбы, падение линии жизни в целом. Если бы процесс омоложения мог противиться старению в форме подлинного антагонизма, то жизнь должна была бы принять стационарный характер. Она стала бы видимостью жизни, не смогла бы упреждать саму себя, не обладала бы настоящим и этим самым была бы в самой себе обречена на гибель.

Компенсирующее обновление возможно только таким образом, чтобы не исказился процесс развития индивидуума в целом. Если оно нацеливается непосредственно на отдельного носителя жизни, то последний от этого погибает. Так, при определенных условиях акт обновления совпадает у одноклеточных с их смертью — при делении клетки. Это вид размножения, из которого Вейсман выводил понятие «потенциального бессмертия» одноклеточных. Везде, где существуют многоклеточные организмы, обновление достигается образованием зародышевых клеток, которые в сравнении с целым телом скрывают в себе максимум неразвернутых потенций. В акте оплодотворения создается основа для нового индивидуума, который, беря свое начало от одушевленной массы своих родителей, должен стать им подобным. Индивидуум обновляется, таким образом, в *другом* индивидууме, который наследует от него присущие первому свойства в соответствии с его физико-химической репрезентированностью в массе зародыша, подверженностью влияниям во время эмбрионального и последующего развития.

Развитие с внутренней необходимостью исчерпывает себя в индивидууме, поэтому должна существовать цепь индивидуумов, чтобы поддерживать жизнь определенного типа организма благодаря непрерывности зародышевой плазмы. Таким способом образуется некоторый резервный фонд, который остается в неприкосновенности и — произвольно — служит сохранению вида.

Эту «произвольность» нельзя упускать из виду. Слишком уж заманчивыми становятся здесь телеологические перспективы: будто бы речь идет не

об индивидууме, но только о всеохватывающем единстве вида, сохранение которого оплачено жизнью миллионов особей. Ведь высшее, наиндивидуальное оказывается в этом случае более высоким и в смысле более ценного. Весь классический арсенал обожествления всеобщего ставится на службу такой биологической концепции, которая склоняется к совершенно определенным доктринам, апологетизирующим общественные и государственные начала.

И вовсе не является первичным вид, о реализации которого как обобщающего принципа будто бы идет речь, в то время как индивидуум представляется всего лишь средством для жизни, — хаотической силы, разрозненной на мириады отдельных судеб, творчески слепой и одновременно играючи зрячей, — но вид «становится» над индивидуумом, предвосхищая его в своем развитии как форму, «под» которую он *подпадает* в становлении, становясь чем-то. Здесь отчетливо обнаруживается предельный, непреодолимый разрыв между сформированным телом и его типической формой, уже не упраздняемый никаким отношением реализации, подобный тому, который существует также между индивидуумом и видом, то есть, более высокими ступенями генерализации. То, что вид, вдруг раскрывающийся в тысячах вариаций отдельной формы, в своем сущностном выражении оказывается включенным в порядок градации, может свидетельствовать в пользу идеальности действительно существующих форм, но никак не в пользу их целесообразности как таковой. В становящемся индивидууме форма, а вместе с ней имплицитно также и порядок градации идей-форм, на котором фундирован гештальт, обладает характером целевой причины, поскольку находится в модусе предвосхищения. Наоборот, в абстракции от индивидуума финальность градации форм (впрочем, допускающей абстрагирование от пространственно-временных реальностей) становится чрезвычайно проблематичной; только под них подпадает жизнь и только в случае становления жизни появляется также и градация.

Таким образом сохраняется несоответствие между развивающимся и в конечном счете полностью раскрывающимся индивидуумом и пространством его типа, его вида и рода, под которые он подпадает. Непреодолимое расстояние между формой и отдельным существом, представляющее собой изобилие открывающихся в его становлении неиспользованных возможностей, которыми отдельное существо должно было пренебречь в ходе присущего только *ему одному* развития, — последнее, тем не менее, складывается из неиспользованности этих возможностей, из устойчиво сохраняющейся возможности их реализации, — само это зияние между формой и оформленным создает напряжение, требующее своего разрешения.

Жизнь есть развитие, то есть переход от нераскрытых потенций к актуальным реальностям, сужение возможностей, которые были заложены изначально и могли при определенных обстоятельствах так или иначе еще становиться реальностью всякий раз, когда требовалась отрегулировать оказываемые извне на организм воздействия: жизнь *есть селекция*. Но возможность остается в потенции, одновременно скрываясь, пока жив организм, за действительностью, поскольку целое представлено в единичном, а процесс старения несколько не затрагивает отношения целого к части. Уменьшение шансов организма на раскрытие все еще имеющихся в нем потенций с увеличением его возраста вступает в противоречие с

константной потенциальностью индивидуума, опирающейся на константное отношение целого и части.

Вследствие этого возникает двойное несоответствие между становящимся индивидуумом и пространством формы, которая дает ему арену действия с очерченными в нем рамками необходимо отвергаемых возможностей, между ним и полнотой его собственной потенциальности, позволявшей ему реализовать представившиеся возможности. Только благодаря этому любое фактическое развитие, в каком бы направлении оно ни осуществлялось и какие бы скачки оно ни совершало, получает характер индивидуального развития, которое могло бы также протекать и по-иному, несмотря на то, что развитие в некотором определенном направлении для индивидуума сущностно необходимо. Но путь, на который он фактически вступает, необходимым образом должен быть случайным. Несмотря на универсально осмысленный характер действительного развития, выражающийся в общем в возможности выбора некоторого определенного пути, в том, что он должен быть именно таким и не иным, над ним властвует случай. Устойчивое пространство ставшей индивидуальной формы и «действительно» соразмерное с ней пространство устойчиво присущей самому индивидууму потенциальности лишают характера необходимости не закон, согласно которому индивидуум реализует определенную возможность, но лишь результат этой реализации, и индивидууму оказывается жертвой слепой судьбы.

Жизнь сама по себе означает тогда слепую избранность, селективно подобранный бытие. Жизнь есть необходимое прохождение мимо своих возможностей и потому — селекция. Согласно устоявшимся представлениям, селекция обуславливается только внешними факторами, — климатом, питанием, внутривидовой конкуренцией и естественным отбором, — словно жизнь может существовать в виде необработанной массы, совершенно необузданного, ненаправленного потока. Тогда, конечно, тот факт, что носителями жизни являются только индивидуумы, судьбы которых могли сложиться иначе, становится проблемой, которую следует решать, опираясь на внешние, далекие от жизни обстоятельства. А это требует создания эмпирических теорий селекции, как это было сделано для истолкования феномена адаптации.

Селекция представляет собой относительно жизни априорный модус ее реального нахождения в телесной действительности. Тезис «могло бы, но не выходит» имеет для жизни значение внутреннего структурного закона (его можно было бы определить как закон категорического конъюнктива, составляющий внутренний механизм селекции). (На этом уровне организации данный закон обладает только телесным выражением, однако он возносит жизнь в ее самую высокую сферу, в сферу человека, который должен сознательно руководствоваться им в своей жизни).

Для естествоиспытателя-экспериментатора эта проблема представляется проще. Хотя он и не будет утверждать, что способен с абсолютной полнотой каузально обосновать развитие именно этого дуба или морского ежа, он не потерпит сомнений в принципиальной возможности подобного истолкования. Тогда каждый шаг развития необходимо было сделать так, как он фактически был сделан: при подобном освещении, при наличии таких вот химических свойств среды и т.д. зародышу с имеющимися показателями наследственной массы ничего другого и не оставалось.

Говорит ли это что-либо против сформулированного выше тезиса? Нет, поскольку фактическое несоответствие между вынужденным путем развития, описывающим совершенно индивидуальную траекторию, и между принимающим форму организмом, несущим в *себе*, несмотря на свою неизбежную однократность и односторонность, всю полноту своих возможностей, которые открывается перед ним в пространстве идеи-формы, — это несоответствие естественнонаучная аргументация не оспаривает, но скорее подчеркивает.

То, что организм в своих зародышевых клетках обладает избытком относительно константных потенций, реализуемых относительно независимо от его развития, означает для индивидуума не смягчение, но скорее сглаживание (все же существующего) противоречия между уменьшением с возрастом шансов для раскрытия потенций организма, и константной (основанной на константном отношении целого и части) потенциальностью индивидуума. Наряду с функцией компенсации, противопоставляющей необратимости процесса развития индивидуума его вечное обновление, но уже в другом индивидууме, необходимый характер феноменов размножения и наследования для индивидуума обнаруживается далее и в образовании в самом индивидууме служащих им органов.

Может показаться странным, что в связи с этим ничего не было сказано о половом разделении. Ведь во всей органической природе в качестве предпосылки размножения выступает оппозиция мужского и женского, пусть и в тысячах ее вариантов. Очевидно, что обновление живой субстанции (по крайней мере, на длительный срок) не может осуществляться без изменения плазмы, соответственно, ядра. Подобного рода вынужденное смещение различных субстанций можно, разумеется, вывести из специфических физических условий, на которые в процессе своей реализации опирается жизнь. Однако для этого необходимо более глубокое онтологическое и каузальное понимание вещей, чем то, какое может дать в ее нынешнем состоянии физиологическая химия. Потому что здесь мы имеем дело с такими стоящими перед математической биологией процессами, которые протекают уже не в открытых созерцанию, но исключительно в доступных установлению слоях бытия.

Необходимость сексуальной дифференциации, опирающаяся на принудительность обновления, априорно может быть понята только с учетом *связи реализации* жизни с особыми физическими условиями, то есть с учетом того, что может быть познано по своему содержанию только апостериорно. Эта зависимость феноменального слоя бытия от других, не-феноменальных слоев телесного бытия является основанием для возникновения того особого напряжения, которое удерживается только благодаря полярной противоположности мужского и женского. Ведь здесь ничто не может быть подвергнуто изменению именно ввиду исследований фон Гартмана, фон Веттштейна и др., показавших, что *при всей своей количественной обусловленности* различие мужского и женского бытия, соответственно, их отношений, начиная с простейшей гаметы и заканчивая человеком, является качественным, сущностным различием. Сексуальная дифференциация представляет собой модальность, условие реализации жизни с учетом ее особой физической обусловленности, что и отличает ее от всех других условий.

5. Открытая форма организации растения

Куда бы ни простирался наш опыт, нигде жизнь не выступает в одной единственной форме. Мы всегда имеем дело с определенной формой, связанной в каждом случае с растительным или животным типом организации. Правда, у одноклеточных обнаруживаются переходные формы, подобно тому как у них же могут совпадать размножение и смерть. Тем не менее при переходе к многоклеточным мы отчетливо наблюдаем, что определенность в выборе растительного или животного бытия становится принудительной. И нельзя изначально отвергать предположение, что в принуждении к этой дифференциации вообще обнаруживается сущностный закон жизни. —

Если это верно и организм реализует в себе свою цель таким образом, что он приходит к единству только через жизненный круг, идущий сквозь него и из него вовне, то возникает вопрос, как согласовать такое положение вещей с неизбежной замкнутостью тела. Всякое тело, находясь в пространстве, представляет собой сохраняющуюся в изменениях и определенную границами вещь, и даже если в различных агрегатных состояниях пограничные поверхности не всегда доступны невооруженному глазу, тем не менее они в любом случае существуют и их наличие можно доказать.

В данном случае в живой вещи возникает решительный конфликт между двумя тенденциями — ведущей к замкнутости ее как физического тела и побуждающей к разомкнутости ее как организма. Разрешение этого конфликта живая вещь находит в своей *форме*, которая постигается в своем чувственном выражении в соответствующем гештальте присущего ей типа, хотя сама в явлении и не выступает. Она обозначает здесь идею организации (а идея доступна принципиально опосредованному созерцанию), в соответствии с которой живое тело соединяет свою самостоятельность как вещи со своей несамостоятельностью как витального существа.

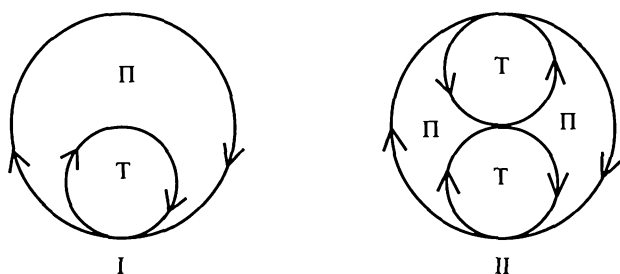
Предпосылкой компромисса, осуществляемого формой, является, естественно, конфликт, который выступает только там, где должна сложиться организация, то есть, в строгом смысле только у многоуровневых живых существ (у многоклеточных). У одноклеточных равным образом может сложиться организация, но в этом случае в силу моделирования целого на основе связанной фотоплазматической базисной субстанции отношение части к целому будет носить принципиально иной характер, нежели у многоклеточных в силу спецификации их клеток и ткани. Наблюдения Кюна над амебой, которая при определенных обстоятельствах принимала форму флагеллаты, особенно отчетливо выявляют проблематику всей морфологии простейших. Поэтому по отношению к одноклеточным тоже всегда шла речь об органеллах, а не об органах как таковых. Если жизнь однажды выбирает путь через многоклеточные образования, то она выбирает также и конфликт между организацией и телесностью и должна впоследствии примирять его посредством формы.

Этот компромисс возможен в двух разновидностях — в *открытой* и *закрытой* форме. Если он состоялся в открытой форме, то перед нами растение, если в закрытой, то живая вещь обнаруживает признаки животного. Таким образом растение и животное лишь в идеальном плане строго различаются по способу организации, поэтому обычно по многим своим свойствам они лишь незначительно отклоняются друг от друга, а часто могут и совпадать.

Чисто эмпирическое различие растения и животного будет постоянно сталкиваться с величайшими трудностями, поскольку оно не может проходить мимо существования переходных форм.

(Использование понятий «открытая и закрытая форма» для различия растительной и животной организаций восходит к Дришу. Но Дриш не придает этой противоположности абсолютного значения, поскольку он находит «открытые формы», аналогичные растительным формообразованиям, также и в царстве животных у кораллов, гидроидов, бризоев и асцидий; с другой стороны, многие растения оказываются у него в действительности не индивидуумами, а целыми колониями, так что при сравнении между собой эти объекты различного уровня организации переходят один в другой).

Чтобы сразу же получить ясное представление о том, что нужно понимать в априорном смысле под открытой и закрытой формой организации, мы позволим себе прибегнуть к наглядной схеме:



Т обозначает тело, П — позиционное поле; линия, очерчивающая зоны Т и П — жизненный круг. На схеме I включение тела в жизненный круг выражено направлением стрелок, тождественным для обеих зон. Схема I, таким образом, дает представление о несамостоятельной открытой форме. На схеме II тело остается включенным в жизненный круг, но закрытая форма и самостоятельность тела выражается уже посредством двойственной направленности стрелок в зоне Т — тождественной направлению стрелки в зоне П и противоположной ей. — В соответствии с приведенной ранее схемой на с. 180 тождественная направленность стрелок телесной зоны и окружения выражает открытость, а противоположная направленность стрелок, очерчивающих обе зоны, — закрытость телесной зоны. Других точек сходства между схемами нет. В данном случае нас интересовала лишь проблема большей наглядности признаков «формы».

Та форма считается открытой, которая включает организм во всех его жизненных проявлениях непосредственно в его окружение, превращая его в несамостоятельный сегмент соответствующего ему жизненного круга.

Морфологически это выражается в тенденции к внешнему, прямо обращенному к окружению, развитию поверхности, что существенно связано с отсутствием необходимости образования каких-либо центров. Ткани, обеспечивающие механическую прочность, осуществляющие функции питания и передачу раздражения, не «собранны» здесь анатомически или функционально специфическими органами, но пронизывают весь организм от его внешних до самых глубоких слоев. Вследствие такого недостатка в цент-

ральных органах, которые связывали бы, и соответственно, представляли бы все тело, индивидуальность растительного индивидуума проявляется не как конститутивный сам по себе, но лишь как внешний, присущий частным элементам физической структуры, момент ее формы, и это во многих случаях фактически соседствует с высокой степенью самостоятельности отдельных частей относительно друг друга (прививки, штеклинги). Один великий ботаник назвал растение просто «дивидуумом» (делимым).

Эта «дивидуальность» растительной формы организации онтогенетически выражается в способности удерживать пройденные фазы развития в индивидуальной структуре. «Когда *животный* зародыш продвигается в своем развитии от стадии D к стадии G, проходя при этом стадии E и F, то можно сказать, что он как целое в стадии G становится целым и в стадии D, но мы не можем утверждать, что имеется известная часть G, которая есть D; нельзя сказать, что $G = D + \alpha$. Но для *растений* это утверждение является возможным: у растительных организмов стадия G действительно будет складываться из $A + B + C + D + E + F + \alpha$, и в этом случае все предыдущие стадии в самом деле сохраняют свою видимость частей стадии G. Великий эмбриолог Карл Эрнст фон Бэр яснейшим образом обнаружил эти аналитические различия в образовании растительной и животной форм... То, что здесь предшествующая стадия в определенном смысле поглощается более поздней, является в своих существенных чертах скорее всего следствием многих сложений, сгибов и дрейфов клеток и клеточных образований в процессе складывания животной формы. В растениях подобные процессы практически не наблюдаются даже на самых ранних стадиях онтогенетического развития. Мы найдем поэтому подходящее выражение для описываемого различия, если скажем, что у растений почти все образование поверхностей идет вовне, в то время как у животных оно направлено вовнутрь. И эта характерная черта указывает еще и на дальнейшее различие между животными и растениями, которое лучше всего проявляется в такого рода высказываниях, когда говорят, что животные представляют собой «закрытые», а растения — «открытые» формы; что животные достигают некоторой точки своего завершения, растения же, по крайней мере в очень многих случаях, никогда не завершаются»⁶².

Эта принципиальная незавершенность характерным образом выступает в так называемых эмбриональных зонах, которые у высокоорганизованных растений расположены в вегетационных точках почек и в камбии между корой и стволом дерева и в которых могут непрерывно воспроизводиться процессы дифференциации и роста. Такого рода бесформенные, но доступные форме материальные структуры, сравнимые с зародышами, постоянно сохраняются в качестве зоны дифференциации организма, непосредственно опирающегося на них как на резерв для собственного формообразования. И животный организм также имеет в зародышевых клетках эмбриональные зоны, то есть системы гармонической эквипотенциальности в гармонически эквипотенциальной системе своего тела, но они служат цели образования новых индивидуумов, а не (непосредственно) цели дифференцирования собственного живого тела.

Незавершенность вовсе не означает неразвитость. Как раз зрелость какого-либо образования и определяет характер принципиальной незаконченности выступающего вместе с ним целого. Корни, листья, соцветия, плоды от

их самых простых до высшей степени дифференцированных форм, каждая на свой лад, определенный задачей обеспечения питания, трансляции сигнала раздражения и удовлетворения сексуальных потребностей организма, указывают на такого рода встроенность его в окружающую среду, которую всякий раз называют абсолютной самоотдачей, самопожертвованием и полным претворением в функциональный круг родовой жизни, — качествами, дающими основание прежде всего для сторонников исключительно психологической интерпретации явлений жизни говорить о некоторой экстатической сущности растений.

Доминирующая у растений значимость размножения является ничем иным, как выражением проходящего насквозь смысла, переходного характера открытой формы, управляющей также и инструментарием, на который опирается процесс размножения. С помощью ветра и насекомых переносится пыльца растений. Цвет и форма цветка, сахарады нектара, воск цветочной пыльцы, ароматические вещества обеспечивают привлечение животных-переносчиков пыльцы. Химические вещества способствуют привлечению сперматозоидов с целью оплодотворения яйцеклетки.

Непосредственная включенность организма с его формообразующими поверхностями находит свое выражение как в цикле размножения, так и в круговороте совокупного обмена веществ. Конечно, мы имеем здесь дело с таким специфическим признаком растительной жизни, когда содержащие хлорофилл растения способны под влиянием солнечного света синтезировать высокомолекулярные органические вещества не только из органических соединений, но и из элементарных, встречающихся в воде, на земле и в воздухе, неорганических тел (поскольку этой способностью обладают только растения). Но универсальное различие обмена веществ в растительном и животном мире проявляется во всем лишь количественной (*graduell*) разнице между преобладающей ассимиляцией, слабым теплоотделением и выделением кислорода у растений и преобладающей диссимиляцией, активным теплоотделением и выделением углекислого газа у животных. Так как все без исключения формообразующие поверхности участвуют в процессе обмена веществ таким способом, какой определен прямым контактом тела со средой, снабжающей организм неорганическими и органическими субстанциями и солнечным светом, то отпадает необходимость во всякой дифференциации тканей на органы питания, пищеварения и выделения. Разделение стадий обмена веществ становится излишним. И снова растение выступает как «ни скорлупа и ни ядро — все в совокупности одно». Этот изъян, заключающийся в отсутствии специфического процесса пищеварения (как отдельно протекающего процесса), объединяет паразитические сапрофитные формы, обеспечивающие себя питанием благодаря своей связи с органической субстанцией, с разнообразными «нормальными», содержащими хлорофилл, формами. Впрочем, основанием для моделирующей и кроме того научно обоснованной оценки самостоятельных зеленых форм как выражающих растительную сущность в чистом виде служит тот факт, что синтез высококачественных белковых веществ, также как и всего живого клеточного материала из элементарных неорганических соединений все же представляет собой самое своеобразное достижение открытой формы в сфере, обеспечивающей питание организма. Ибо здесь также и на удостоверяемом химией материале обнаруживается то, что в иных случаях открывается только в типе его переработки.

С подобным же правом мы видим в отсутствии пространственного движения отличительную особенность открытой формы. Несомненное большинство растений живет в закреплённом состоянии, что соответствует их максимальной встроенности в окружающую среду. Но и этот признак не является принципиальным для отличения их от животных. Пространственное передвижение встречается и у растительных организмов, но прежде всего мы обнаруживаем пространственно фиксированный способ жизни также и у животных. Если пространственное движение составляет чуть ли не прерогативу закрытой формы, то мы не можем с той же убежденностью утверждать это относительно отдельных движений при фиксированном местоположении. В растительном царстве феномены движения только в относительном смысле отходят на задний план. В своих большей частью ритмически протекающих процессах они всецело подчиняются условиям, заданным средой и собственными изменениями функционально вписанного в нее тела. Раскрывающийся и закрывающийся цветок, листья, по-разному расположенные в светлое и темное время суток, стебель и корни, ориентированные на свет или на силу тяжести, ни в каком смысле не представляют движения, идущего через какой-либо центр, либо берущего свое начало в импульсе влечения или воли. Одним словом, как говорит Хедвига Конрад, все движения происходят в растении и никогда не идут «из» растения — ведь и открытая форма не имеет центра, из которого могли бы исходить — инстинктивно, импульсивно или умышленно — побудительные начала движения.

Вплоть до новейшего времени в условиях засилья физиологических идей, построенных по функциональной схеме животного, удерживалась мысль о необходимости признания рефлекторных процессов также и за растениями. Говорили о растительном фототаксисе, геотаксисе, хемотаксисе, либо по меньшей мере полагали в основание форм фото-, тигмо-, хемо-, геотропизма рефлекторную схему, соответственно, схему реакции на раздражение, опосредованную некоторым центром. После того, как в первую очередь благодаря Хаберландту было доказано существование особых клеток, специфически чувствительных к свету, давлению и силе тяжести, сама собой напрашивалась мысль о наличии у растений органов чувств, которые воспринимают раздражение и передают его механизму движения. Мы не можем ставить под сомнение вспомогательную роль таких зон перцепции в развертывании ориентированных на свет, или силу тяжести, или какого-либо иного рода процессов, обусловленных раздражением, даже если нужно будет решительно отказаться от сравнения их с органами чувств, которые (в каких бы масштабах это ни происходило) должны выполнять функции посредников между *объектом* раздражения и организмом. Еще более несостоятельным является отождествление явлений раздражимости с нервными процессами. Хотя во многих случаях наличие такой передачи не может быть удостоверено, несмотря на то, что клеточное соединение закрытого типа не исключает его наличия, такая передача имеет место не только между клетками в системе раздражимости, но также и между клетками паренхимы с текучей плазмой. Локально вызванные эффекты раздражения геотропического и фототропического характера могут быть относительно широко распространены в структуре растения (см. здесь обобщающие работы фон Хаберландта, Немеча и Фиттинга⁶³). Поразительные результаты дали также исследования Блаува и

его учеников, знаменующие собой значительный прогресс в прояснении тропических реакций у растений. Они делают в высшей степени вероятным предположение такого рода, что, например, позитивная фототропная реакция роста у саженца овса опирается на задержку роста с той его стороны, которая обращена к свету. Если допустить, что регулирующие рост вещества, равномерно распределенные в ткани растения, перемещаются от его верхушки к основанию и подвергаются фотохимическому разложению, то, попросту говоря, рост саженца усиливается на затененной стороне и он выгибается навстречу свету. В таком же духе можно истолковать и тигмотропную реакцию роста усиков у растения. Конечно, сильное впечатление производит наблюдение, скажем, за движениями усиков тыквы или вьюнка на пленке с тысячекратно замедленным действием, когда они после фазы «поиска» точки опоры переходят к фазе, в которой усики поворачивают назад и в самих себе находят опору для роста в обратном направлении. Но и тогда нет никаких причин принимать в качестве основания подобного рода явлений процессы, связанные с ощущением или хотя бы опосредованные центральными органами управления. Ведь также и в этом случае реакция, сходная с чувственной, является не ответом на объективно сложившуюся для живого существа ситуацию, а протекает исключительно по законам роста. Можно было бы, наверное, сказать, что растение как открытая система не могло бы лучше удовлетворять требованиям ситуации, подобной этой, даже и в том случае, если бы оно обладало даром сознания и, опираясь на чувства, выбирало для себя единственную из представившихся ему возможностей. Так, когда растение испытывает недостаток в регулирующих рост веществах, от него требуется нечто такое, чего закрытая форма достигает только через опосредование самой ситуации, то есть, через ее объективирование.

Ощущение и действие (то есть движения, модифицируемые на основе ассоциаций и опосредованные некоторым центром) противоречат сущности открытой формы. Чрезвычайно ценные исследования Эриха Бехера, ставящие своей целью доказать наличие у «плотоядной» росянки простейших ассоциаций, привели к отрицательным результатам. Даже эти, внешне представляющиеся хищниками растения, лишённые в своих движениях исторически сложившегося базиса реактивности или памяти, действуют чисто автоматически.

Бергсоновское изречение «la plante est un animal endormi»^{*} представляет собой кредо всякого романтика. Поскольку он тяготеет к истолкованию феноменов жизни исходя из интроспективного созерцания, он произвольно ищет в растении пространство для вчувствования. Но вчувствование допустимо только в глубинность, стремление, интенцию, поведение, в центрированно замкнутую жизнь, которая по сути своей недоступна для растения. Тогда оно должно «быть спящим», видеть сны и отличаться от животного только отсутствием бодрствующего сознания.

Или же кто-то иной, не уступая первому в романтическом умонастроении и во вчувствовании, меняет знаки и видит в растении в противовес животному нечто исключительно позитивное, беспрепятственный поток, воплощение одаряющей самоотдачи, экстатический напор чувств, сомнамбулическую уверенность, уже не нуждающуюся в сознании, природного гения по своей

^{*} Растение есть заснувшее животное (франц.).

форме и функции. Такого рода интуиции нисколько не ближе к сущности растения, чем предыдущая.

Вот так мы изменяем сущности растения (так же как предаем и сущность природы), когда подвергаем его символическому толкованию, видя в нем воплощение некоторого посредством него открывающегося принципа, проявление определенной силы, души, действительности, которой оно само уже не является. Подобная литературщина не только лишает природу ее величавой простоты, но и превратно истолковывает ее действительный смысл, который не скрывается в себе ничего, что не было бы доступно в качестве его самого. Тайны природы лежат ни позади и ни внутри нее, как если бы мы имели дело с таинственным, скрытым за шифром, текстом, — они очевидны в своей открытости. Идея организации открытой формы как вполне соответствующая закону сущностной феноменальности обнаруживается во всех проявлениях растительной жизни как основополагающее единство их сущностных признаков, не нуждаясь для этого в каких-либо представлениях о психических или психоидальных побудительных началах. Конечно, никакое отдельное жизненное явление нельзя вывести из идеи, но все же в идее можно понять всякое жизненное явление в его значении, определяющем саму его сущность как растение⁶⁴.

6. Закрытая форма организации животного

Закрытой называется такая форма, которая опосредованным образом включает организм во всех его жизненных проявлениях в его окружение и превращает его в самостоятельный сегмент соответствующего ему жизненного круга. Если открытая форма оставляет за организмом со всеми его примыкающими к окружению поверхностями возможность быть носителем функций, то закрытая форма должна выражаться в возможно большей отгороженности (*Abkammerung*) живого существа от своего окружения. Эта отгороженность выражается в опосредованном включении его в среду. Опосредованный характер такого контакта не только сохраняет за организмом большую, чем у растительного существа, замкнутость, но при этом дает организму и подлинную самостоятельность, то есть утвержденность в самом себе, означающую в то же самое время и новый *экзистенциальный базис*.

Об опосредованном включении некоторого элемента в определенную связь можно в общем говорить только в том случае, если между ними вклиниваются промежуточные звенья. Каким же образом телу, непосредственно примыкающему всей своей поверхностью к среде, удастся допустить между собой и средой промежуточные звенья, которые, с одной стороны, не принадлежат ему, а с другой, в свою очередь, не могут не находиться в живой связи с ним, поскольку иначе они, естественным образом, не будут соответствовать критериям опосредованного включения.

Если бы жизненный круг, в который вписано тело, без остатка совпадал со средой, к которой он примыкает, то мы столкнулись бы с непреодолимым затруднением. Поэтому или среда в своем значении одной из составляющих жизненного круга должна отступить на задний план, или же органическое тело из самого себя должно достигнуть иного *бытийного уровня*, для которого неотвратимо заданный вместе с его собственной телесностью контакт со сре-

дой уже не имеет исключительного значения. Если способная к жизнедеятельности организация должна быть возможной согласно идее закрытой формы, то ее включенность в жизненный круг должна нести в себе *еще нечто иное* помимо контакта со средой, поскольку для живой вещи как таковой он в сущности положен как непосредственный.

Задача, поставленная перед организмом, сводится таким образом к тому, чтобы утвердить между собой и жизненным кругом некоторый промежуточный слой, который берет на себя осуществление контакта со средой (хотя, конечно, и не упраздняя его). При каких же условиях может осуществиться подобный компромисс в смысле переоценки имеющегося у нас понимания непосредственности? Его предпосылкой является то, что для этого в распоряжении у организма нет ничего, кроме собственного тела.

Организованное тело дано в своих пограничных поверхностях. Но эти поверхности не могут замыкать его, иначе упразднятся функции органов тела — быть посредниками между телом и средой. Вследствие этого тело — если все же допустить, что оно должно представлять собой относительно среды замкнутое единство, — будет обладать границей в себе самом, то есть находиться в антагонизме с самим собой. (С тем же самым законом мы сталкивались при экспозиции необходимости, обуславливающей существенные признаки ассимиляции и диссимиляции. И в этом случае компромисс между чисто физической разомкнутостью тела по отношению к среде и между его замкнутостью, заключенной в самой сути подлинного ограничения, мог быть найден только через внутренний антагонизм противоречивого процесса ассимиляции и диссимиляции). В силу этого антагонизма организм приводится в единство. Свойственная ему противоречивость опосредует его с самим собой в замкнутую цельность или организует его.

Противоречивость как принцип организации возможна только тогда, когда *органы* морфологически и физиологически соотносятся друг с другом как противоположные и обладают антагонистическими структурами и функциями и в отдельности, и в группах. При этом должна существовать еще и высшая, поднимающаяся над антагонизмом и сглаживающая его, структура в пределах организма. Для чего? Наличие этой структуры не забронировано для него *как* целого. К целому уже принадлежит противопоставление единства-в-себе и единства многообразия частей, служащее средством достижения целого. Антагонизм должен быть принципом организации целого. Таким образом он оказывается формой единства всего *многообразия*. Но если это единство разделяется на две взаимно противоположные зоны, то организующий смысл такого противопоставления может сохраняться только тогда, когда к этому добавляется наличие еще и некоторого *центра*, технически осуществляющего сохранение названного противопоставления. В противном случае именно антагонизм и не смог бы быть организующим началом, и стал бы не предпосылкой единства структуры, а разломом, уже не допускающим единства. Таким образом, посредством единства структуры закрытый организм соединяет в единстве целого реальное периферическое единство и реальное единство центра, антагонистически упорядоченное единство эффекта, свойственное органам, и центральный орган. Таким образом, если закрытая форма должна действительно физически существовать, это единство и становится реальным для себя самого и присоединяется к реальному единству многообразия (к функциональной связи всех частей).

Эта сама по себе странная форма компромисса становится более понятной в том случае, если сопоставить ее с формой компромисса, присущей обмену веществ. В последнем случае сам организм в целом образует единство структуры. Он оказывается вовлеченным в антагонистический процесс всеми своими органами, распадается в нем на части, и тем не менее каждая его компонента так проникает в противоположную ей, что единство противоположностей оказывается их простым непосредственным синтезом. А именно — организм распадается на два функциональных направления, каждое из которых само по себе несамостоятельно и только во взаимодействии с другим реализует в полном смысле слова функцию целого. В нашем случае все обстоит противоположным образом. Здесь антагонистическое разделение носит уже не просто функциональный характер, но затрагивает организацию органов. В таком случае должны сложиться две противоположные друг другу зоны организации, и тем самым организм распадается на две относительно самостоятельные части. Тем самым их непосредственный синтез в единстве целого оказывается исключенным, несмотря на то, что по определению живое тело представляет собой единство посредством антагонизма.

В случае обмена веществ организм посредством антагонизма двух контрагентов — ассимиляции и диссимиляции — сам оказывается единством целого. Здесь же, в противоположность этому, антагонизм, будучи фактором организационного порядка, должен быть и сам еще раз опосредован чем-то. Там тело *опосредует* себя *непосредственно* в противоположности *до* целого. Напротив, компромисс центра, удерживающего распавшиеся зоны, нельзя рассматривать как сам компромисс в целом, но только как средство к нему.

Что представляет собой этот распад на зоны? Ответом на этот вопрос является то соображение, что он служит компромиссу организма с его средой. Благодаря своим органам тело как тело (но не как живое целое) находится в контакте с вещами среды. Живое же целое, напротив, вступает в соприкосновение с ними посредством своих органов, то есть осуществляет опосредованный, а не непосредственный контакт. В действительности, однако, все органы вместе взятые и составляют организм. Вследствие этого различие между телом и живым целым не имело бы действительного характера и живое целое все же непосредственно было бы открыто среде благодаря своим органам, если бы именно вследствие антагонизма органов и необходимо следующего из него образования некоторого центра в организме не сложилось бы реально нечто такое, что смогло бы соединить все органы воедино. Этот репрезентативный орган — а его функция состоит в том, чтобы представлять в себе все органы, — поднимается выше антагонизма и удерживает его как предпосылку органического единства. Антагонистичным поэтому может быть только такое положение вещей, когда организм соотносится со средой, или, говоря еще точнее, выступает из себя в это отношение.

Между организмом и средой возможны две разновидности отношений: пассивно претерпевающее и активно творческое отношение. В одном случае организм претерпевает, а среда творит, затем, наоборот, организм творит среду, а среда претерпевает. Оба антагонистических отношения должны реально осуществляться и примиряться между собой посредством неко-

того центра в смысле единства целого. Разделение зон представляется в форме противоположности *сенсорной* и *моторной* организаций, в том виде, в каком она опосредована центрами, среди которых полностью превалируют связанные с нервной системой.

Сенсомоторная схема, «функциональный круг», как его называет Иксюль, является условием возможности реального бытия закрытой формы, идеи организации животного. Под ней понимаются все существенные признаки животной жизни в их единстве: морфологически (а тем самым и онтогенетически) — преобладающее формирование внутренних поверхностей в органы и в системы органов при минимальной значимости внешней поверхности тела, предназначенной быть носителем органов чувств и движения, физиологически — спонтанное движение, с преобладанием прежде всего способности к пространственному перемещению, система кровообращения, соотнесенная с собственным кругом органов и разделенная на отдельные этапы, дыхание, питание (исключительно на основе органических веществ) и ощущение.

Прежде всего вовсе не является само собой разумеющимся, что организм в пассивно претерпеваемом отношении «замечает» раздражители среды, а в активно творческом отношении на эту среду «воздействует». Нужно сначала вспомнить, что эти взаимно противоположные отношения в своем морфологическом и функциональном дуализме должны способствовать осуществлению закрытой формы. Они делают это, поскольку обуславливают центральную репрезентацию организма. Тем самым живой организм как целый предстает уже не как непосредственное (конечно, опосредованное в нем самым!) единство органов, но становится им только на пути через центр. То есть он находится уже вовсе не в прямом контакте со средой и окружающими его вещами, но исключительно посредством своего тела. Тело становится промежуточным слоем между живым существом и средой. Здесь и ответ на поставленную выше проблему его опосредованного включения в жизненный круг: живое существо граничит своим телом со средой, обретает реальность «в» теле, «в пределах» тела и поэтому уже не вступает в прямой контакт со средой. Потому организм и достигает более высокого уровня бытия, которое не располагается на одной плоскости с тем, какое занимает его собственное тело. Он представляет собой опосредованное через единящую репрезентацию его членов единство тела, которое именно вследствие этого зависит от центральной репрезентации. Его тело становится его *плотью*, той конкретной серединой, через которую субъект жизни связан с *окружающим полем*.

Есть некоторая сущностно-закономерная связь между проявлением центров организации тела и сдвигом уровней в способах бытия этого тела как некоторой живой вещи. В физическом плане с появлением центра тело удваивается: оно повторяется (а именно, оказывается представленным) в центральном органе. И конечно же, та «середина», которая принадлежит к сущности всякого живого тела, то сердцевиное для-себя-единство, противостоящее единству многообразия, представляющее собой чисто интенсивную величину, невыразимо с помощью пространственных образов. Оно остается пространственной серединой как структурный момент позициональности живого тела. Но характер этого тела, которое его пространственно обнимает, уже изменяется, поскольку оно реально опос-

редствовано, представлено в себе. Как тело, оно оказывается *обособленным* и зависимым *от него самого*. Чисто физически оно уже есть «его плоть». Пространственная середина, ядро или самость, уже не «находится» непосредственно «в» теле. Говоря еще более точно, пространственно она занимает двойственное положение по отношению к телу, находясь в нем (поскольку все тело, *включая* центральный орган, не является своей плотью и не зависит от себя), и вне него (поскольку тело зависит от центрального органа как своя плоть).

Таким способом середина, ядро, самость или субъект обладания, будучи полностью привязанным к живому телу, отстранен от него. Несмотря на то, что середина остается чисто интенсивным моментом позициональности тела, она обособляется от тела, а тело становится ее плотью, которая принадлежит ей. Поскольку же тело физически является своей собственной плотью, середина оказывается кроме того в особых отношениях к ней: как с подчиненной (ей), ибо зависимой от всего тела (включая и центр), зоной. Все тело само по себе не зависит от середины, но только та зона, которая представлена в центральном органе. С этой плотью тело существует как со средством — как промежуточным слоем, находящимся в его распоряжении, одновременно связывающим и разделяющим, открывающим и маскирующим, выдающим и защищающим.

Подобно тому, как образование центров способствует зависимости тела от себя и тем самым создает отношение противостояния носителя жизни — телесному многообразию, которое, в свою очередь, становится отношением зависимости подчиняющейся центру плоти от носителя жизни, так и обладание приобретает конкретный смысл. Самость, пусть даже оставаясь чисто интенсивной пространственной серединой, получает в этом случае в обладание тело как его плоть и тем самым необходимым образом получает то, что оказывает влияние на тело и само подвергается его влиянию: среду. Двойственное отношение, в которое организм (как закрытая форма) антагонистически вступает со средой, пассивное претерпевание и активное преобразование, выступает таким образом как двойственный способ обладания или владения. Когда отношение обращено к самости, последняя обладает другим, претерпевая его; если же отношение обращено к другому, самость обладает им, схватывая его. Самость и среда в качестве другого соотносятся *через разделяющую их бездну*. Обладание, или владение, только и возможно как такое преодоление обособленности самости и другого, которое оставляет место для промежутка.

Дистанцируясь от собственной плоти, живое тело относится к своей среде как к окружающему полю. Обособленность от собственной плоти делает возможным контакт с обособленным от плоти бытием. Тело «замечает» бытие и «воздействует на» бытие. Оно находится с другим в сенсорной и моторной связи через разделяющую их бездну. Если бы мы захотели в соответствии с принципом ступеней сравнить весь этот сущностный комплекс закрытой формы с сущностным комплексом «живой вещи вообще», то можно было бы отметить следующее — все то, что в последней предстает еще связанным, всего лишь в себе наличным, только имплицитным и обуславливающим структуру живого, для закрытой формы оказывается развязанным, само по себе самостоятельным и эксплицированным. И у цветка есть стебель, листья, цветы, плоды, но ни его самость, ни при-

сущий ей способ обладания не выступают в действительной противоположности к его телу как плоти. Самость есть только свойство живой цельности цветка, все же позиционально не абстрагируемое от тела. И тем не менее как только посредством образования некоторого центра обнаруживается реальное различие в самом теле, позициональные изменения претерпевает также и целое, и складывается базис для всех тех явлений, которые связаны с существованием сознания.

Сопутствующая закрытой форме ориентация на максимально возможную самостоятельность организма приводит к тому, что включенности организма в жизненный круг противопоставляется открытая среда. Так, животное в общем движется от одного места к другому и, защищаясь и нападая, ищет при непрерывно изменяющихся обстоятельствах себе пищу, добычу, пару. Хотя позициональное поле, конечно, подходит ему по физико-химическим параметрам и форме или замкнуто, но в качестве оппозиции животному организму границ не имеет. Для организма не существует линии горизонта, также как нет у него и способов наметить ее.

Открытость позиционного поля существенно-закономерным образом соответствует замкнутой форме организации, ибо оба они свидетельствуют об одной и той же особенности, которую можно проследить во всех признаках животного: об изначальной *неполноте* живого существа. Быть изначально нуждающимся в чем-то означает то же самое, что и быть опосредствованно включенным в жизненный круг. У открытой формы самостоятельность переходит ко всему жизненному кругу, а растительный индивидуум представляет собой лишь переход; в противоположность этому, предоставленное самому себе животное сохраняет при своей закрытой форме самостоятельность относительно жизненного круга, к которому оно все-таки принадлежит всей своей организацией в целом. Таким образом животное является по сути своей нуждающейся, стремящейся к своей исполненности вещью, — эта исполненность гарантирована ему в возможности, но достигает ее в действительности оно только, *преодолевая пропасть*. В своей самостоятельности животное является исходным пунктом и мишенью своих *влечений*, которые представляют собой не что иное, как непосредственную манифестацию первичной неисполненности, опосредованного включения в жизненный круг. Максимум закрытости обуславливает и максимум динамики в необузданной действенности, в беспокойстве, в жажде борьбы. И инстинкт ли ищет для животного осуществления его влечений или же животное само (осознанно) способствует этому осуществлению — все это безразлично для закона, гласящего, что назначение животного — быть соперником самого себя.

Под эгидой закона замкнутой формы находится в конечном счете отгороженность органов от внешнего мира и одновременно — их резкая дифференциация на относительно самостоятельные системы циркуляции, питания, размножения, раздражимости и т.д. Она, конечно же, непосредственно связана с закрытостью организма, предполагающей, что вовне вынесены только органы чувств и органы-исполнители (органы нападения и защиты). Она, далее, зависит от нее опосредованно, поскольку централизованное управление, соответственно, и репрезентация, требует более резкого разделения отдельных функций, их пространственного распределения по возможно более ярко выраженным тканевым системам и расчленения на определенные временные этапы. Репрезентируемость предполагает расчленение подлежащего

репрезентации. Организм, в котором процессы дыхания, раздражимости, питания были бы сплетены так, как мы это наблюдаем, к примеру, у растения, не смог бы осуществлять централизованное представление этих процессов, а тем самым и их регулирование. Разделение труда возрастает вместе со складыванием централизованной системы, одно из них предполагает другое, подобно тому, как каждое одновременно получает преимущества от усиления другого. То, что с ростом и совершенствованием централизации рука об руку идет и децентрализация (чрезвычайно изощренные следствия которой, наблюдаемые у некоторых членистоногих и высших позвоночных, должны еще стать предметом исследования), означает только усиление этого принципа организации.

Очевидно, свое фундаментальное выражение в качестве принципа изначальной нуждаемости или подверженности влечениям закрытая форма находит в отсутствии возможности у животного организма, в отличие от растения, создавать из неорганических составляющих белок, жир и углерод. Животное нуждается в органической пище, оно должно жить за счет живого. Вследствие указанной неспособности организм, правда, становится всемерно независимым от своей среды, но это не может быть единственным основанием. Независимость обеспечивается животному уже благодаря другим существенным признакам, которые априорно не исключают употребление неорганической пищи. Здесь мы не можем избавиться от мысли, что существование самой закрытой формы скрывает еще один смысл, который мы произвольно связываем с пониманием сущности животного как настоящего хищника: усиления жизни ценой жизни. Вся эта дифференциация и сублимация подтачивает жизнь и осуществляется только путем высвобождения витальной энергии. Закрытая форма являет собой усиление, потому что она поднимает живое тело на более высокий уровень существования. То есть она будет уже нуждаться в жизни, чтобы самой иметь возможность жить. Конститутивный паразитизм животного мира, в той форме, в какой он выражается в необходимом характере своего органического природного базиса, впервые дает почувствовать нечто от той скрытой связи, которая как смысловая закономерность связывает ступени жизни. Для растения паразитизм еще остается возможностью, которой его высококодифференцированные формы не пользуются. В противоположность ему, животное должно жить, пользуясь живым.

Нельзя провести существенное различие растений и животных по эмпирическим признакам. Их различие, при полной своей реальности, идеально. Открытая форма и закрытая форма представляют собой идеи, в соответствии с которыми действительные живые тела должны рассматриваться как органические, и на которые ориентировано всякое живое существо, когда оно вступает на путь органического. В эмпирической сфере нельзя обнаружить границу между растительным и животным царством; здесь наряду с ярко выраженными формами встречаются и переходные.

Единство жизни, как оно открывается перед нами в сплошном родстве событий, предполагающих наличие жизни, делает видовое различие растительного и животного существования в эмпирическом плане фундаментальным. Во всяком случае, у растений сплошь отсутствует центральные органы, которые служили бы опосредованию и переключению идущих из периферии возбуждений на периферию; у животных же

сплошь отсутствует способность к созданию белка, углерода и жиров из неорганических соединений. Но даже и среди животных встречаются лишенные развитых центров, так же как и у растений находятся не обладающие способностью к ассимиляции неорганических веществ.

Биполярность органического мира не препятствует плавным переходам между крайними полюсами, подобно тому, как полярность красного и голубого цветов в видимом спектре не исключает постоянного присутствия промежуточных оранжевых, желтых, зеленых и багряных тонов. Таких свойств, которые были бы присущи только животным или только растениям, не существует, так что мы не можем основывать сущностное различие на их свойствах. Сначала должно быть установлено различие между растением и животным, чтобы можно было считать правильным утверждение, что животные никак не могут существовать без органической пищи; грибы, например, тоже не могут обойтись без нее.

Идеи организации открытой, соответственно, закрытой формы имеют значение пространства, которое никогда не может быть исчерпывающе заполнено никаким комплексом определенных признаков. Даже в этой сфере дифференцированных образований между живой вещью и типической формой, на который она ориентирована, остается то зияние, чья существенная значимость для жизни была выше нами доказана. Для неорганической вещи ее форма представляет собой данный вместе с единством эффекта всех ее элементов гештальт, и таким образом гештальт транспонируемый, но для самой вещи — от нее не обособленный. Она связана самой формой, поскольку форма совпадает с ее ограничением. Для органической же вещи ее форма есть гештальт цельности, рождающийся из отношения ограничения к границе, транспонируемый и одновременно обособленный от самой вещи. Поэтому организм свободен от своей формы.

Соответственно, нужно будет остановиться на бесконечной вариативности индивидуальной формы в пределах известной типической формы, целой многоступенчатой лестницы форм. Все попытки вывести из идеи растительной или животной форм хотя бы только отдельные их роды (не говоря уже о видах, типах, семействах) обречены на провал не только потому, что действительность бесконечно превосходит наш жалкий рассудок и конструируемые им понятия, как это с неприкрытой скромностью принято утверждать, а просто потому, что бессмысленно видеть в идее нечто, способное приблизиться к действительности единичного путем собственного ограничения.

Идеи не являются понятиями, которые опыт использует для обозначения более или менее широкого круга сродства на разных уровнях абстракции. Но они образуют дискретное многообразие взаимного возвышения, исключающее возможность непрерывного перехода от одной ступени к другой на основании единого принципа. Не конструируемая из идей, но постигаемая в идеях, конкретная живая вещь соответствует тем самым онтологической связи бытия и формы, характеризующей жизнь. Между физической реальностью и формой остается незаполненное пространство.

Глава шестая

Сфера животного

1. Позициональность закрытой формы. Централизованность и фронтальность

Живое существо, чью организацию представляет закрытая форма, обладает действительностью как это тело и как его плоть, то есть в этом теле. В соответствии с центральной репрезентацией всех членов и органов создается зависимость от целого зона совокупного тела, в котором находится пространственная середина, ядро живой вещи. В позиционном смысле здесь нет еще возможности для опосредования между совокупным телом (включающим центральный орган) и плотью (как телесной зоной, зависимой от центрального органа). Позиционально они соседствуют друг с другом, не нарушая единства существующей структуры. Колебание между обоими бытийными состояниями, переход от телесного бытия к пространственному бытию в теле порождает раздвоение, но это колебание, этот переход не исчезает в самом себе, а просто представляет то же самое фундаментальное положение вещей. Дело не в том, что один и тот же X видится нам один раз таким, а другой — иным, а в том, что в указанной двуаспектности — тела и плоти — следует видеть позиционный эквивалент физическому разделению на телесную зону, включающую в себя центр, и телесную зону, подчиненную центру.

Только таким двойственным образом (то есть, когда двойственность не скрывает в себе однозначности и не может быть ею замещена) живая вещь дистанцирована от своего тела, от того, чем оно само является, от своего собственного бытия. Она сама — пребывает в нем. Ее позиция двойственна: бытие самого тела и бытие в теле, но, тем не менее, это — единое бытие, так как дистанцироваться от своего тела можно исключительно на основе полного единения с ним.

Пространственная середина, ядро, обозначает субъекта обладания, или самость. В своей обособленности от собственного тела-плоти он одновременно образует середину, вокруг которой смыкается тело, к которой всецело сходятся тело и окружающее его позиционное поле. Не будучи никак локализованной, самость в то же время не может не иметь отношения к пространственным определениям. В пространственном смысле самость обо-

значает точку, которой противопоставлены все иные точки, обладающие свойством быть «там», — точку нерелятивируемого «здесь». Это находящееся в теле «здесь» как не обладающая местом самость (а потому представляющая собой безотносительное, «естественное», сущностное место) утверждается как нечто изолированное именно для сохранения одновременно и ее дистанцированности от собственного тела, и единства с ним. Абсолютная точка сведения позиционного поля и тела, расположенная в них и от них обособленная, она является простым опосредованием между бытием-самим-телом и бытием-внутри-тела в чистом безотносительном «здесь». Ведь будучи субъектом обладания, она совпадает по реальному смыслу с его объектом, телом, в то же время отличаясь от него. Оставаясь единством субъекта и объекта, самость одновременно отделяет их друг от друга, опосредуя их в чистом «здесь».

Таким образом, живая вещь, организованная как замкнутая форма, является не только самостью «обладающей», но и самостью особого рода, — самоотнесенной самостью, или собой (*ein Sich*). О такого рода живой вещи можно говорить как о для себя самой актуально присутствующей, которая на основании своей обособленности от себя образует в себе незыблемое средоточие (но не обладает им, почему о ней и нельзя еще говорить как о Я!), и в своей обратной отнесенности к нему существует как единая вещь. Эта неустраиваемая вибрация между бытием-изнутри и бытием-снаружи, которая отличает позициональность закрытого организма, выделяющуюся на фоне простого бытия-самим-телом, очерчивает границу самоотнесенности вещи к самой себе.

Таким в себе от себя обособленным оказывается закрытый организм, животное как единство изменения аспектов, опосредованное через «здесь». Это незыблемое «здесь» не избегает самой смены аспектов — оно не является фоном, на который они были бы спроецированы (что, как показывает дальнейшее исследование, свойственно нашему Я), оно не есть и та причудливая точка совпадения абсолютной дали (в самом бытии) и абсолютной близи (к самому бытию), но только то, посредством чего переход от бытия-изнутри к бытию-снаружи создает конкретное единство самого бытия. Господствуя над своим телом в нем самом, приводя его в движение внутренними импульсами, организм находится в «здесь», его существование утверждено в центре его телесной полноты, и как средоточие позиционального союза пространства и времени он претворяется в него. И поскольку, принимая во внимание этот союз, «здесь» находит для себя только пространственное выражение, нужно определить временность, выражающую опосредующий характер свойственного животному существования, также в следующих терминах: оно предвосхищает себя в «сейчас». В качестве безотносительного «здесь»-«теперь» животное владеет своей плотью и господствует над ней, а вместе с ней — и над данным ему полем.

Животное ограничено тем, что все, данное ему, среда и его собственное тело-плоть, *за исключением* его бытия самим собой, бытия-самим-телом, находится в отношении к «здесь»-«теперь». Насколько оно само есть, оно претворяется в «здесь»-«теперь». Последнее для него не предметно, не обособлено от него и остается опосредующим Проходящим конкретного жизненного исполнения; это исполнение находит в жизни свое проявление

ние (*dargelebt*), входит вовнутрь жизни (*hingelebt*). Когда, дистанцируясь от собственной плоти, живое тело имеет перед собой свою среду как обособленное от его собственной плоти и противостоящее ей поле, когда оно обнаруживает эту среду и воздействует на нее с помощью своего тела-плоти, которым оно также обладает как обнаруживающее и воздействующее (будучи с ним связанным, потому не имея необходимости преодолевать бездну), — его обладание все же скрыто от него. Это тело-плоть несет его, но не существует для него; живое тело есть всего лишь эта среда.

Как единичная вещь, как индивидуум животное позиционально образует некоторое «здесь»-«теперь», которому концентрически противостоят внешнее поле и его собственное тело и из которого осуществляются воздействия на его собственное тело и внешнее поле. Оно обнаруживает и действует, отчетливо различая зоны собственного и чужого. От чужого его отделяет бездна, благодаря которой оно имеет перед собой, обнаруживает все то, что находится вне плоти. Оно существует в собственном, поскольку непосредственно господствует над телом. То, что оно может господствовать над телом, поскольку обособлено от него, а тело, как дистанцированное от него, есть его плоть, — это и составляет позиционный характер животного, несет на себе его существование, но, опять же, само не дано, неприметно. Кому, действительно, должно быть оно дано? К какой еще точке, к какой поверхности следовало бы отнести саму эту реальность? Какое расстояние отделяет структурный момент живой вещественности от тела животного как вещи?

Животное не замечает своего свойства быть «здесь»-«теперь», оно для него актуально не присутствует, животное еще претворено в «здесь»-«теперь» и несет в нем скрытые для него самого границы по отношению к его собственному индивидуальному существованию. Ведь не целое актуально присутствует для себя, а животное (как плоть) для себя (как целого). Для него актуально присутствуют внешнее поле и тело-плоть. В этом обратном отношении собственной сферы плоти к находящейся в «здесь»-«теперь» совокупной сфере бытия-самим-телом выступает та особенная самость, которая, правда, не может быть выражена в первом, втором, третьем лице, — ведь она еще не есть Я, — но именно как обратное отношение представляет собой полную рефлексию, то есть, определяется как «сама», становясь в себе предметной. Насколько животное является плотью, настолько оно дано себе и присутствует для себя и может в качестве находящегося в «здесь»-«теперь» совокупного тела оказывать влияние на тело и обеспечивать своим побуждениям «соответствующий» эффект. Но совокупное тело еще не стало тотально рефлексивным.

Всякое животное, насколько возможно, представляет собой центр, который располагает (пусть и в постоянно изменяющемся масштабе) собственной плотью и чуждым ему содержанием. Оно существует, актуально присутствуя для самого себя как тело в очерченном им самим *окружающем поле* или в своем отношении к *противоположному* (*Gegenüber*). Поэтому оно *осознает*, оно замечает противостоящее ему и реагирует на него из центра, то есть спонтанно, оно действует.

Спонтанность (как централизованность, обособленность от своей плоти, отношение к противоположному) обозначает только признак позиционности закрытой формы. Те или иные теории о свободе или несвободе не име-

ют к этому отношения. Она есть простое сущностное выражение бытия, исходящего из средоточия, которое само уже не дано, истинного начинания, зачина, исхода. Когда животное действительно сущностно претворяется в «здесь»-«сейчас» и находится в этой центральной позиции, когда, далее, центр этой его позиции остается для него самого незамеченным, даже в качестве некоего находящегося «за ним» убежища его собственного внутренне-го бытия, тогда непосредственно и начинаются его деяния, какую бы значительную роль в отдельности ни играли для него влечения, инстинкты, непродвольные и рефлекторные действия. В непосредственном начинании животное по сути живет импульсивно, спонтанно приводя в движение свои члены, действуя и реагируя на раздражения. Одновременно в этом структурном моменте позициональности открывается для него возможность выбора, которая может структурно предшествовать спонтанному акту.

Но и в этом случае надо опять-таки избегать всяческих этических и метафизических рефлексий. Выбирать означает: быть в состоянии колебания. В этой возможности быть так или иначе, которая опять-таки в сущности характеризует аспект спонтанного начинания и исполнения какого-либо действия, еще «до» начала обнаруживается только растворенность в «здесь»-«теперь», или, точнее: бытие как предвосхищение самого себя обладает для индивидуума характером постоянной возможности действия посредством его собственной плоти. Наличие неопределенного множества этих возможностей означает при переходе к спонтанному акту должностное, принужденное к выбору.

Окружающее поле, на которое ориентированы действия, открыто, оно не ставит границ индивидууму. То есть, если тем самым его правильность заключается в том, что позиционное поле является всего лишь окружающим полем, обособленным от тела, отделенным от него бездной, зиянием, поскольку жизненная середина сама выступает как обособленная от тела, то и форма предметности окружающего поля будет выказывать соответствие форме обособленности. Тогда получается, что жизненная середина, это «здесь»-«теперь», хотя и обозначает точку, обособленную от тела, но все же сама не проявляется как данная, а живое тело будет находиться в «здесь»-«сейчас». Соответственно, окружающее поле также не может обнаруживать для животного связывающую и несущую его структуру, то есть его границы. В этом смысле оно открыто. Оно, естественно, остается конечным, ибо животное не обладает средствами вырваться из зоны первичной приспособленности, но эта конечность выступает не как структура самого позиционного поля, поскольку она составляет всего лишь одно условие существования позиционного поля вообще.

Противостоя чуждой ему зоне, которая как целое остается для него непроницаемой, на которую оно должно отзываться, без всякой в то же время надежды когда-либо справиться с ней, и существует животное, поставленное в самом себе, претворившись само в себя, одновременно защищенное и уязвимое. Эта особая позиция *фронтальности*, то есть существования, развернутого против окружающего поля чуждой ему данности, открывает перед организацией животного два расходящихся пути.

Или организм путем отказа от центральной структуры создает отдельные центры, которые образуют между собой свободные связи и в результате дальнейшей децентрализации делают исполнение отдельных функций независимым от целого. Это путь создания возможно большего заслона против поля, идущий в

обход сознания. Или же организм строго централизованно сводится воедино под начало центральной нервной системы и пытается поставить под ее контроль исполнение отдельных функций. Это путь максимального проникновения в поле путем подключения сознания. Жизнь должна пойти по одному из этих путей организации, поскольку реализация закрытой формы завершается не на одном центре вообще, а только на физических клетках, клеточных комплексах с чрезвычайно своеобразной структурой и функциями. Идея замкнутой формы может воплотиться как на одном, так и на другом пути, а действительность способна заполнить пространство между этими полюсами разнообразнейшими переходами.

Прежде, чем наше исследование обратится к конкретным проявлениям закрытой формы, все же необходимо выделить основные пункты настоящего анализа, чтобы отклонить возможные возражения и недоразумения, которые особенно легко могут здесь возникнуть. Как мы утверждали, разделение аспектов тела и плоти представляет собой позициональный эквивалент физического разрыва на две телесные зоны — одну, содержащую в себе центр, и другую, связанную этим центром. Как обособленный от себя в самом себе, закрытый организм животное представляет собой единство изменения аспектов, опосредованное через «здесь».

Но не привнесется ли тогда в нашу картину нечто совершенно новое, о котором до сих пор при исследовании структуры живого вещественного тела еще речь не шла? Не означает ли введение понятия аспекта радикального разрыва с заданной ранее установкой? Не является ли все-таки *μετόφασις εἰς ἄλλο γένος* (переходом в иной род), когда мы говорим о реальности, описывавшейся нами до сих пор только как физическое многообразие, что она *представляет собой* просто изменение аспектов? Не принадлежит ли к одному из аспектов, к одной точке зрения видение (*Sehe*), если использовать термин Фихте? Но откуда возьмется видение, если нет здесь ни глаза, ни знания? Не являются ли понятия самости и субъекта, рассматриваемые как эквивалентные понятиям ядра, пространственно-временной середины, все же только имитациями субъективного аспекта?

То, что все эти вопросы внезапно обнаруживаются именно сейчас, не вызывает удивления — ведь здесь становится обозримым все здание, которое шаг за шагом выстраивалось в нашем исследовании: двусторонность как двойственный взгляд на те телесные предметы созерцания, которые могут считаться наделенными жизнью. Согласно первоначальному тезису, живое бытие в явлении проявляется в двuasпектности являющейся вещи, и именно в исключительно предметной аспектности. Созерцание может идти относительно вещи в двух направлениях, поскольку вещь как являющийся предмет является двусторонней (в специфическом смысле). Ведь при реализации этого тезиса нам также открывались и основные предметные свойства живых вещей в их взаимосвязи. Через составляющие индивидуальность сущностные признаки исследование поднялось на ступень организующих сущностных признаков и, наконец, к определению их специфических отличий, открытой и закрытой формы. В нем обнаруживается нечто примечательное: оно обуславливает подъем экзистенциального *уровня* организованного тела, его обособление от себя в самом себе таким образом, что оно оказывается стоящим над собой (в себе).

В этой дистанцированности позиционального ядра тела, в обособлении его пространственно-временной середины черта за чертой открывались нам пред-

посылки для появления в нем сознания. Ядро, середина, которая позиционно приобретает вообще значение самости (например, в выражении: сам цветок как носитель своих свойств), субъекта обладания, получает посредством дистанцирования (в закрытой форме организации) не какое-то новое значение или смысл, но только, так сказать, высвобождается, становится явно тем, что она была в себе: точкой зрения, субъективной точкой сознания.

Пусть, однако, попытаются скептики найти разницу между тем, что представляет из себя Я по отношению к Я, субъект сознания по отношению к субъекту, видение по отношению к видению, и тем, что описывается нами как ядро, пространственно-временная середина, самость и субъект обладания, чтобы подвести достаточные основания под свои возражения против якобы имитации субъективной позиции, того, что они оценивают как *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Наше исследование тем более облегчает им эту задачу, что начинается с развернутого доказательства предполагаемой несообщаемости субъективной установки и абсолютной несовместимости субъективных и объективных источников созерцания. Оно умышленно соглашается с аргументами в пользу альтернативного взгляда на действительность, открывающуюся внешнему и внутреннему восприятию, и пытается вскрыть мотивы этого онто-гносеологического дуализма, который, в случае его правоты, должен был бы отрицать феномены жизни и мог бы признать их только в качестве конгломератов физического и психического бытия.

И не следует видеть смену методов в том, что здесь, в случае живых тел, организованных как закрытые системы, бытие, так сказать, преобразуется в сознание, а ядро превращается в аспектный центр. Исследование с самого начала остается верным себе и не покидает своей предметной плоскости ради другого измерения. И внимательному читателю не нужно будет напрягать свою память, чтобы прежде всего вспомнить, что все образованные до этого понятия в сущности ставили своей задачей выявление в чистоте той сферы позициональности, которая может считаться нейтральной как раз применительно к различению физического и психического при расходящихся точках зрения как сфера существования, охватывающая обе стороны живого бытия.

Конечно, характер позициональности меняется вместе с формой организации. Закрытая форма, отличающаяся отстоянием ядра от его собственного тела, характеризуется фронтальностью, противопоставленностью, существованием, оппозиционно направленным к окружающему полю чуждой ему данности, разомкнутым по отношению к нему и в то же время бездной отделенным от него, а тем самым и замкнутым в себе. Она является совершенно аутентичной ситуацией сознания, когда живое существо действует из единого центра импульсов, пребывая как обладающее в центре созерцания или обнаружения. Именно поэтому оно способно замечать себя, хотя только как плоть, то есть, в той мере, в какой тело посредством своих центров становится зависимым от себя, представленным в себе. Масштаб знания живого существа о себе (и о внешнем поле) физически устанавливается масштабом центральной репрезентации своего собственного тела. Так же, как и возможность дистанцирования пространственно-временного ядра от тела обуславливается физическим наличием центров.

И напротив, то что никогда не может быть установлено и обусловлено посредством определенного в пространстве и времени тела, — это простран-

ственно-временная сущность такого дистанцированного ядра позициональности, это не только ставшие возможными благодаря указанным сущностным признакам, но и определенно сложившиеся на их основе субъективность, зрительная восприимчивость, импульсивность. Пространственно-временная середина позициональности помещается не в центре, будь это даже нервная система или мозг. Аппарат нервной системы только выполняет роль посредника в разрыве между совокупным телом и телом как сенсомоторным антагонизмом, пронизывающим всю совокупность органов. Хотя разрыв в физическом и позициональная дистанцированность ядра, наличие нервных центров и субъективность и определяют двусторонность существования животного как двойственный взгляд на него, выделяя в нем внешний и внутренний аспекты, все же не этим устанавливается их существование. Их согласованность философ схватывает одним взглядом, поскольку она принадлежит одной (психофизически нейтральной) сфере позициональности и составляет в своей характерной особенности свойство фронтальности: для-себя-бытие (как «здесь»-«теперь» — это для-меня-бытие), глубоко предстоящее своим телом-плотью чуждым ему вещам.

2. Порядок связи раздражения и реакции при исключенном субъекте (тип децентрализованной организации)

Как мы уже упоминали, объективно существуют две возможности, организационно удовлетворяющие позиции фронтальности: децентрализация и тем самым исключение сознания, или централизация и связанное с ней дальнейшее формирование сознания. В обоих случаях речь идет о возможности для организма соответствующим образом реагировать на то, что он обнаруживает.

Индивидуальный характер порядка раздражения и реакции, который гарантирован каждому живому существу, одноклеточному и многоклеточному, растению или животному *в возможности*, а всем живым существам, за исключением животных, — и в действительности, животное должно обеспечивать для себя от случая к случаю. Сенсомоторный антагонизм его природы вступает в действие только тогда, когда существует некоторый разрыв между обнаружением и действием, оттяжка вызванного раздражением возбуждения до тех пор, пока оно еще не передалось органам движения. Впрочем, уже в самой сущности «обнаружения» и «действия» сказывается эта первичная связанность вызванного раздражением возбуждения. В самом деле, какой смысл имело бы что-либо обнаруживать с целью дальнейшего воздействия на него, если бы перемещение возбуждения из сенсорной сферы в моторную осуществлялось беспрепятственно, само собой?

Способность замечать равносильна сдержанному, способность действовать — беспрепятственному возбуждению. Между ними простирается сфера сознания, через которую идет переход от способности замечать к действию. Таким образом, она является внутренней пространственной границей, временной паузой между приходящим извне и идущим вовне, зиянием, пустотой, глубинным разрывом, через который осуществляется реакция на раздражение. В этом разрыве, требующем от организма спонтанного выражения, принятое раздражение получает значение объективной данности, на

которую должна последовать соответствующая реакция: как бы вопрос, требующий ответа. Очевидно, что разрыв означает возможность оставить раздражение безответным. Ясно и следующее: шансы на правильный ответ растут только по мере сужения пространства между раздражением и реакцией.

Предельное сужение этого пространства может выразиться, во-первых, в исключении сознания. Тогда переход от раздражения к реакции будет происходить в одной лишь плоти, а центры будут рефлекторно обеспечивать ответы на вопросы, поставленные перед организмом окружающим полем. Но указанное сужение может быть достигнуто, во-вторых, и за счет максимально возможного подключения сознания посредством корректировки опыта на основе чрезвычайно дифференцированных органов чувств и центральной нервной системы, отвечающей разнообразнейшим возможностям их связи. Обход сознания в первом случае, использование его во втором — так можно было бы обозначить эти два метода, позволяющие жизни удовлетворять требованиям ситуации фронтальности.

Схематически обход сознания можно представить как включение тела в окружающее поле посредством органов восприятия и действия. Правда, подключение не означает абсолютно статичного соединения, которое могло бы (с учетом организации животного) сделать из животного растение, поскольку эта связь осуществляется в пределах известных границ, оставляющих животному некоторое пространство. В этой сфере предметная значимость окружающего поля очень незначительна, поскольку в нем не проявляется ничего, на что организм не должен был бы деятельно отреагировать. Тогда органы чувств в той же мере должны воспринимать раздражения, в какой и заглушать их. Они одновременно и глаза, и шоры организма. Животное замечает только то, что может быть им использовано и на что у него готов ответ, и кроме этого оно не осознает свои собственные движения, — все это сильно снижает возможность ошибок, тем не менее полностью не превращая организм в инстинктивный и рефлекторный автомат. Полное исключение сознания и лишение его всякой значимости для тела поставило бы под сомнение даже необходимость существования сферы обнаружения.

Но всякая данность ориентирована на действие. План действий животного — это сеть, улавливающая мир. Здесь проявляется простой примат практического, содержательно и формально конструирующей сферу обнаружения в соответствии с категориями моторики, просто ставя ее на службу поискам пищи, защиты, спаривания, кладки яиц и т.д. Если нечто данное попадает в сферу обнаружения, оно представляется как сигнал, но никак не объект. Объекты существуют только в сфере действия, а именно, как добыча, пища, враг, сексуальный партнер, укрытие, то есть не как предметы восприятия, но как корреляты потребностей и влечений, а так как на этой ступени действия не попадают в поле замечаемого, животное в данном случае не ощущает своих движений.

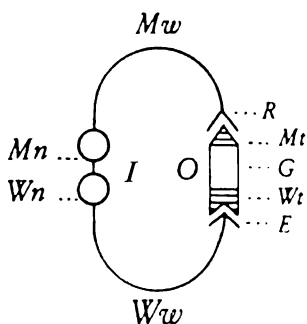
Ориентированный на действие характер ощущений, то есть чувственно опосредованных содержаний сознания, представляет собой на этой ступени животной организации. замену отсутствующего объективного единообразия окружающего поля. Так оказываются жестко связанными между собой (что не представляется для животного связанным) корреляты ощущений и поверхности приложения сил (*Angriffsflächen*) движущегося животного. Если мы вслед за Икскюлем обозначим корреляты ощущений, то есть вызывающие раздражения свойства объектов, как «носителей признаков», а свойства объекта, служа-

щие в качестве поверхностей приложения сил, как «носителей эффекта воздействия» (Wirkungsträger), мы поймем смысл следующего его утверждения: «Носители признаков и носители эффекта воздействия всегда совпадают в одном и том же объекте» — так коротко можно выразить тот удивительный факт, что все животные вписаны в объекты окружающей их среды.

Объект, который в своем двойном качестве как носитель признаков и носитель действия становится вещью окружающей среды, обладает еще и своей собственной структурой, сводящей воедино эти два качества. Идет ли речь о мертвом предмете или о живом существе — в плане устройства животного субъекта эта «противоструктура» объекта также всегда принимается в расчет, хотя никакое воздействие от противоструктуры объекта на структуру субъекта исходить не может. Единственно этот факт является для нас поручительством в том, что в природе существует всеобщая плановость, в равной мере охватывающая и субъектов, и объекты»⁶⁵.

Если внешнему наблюдателю бросается в глаза, что мир, окружающий животное наполнен «вещами», которые принадлежат исключительно только этому отдельному животному, что, к примеру, дождевого червя окружают вещи для дождевого червя, стрекозу — вещи для стрекозы, этот факт становится объяснимым из недостатка в *подлинной* вещности. Упомянутые вещи как раз лишены объективности, поскольку они являются в сенсорном плане сигналами, а в плане моторики — осуществлениями потребностей, и полностью растворены в функциональном круге, объединяющем в единство животного субъекта и окружающую среду. На приведенной Иксюлем схеме (см. ниже) ясно видно, что для субъекта сфера обнаружения и сфера действия не связаны между собой и оставляют в промежутке место для противоструктуры объекта, для единства предмета.

Схема функционального круга по Иксюлю⁶⁶



O обозначает объект, Mt — носителя признаков, Wt — носителя эффекта воздействия, R — рецептор, E — эффектор, G — противоструктуру, Mw — мир обнаружения, Ww — мир действия, Mn — сеть обнаружения, Wn — сеть действия, I — внутренний мир. Вместо терминов «мир обнаружения» и «мир действия» мы в нашем исследовании используем соответственно термины «сфера обнаружения» и «сфера действия». Мы избегаем выражения «внутренний мир» в духе Иксюля.

У децентрализованно организованных животных единство побуждений замещается единством устройства. Также как отдельный предмет в окружающем поле способен обратить на себя внимание только посред-

ством определенной комбинации раздражителей, специфически отвечающих строению того или иного животного и имеющих исключительно сигнальный характер, так и значение отдельного побуждения в осуществлении возможного действия сужается, а в некоторых обстоятельствах и вовсе сводится к нулю. По мнению Икскуля, морской еж, к примеру, может быть просто назван республикой рефлексов: «Возможно, мы имеем дело с централизованными резервуарами, обеспечивающими регуляцию общего потока возбуждений, однако отдельные рефлексy ведут себя вполне самостоятельно. Не просто каждый орган, но также и каждый мускульный канат со своим центром действует совершенно своеобразно. То, что из всего этого складывается нечто разумное, является заслугой одного устройства...Когда бежит собака, животное движет ногами, — когда бежит морской еж, ноги движут животное»⁶⁷.

Общей характерной чертой децентрализованной формы организации животного является приоритет моторного аппарата над сенсорным, сведение значения мира объектов к немногочисленным сигналам, служащим по возможности беспрепятственному совершению необходимых для тела действий. Меньшему числу ошибок соответствуют и меньшие способности в создании ассоциативных связей и научения. В противоположность этому, при возрастающем значении сознания для соизмерения раздражения и реакции появляется необходимость в их коррекции посредством развития этой способности.

3. Порядок связи раздражения и реакции, опосредованный субъектом (тип централизованной организации)

Тот факт, что для децентрализованного типа сфера обнаружения и сфера действия в окружающем поле не должны совпадать друг с другом, представляется недостатком только с человеческой точки зрения. Животное не замечает это расхождение обеих сфер, поскольку не замечает и того, что оно воздействует на окружающее поле и как оно на него воздействует. «Во всем ряду беспозвоночных животных, от низших до высших, единство центральной нервной системы заложено исключительно в плане их устройства. Функции же составляют просто сквозную цепь, которая нигде во внутреннем мире» (имеется в виду тело!) «не смыкается в круг. Поэтому животные и не достигают нигде высшей степени унификации. Только медузы...воспринимают обратно свои движения в качестве раздражителей, правда, ценой отказа от окружающей среды, которая перестает быть для них раздражителем»⁶⁸.

Окружающее поле сигнализирует о себе только сенсорным органам, а не органам моторики. В моторике животное просто существует, оно растворяется в своих действиях, так же как оно претворяется в свое позиционное ядро «здесь»-«теперь» бытия. Можно было бы сказать, что позиционально оно включено в окружающее его поле не моторными, но, в противоположность этому, сенсорными органами. Влечения, сигналы и удовлетворение влечений являются содержаниями позиционного поля низших животных.

Если для индивидуального порядка связи раздражения и реакции жизнь выбирает путь, идущий через сознание, а тем самым, и через

субъекта, через зияние, внутреннюю, срединную пустоту, импульсивный прыжок «сквозь» пространственно-временную «середину», то действия должны осуществляться *на основе* ощущений. Возникает необходимость, насколько возможно, поставить окружающее поле под контроль органов чувств, чтобы указать животному на ситуацию, в которой оно находится, предоставляя ему возможность выбора из большего или меньшего числа возможных действий, отбора соответствующих движений в границах определенного оперативного пространства.

В сравнении с чувственными данными просто сигнального характера у низших животных, дифференцированные рецепторы обеспечивают *избыток* данности, который имеет отношение уже не к определенным единичным действиям или цепи действий, но только к некоторому *типу* действий. Становление моторного аппарата только потому идет в ногу с дифференциацией рецепторов, что сопровождается все усиливающейся централизацией, то есть субординацией центров действия. Функциональное устройство моторики высших животных не обнаруживает новых идей сравнительно с низшими, что в дальнейшем не может нас удивлять, так как у последних мы обнаруживаем примат моторики, которая по мере восхождения к более высоким формам постепенно уступает место сенсорным началам.

Этот примат сенсорных начал становится безраздельным в тот момент, когда действия становятся подконтрольными ощущению. Только тогда появляется предметная сфера действия в окружающем поле, животный субъект оказывается сенсомоторно включенным в окружающее поле, только тогда в окружающем поле вещи будут располагаться «одновременно и последовательно». Вместе с тотальной репрезентацией собственного тела достигается предельно возможное не только с человеческой точки зрения, но и с высоты идеи закрытой формы, — высшая ступень, чистейшее выражение животной сущности. На этой ступени живое существо в своей конфронтации с объективной сферой его деятельности, которой оно экзистенциально отдано, восходит к высочайшей степени свободы, исполняется величайшим могуществом.

Одновременно оно теряет в надежности индивидуального действия, поскольку возрастающее значение идущего из центра побуждения перед лицом многих одинаково возможных объектов действия усиливает возможность ошибки. Когда, например, животное благодаря высококодифференцированному зрению обзоревает ситуацию окружающего его поля, обнаруживая в своем окружении оглушающее изобилие многообразных форм, оно, естественно, испытывает затруднение в принятии решения в каждом отдельном случае. Чем шире пространство представления, тем легче совершить ошибку, — при том, что у животного нет средств найти в самих образах тот решающий признак, который должен вызвать именно такое, а не иное определенное действие. Эта неопределенность, берущая начало в возрастающей роли созерцания, компенсируется инстинктом и опытом: один опирается на предвосхищение, унаследованное индивидуумом, другой — на прошедшую, индивидуально усвоенную жизнь.

Столь же двузначным, как расширение пространства созерцания и контроля за окружающим полем, является и возрастание контроля над

действиями собственного тела. Преимущества, которые доставляет осознание успешности какого-либо действия относительно определенного объекта в определенной ситуации для будущих действий, очевидны сами собой. Точность их осуществления возрастает по мере усиления контроля над предметом и над адекватными или не адекватными ему фазами действия. Однако контроль над своими движениями точно *так же* оказывает тормозящее воздействие и на их протекание. Внимание перемещается с объекта, вызывающего движение, на само движение как объект. Неизбежным следствием этого становится раскол: пропадает непредвзятость, ставится под сомнение надежность результата действия, требующего полной самоотдачи объекту.

Именно антагонизм между действием и сознанием и определяет замысел природы всякий раз, когда она скрывает от сознания движения его собственного тела. У высших беспозвоночных, членистоногих и осьминогов движения членов тела еще подчиняются автономным двигательным системам. «Если у насекомых двигательные центры конечностей уже располагаются в брюшной нервной цепочке, а у осьминогов двигательные центры оболочки сдвинуты к глоточным ганглиям, тем не менее ни в том, ни в другом случае рецепторный аппарат ни в малейшей степени не осведомлен о деятельности моторного аппарата»⁶⁹. Даже у человека с его сложнейшей формой организации сохраняет свою значимость принцип, согласно которому отдельные участки тела управляют-ся как автономные системы, независимые от контроля мозговых центров, а тем самым и от их самопроизвольного вмешательства. Но в той мере, однако, в какой тело оказывается открытым его собственному сознанию, все больше должны оказывать свое компенсирующее действие инстинкт и научение, чтобы хотя бы смягчить влияние на жизнь этого антагонизма, причины которого, как лежащие в самой жизни, оказываются для них неустранимыми.

Централизованная организация как раз представляет собой средство, способное с помощью сознания привести раздражение и реакцию в соответствие друг с другом и достичь господства над плотью и окружающим полем. С чисто физической точки зрения плоть и окружающее поле должны получить свое представительство в центре. Что представляет собой это представительство в анатомическом и физиологическом смысле, не может быть в настоящее время предметом обсуждения. Так же, как и наше представление об отношении субъекта жизни к возбуждениям, захватывающим это центральное физическое устройство: постигается ли в них как в знаках какого-то языка сам смысл вешнего мира, или же с помощью их, выполняющих как бы роль переключателей, открывающих и замыкающих электрическую цепь, регулируется контакт с внешним миром. Прежде всего возникает вопрос, существует ли вообще необходимая корреляция между централизованной организацией тела живого существа и вещественным расчленением окружающего поля. Только после ответа на него мы можем ставить и вопрос о том, как может животное с помощью своего центрального физического устройства, мозга, приводить к представлению находящиеся вне него вещи.

Как показало исследование, в плане позициональности закрытая организация живого тела открывает возможность для существования на-

деленного сознанием бытия. При этом создаются все условия, для того, чтобы живое существо обнаруживало себя, то есть свою плоть, на фоне внешней сферы. Правда, пока не существует физического центра, представляющего свое собственное тело со всеми его членами, системой желез, пищеварительными, половыми, дыхательными органами и т.д., животное в своей моторике остается еще незавершенным. Идея закрытой организации оказывается еще не полностью воплощенной, не доведенной до сферы моторики, деятельности. Не обладая способностью обнаруживать свои действия, прежде всего свои движения, в окружающем поле, животное утрачивает наряду с репрезентацией членов своего тела также и возможность опредмечивания самого себя, а тем самым — возможность видеть границу занятой им самим зоны в ее противоположности окружающему полю. Вследствие этого также и окружающее поле представляется ему лишенным границ и внутренней структуры. Как чистая сфера обнаружения, она просто наполняется для животного знаками, на которые оно рефлекторно реагирует. Окружающее поле становится чисто сигнальным полем.

Если же принцип организации замкнутой формы распространяется на моторику тела, а круг сенсомоторных функций, проекцией единства которого и является само тело, еще раз смыкается на центральном органе, то животное обнаруживает свои движения в окружающем поле, обнаруживает себя, свою плоть, занятую им самим зону, — тогда окружающее поле в своих границах отодвигается от него и обретает структуру. Вместо того, чтобы потерять себя в своих движениях и раствориться в них, никак их не обнаруживая, животное начинает уже чувствовать свои инициативы и промахи, свои нападения и бегства, удачные и неудачные движения. Тогда оно оказывается в состоянии направлять свои действия, начинать по побуждению и тормозить, контролировать и модифицировать их осуществление. В этом случае оно пользуется собой, так же как оно чувствует хватку окружающего поля и его вторжения. Окружающее поле представляется хватким (*griffig*) уже не как чистая сфера обнаружения, но как сфера обнаружения и действия. Оно оказывается сигнальным полем и полем действия в одном.

Поле чистой одномоментности, наполненное сигналами, вспыхивающими и снова гаснущими, и кроме этого в своей значимости полностью зависящими от влечений и их удовлетворения, от голода и насыщения организма, становится сейчас полем конкретного настоящего. Как поле деятельности, оно предоставляет «возможности», оно представляет собой поле движений и ухищрений, которые должны еще совершиться, но также и остаться нереализованными. В ощущении своей хваткости живое существо предвосхищает себя и поле своего окружения как таковое, имея перед собой не вспышки мгновенных впечатлений, но устойчиво пребывающие данности. Точно так же, как оно «избирательно», «колеблясь» воспринимает в точке обнаружения, в импульсе действия внутреннюю середину и пустоту «еще не ставшего», так ему дается и выжидающее вовне окружающее поле с тем же самым темпоральным характером. В этом постоянстве исключительно и выражается собственная структура вещи, форма связи всех ее частных элементов чувственного порядка.

Если всякое наглядное качество вещественности не манифестируется исчерпывающе в том, что можно чувственно различить в вещи; и если вещь потому больше, чем сумма своих признаков или чем единство своих частей, и что она опять-таки превосходит все, что можно в ней обнаружить (конечно, в чувственном созерцании), то тем самым заданы все условия, при которых «вещи» выступают на окружающем поле. С этого момента чувственные данные созерцания, обоняния, осязания, слуха, дрожжи и т.д. обнаруживаются как отнесенные к одному ядру, расположенные вокруг этого ядра. Ведь как деятельная сфера, сфера обнаружения по своему содержанию предметно представляет устойчивые возможности для движения. В этой обнаруживающейся хваткости, в этом умении-обойтись-с-окружающим-полем, в способности двигаться, нападать и уклоняться, опрокидывать и тащить, толкать и рвать (как в свойстве, данном в самой сфере обнаружения) и заключается постоянство и устойчивость зримых вещей.

К данным чувств должна присоединиться некая, уже не чувственная, но зримая база, опора, фон, чтобы их сведение в одну форму, их гештальтная связность ощущалась как типически вещная. Когда оптические, акустические, тактильные составляющие некоей структуры сочленяются и взаимно перекрывают друг друга, одно оттесняя другое, а скорее столь же открывая взору самих себя, сколь и вскрывая, выявляя вещь, в то же время оставляя в ней неясный остаток, как несущее свойства «ядро», то тогда в них конституируется единство созерцаемой вещи.

Как возможно нечто подобное вне особой схемы? Разве между оптическим, тактильным, акустическим качеством (созерцания) существует еще и конкретная созерцаемая общность, на которой как на определенной структуре, базе, фоне может быть основано единство отдельной вещи? Мы, правда, допускаем определенную общность между видами чувственных качеств, негативные единящие свойства чувств, единство в созерцании, несмотря на их спецификацию⁷⁰, хотя все же попытка Пиклера⁷¹ представить их как самостоятельные величины кажется весьма проблематичной. Но такие общие свойства, имманентно присущие чувственным качествам, не составляют основу вещественных образований. Поэтому лишено смысла утверждение, что эта нечувственная, но созерцаемая «устойчивость» вещи представляет собой абстракцию от многих чувственных, в особенности тактильных, ощущений от вещи, воспринимаемой на ощупь как прочная.

То, что выступает как структура устойчивости в вещественном образовании, выражает в действительности его отношение к моторике живого существа, которое эту вещь воспринимает. В этой специфическом схематизме, ориентированном на витальное действие, и состоит вещный характер названной совокупности чувственных содержаний. Возможность управлять движениями посредством собственного тела (на основе осязательности этих движений) и вещная структура окружающего поля соответствуют друг другу. Централизованная организация живого тела и появление вещей в его поле обнаружения сосуществуют необходимым образом.

Осязательная доступность вещей окружающего поля его хватке, живое существо предвосхищает само себя. Но поскольку само оно существует та-

ким образом, что «владеет» «собой» (как плотью) и позиционным полем, то нужно придать этому положению следующую форму: ощущая доступность вещей его хватке, живое существо уже заранее *владеет* собой и своим позиционным полем. Одновременно тем самым выявляются основания того, почему в поле обнаружения открываются «возможности» и как этот факт (контрастирующий с сущностью ощущения, если рассматривать последнее как совершенно точечное, обращенное к мгновенно изменяющимся содержаниям) можно понимать. Как раз отвергнутое нами выше представление о том, что восприятие вещей предполагает некоторую абстракцию от многих отдельных впечатлений, и указывает на возможности, заключенные в вещных свойствах (в их повороте, движении, изменении, уничтожении и т.д.). Тогда возможность должна быть абстракцией. Но это неверно. Возможность (мы здесь, конечно, не говорим о понятии возможности) представляет собой нечто абстрактное только в качестве эксплицитно выраженного смысла: к примеру, возможность для чашки разбиться и возможность для человека заболеть. Возможность же, непосредственно представленная в чувственно воспринимаемой конфигурации образа, превращающая его в «вещь», например: занимать место на стуле, пить из чашки или взять ее в руку, — эта имплицитованная феноменом возможность не является чем-то абстрактным. Она включает в себя лишь исходные точки живого действия.

Разумеется, тем самым само обнаружение и сфера обнаружения получают другие свойства, нежели те, которыми они обладали на стадии низших животных. Там фигурировали сигналы, мгновенно-точечные содержания, там акты их схватывания носили характер ощущений. Здесь же выступают вещи, устойчиво пребывающие комплексы тех или иных «обхождений», то есть меняется характер актов, в которых организм обращен к ним, — он становится созерцанием. В первом случае обнаружение затрагивает предельные чувственно-вещественные элементы, во втором — определенным образом структурированный чувственный материал.

Естественно, что «ощущение» и «созерцание» представляют собой лишь доступные самонаблюдению способы обращения к внешнему полю. Однако, после того как наше исследование позициональности определенного типа живых существ обнаружило точно такую же свойственную им структуру отношения к внешнему полю, нам не только позволено (*per analogiam*)*, но мы обязаны ввести здесь сходные понятия. Ведь то, что становится доступным в самонаблюдении, поскольку оно конституирует отношение к внешнему полю, включается в рассмотрение позициональности.

Если доказано, что централизованная организация живого тела, примыкание его действий к центру сенсорных восприятий и тем самым замыкание круга игры сенсомоторных функций соответствует проявлению вещей в поле обнаружения, то возникает вопрос, как эти вещи обнаруживаются живым существом посредством его мозга. Вопрос насущный, поскольку оно обязано обходиться с вещами, основываясь на своих ощущениях и созерцаниях вещей, и даже должно это делать, ввиду того, что его действия больше не являются рефлекторным ответом на раздражения, но требуют руководства, чтобы быть «правильными».

* По аналогии (*лат.*).

Метод, дающий возможность живому существу обнаруживать вещи и их отношения во внешнем поле, тот же, что и тот, посредством которого оно вообще получает свидетельства о чужом и собственном: через представительство в центральном органе. Так же, как в мозгу выделяются области, замещающие его отдельные органы и их функции, так осуществляется в нем и репрезентация расчлененного внешнего поля в соответствии с опосредующей ролью органов чувств. Сравнительная анатомия и физиология центральной нервной системы могут выстроить разные типы мозга в определенной градации по мере их усложнения, которая соответствует восхождению ко все более отчетливому постижению вещей в их взаимоотношении между собой и к собственному телу, но в той же степени — и ко все большему господству над вещами, как и над своей моторикой.

В пространственно локализованном мозгу репрезентация, разумеется, выражается пространственным же образом. Растущая дифференциация обуславливает локализацию функций, локализация в то же время означает типизацию, упрощение, формализацию. Для животного поле обнаружения и поле деятельности четко расчленяются этими формами или схемами. Выбор того, что может быть им обнаружено и на что оно может воздействовать, устанавливается изначально если даже не для каждого частного случая, то для определенного типа. «Пространство» типического открывает возможности для множества вариаций, схема в одном случае охватывает чрезвычайно много видов предметов и движений, в другом — только определенные предметы и движения.

Тем не менее не следует думать, что этот метод пространственной локализации является совершенно чуждым всему тому, что должно получить посредством него свое представительство. Именно в пространственной и временной определенности, хотя, конечно, не в ее размерности, согласуются между собой метод и предмет, мозг и вещь, принадлежащая миру. Впрочем, сильно упрощая реальную картину, можно сказать, что мозг как вещь в пространстве и времени представляет уменьшенное изображение окружающего поля с его вещами, фиксирующее сначала в простейших очертаниях лишь простое различие векторов правого и левого, верхнего и нижнего, переднего и заднего, но постепенно переходящее к представлению таких конкретных реальностей, как движения, образы и их положение в окружающем поле. При этом, конечно, не существует строгой однозначности отображения внешних отношений в мозгу: то, что вовне располагается справа или слева, не должно располагаться подобным же образом при любых обстоятельствах и в мозгу. И все же одно обстоятельство рисует значение прежде всего пространственных свойств мозга для правильной репрезентации пространственных свойства окружающего поля больше, чем любая удостоверяемая локализация, — это безразличие центрального органа к изменениям его положения как следствие образования органов равновесия и восприятия пространства.

Поскольку, как известно, центральный орган прочно связан с телом, то вследствие перемещения положения центрального органа движения тела должны препятствовать репрезентации внешнего поля, при условии, что постоянство положения действительно является *conditio sine qua non** для правильной репрезентации. Если следовать здесь Икскулю, который более подробно раскрыл механизм корректировки этого нарушения⁷², то при неустойчивом

* Необходимое условие (*лат.*).

равновесии животного, положение которого при жизни не совпадает с его положением в смерти, оно будет постоянно нуждаться в коррекции мускулов для поддержания своей физиологической устойчивости. Эту коррекцию осуществляет вестибулярный аппарат, автоматически регулирующий устойчивое отношение всего тела к центру Земли. Правда, подвижность глаз и в особенности компенсирующие движения глаз в некоторой степени могут сглаживать влияние на мозг движений тела, одновременно расширяя и визуальное поле. Промежуточные пространства могут тем самым еще восприниматься живым существом, но форма и положение предмета остаются все же неопределенными, зависящими прежде всего от функций глаз и от света.

Этот дефект устраняется благодаря органу равновесия из структуры полукружных каналов уха, представляющему устойчивую систему координат, в которую как в прочную систему измерения, независимую от света или тьмы, вписаны и его тело, и изменения внешнего поля. В этом случае мозг «становится способным стать общим полем всех пространственных измерений.., имеющих значение как для глаза и органов осязания, так и для движения конечностей»⁷³. Безразличие центрального органа к движениям и к изменениям в положении его тела и внешних вещей этим достигнуто. В физиологическом смысле мы получаем тем самым абсолютное пространство, так же как благодаря упорядочиванию последовательности движений — и физиологически абсолютное время. Они абсолютны только для организма, который, тем не менее, получает благодаря им устойчивые координаты своего пространственно-временного расположения. В этом своем ограничении они соответствуют позиционному характеру живого существа, конструирующего абсолютное пространственно-временное «здесь»-«теперь». Они соответствуют ему, как пространственная определенность (*Räumlichkeit*) соответствует пространственности (*Raumhaftigkeit*), а временная определенность (*Zeitlichkeit*) — временности (*Zeithaftigkeit*).

Централизованная организация, сущностно соответствующая вещественному расчленению внешнего поля, предоставляет живому существу также и средства, позволяющие ему получать знания об этом поле и влиять на него. Тем не менее это сущностное соответствие не является гарантией реальности организма и вещей, сосуществующих друг с другом. Каким бы бессмысленным ни было предположение о существовании организма со всем аппаратом его мозга и органов чувств в позиционном поле, лишенном вещей, хотя все его тело в целом приспособлено к этим вещам, сама по себе эта бессмыслица мало что значит для решения вопроса о бытии или небытии вещей, поскольку и организм тоже является вещью в пространстве и времени. На основании одной вещи нельзя делать заключение о действительности или недействительности мира вещей вообще, или пространства и времени. Тот, кто приходит к такому заключению, опираясь на предыдущие наши рассуждения, может быть уверен, что он не постиг их сути.

Отношение сосуществования между определенной физической организацией и полем восприятия и деятельности определенного вида, в котором живет носитель этой организации, возможны также между грезами какой-нибудь спящей мировой души, как и между продуктами фантазии некоторого творческого божества. Когда живое существо видит вне себя вещи, играет и борется с ними, оно, безусловно, захвачено верой в их реальность и всегда может стать при этом жертвой обмана.

Правда, активно схватывающее действие служит в качестве критерия реальности, поскольку то, что действительно существует, должно быть и схваченным. Но этот метод удостоверения действительного существования остается *имманентно включенным в круг сосуществования организма и окружающего поля* и не вырывается за его пределы. Он не затрагивает *составляющих* этого отношения, которые *сами* могут «быть» или нет, даже когда относительно них выполняются наглядные условия круга сенсомоторных функций, а живые существа и вещи ищут и находят друг друга во взаимной игре. Быть независимыми друг от друга и в равновесии друг с другом — именно такова форма отношения сосуществования организма и «его» внешнего поля.

То, что животному может показаться и в чем как действительно наличном оно может убедиться посредством своих действий, — это существует в том же самом смысле, в каком и само животное. Его воплощенное бытие и бытие, внешне данное ему, расположены в одной плоскости реальности. Ни одна из составляющих этого отношения не перевешивает другую. Икскуль неправ, когда утверждает, что «Окружающая среда в образе мира, противостоящего животному, всегда есть часть самого животного, сконструированная его организацией и переработанная в одно неразрывное целое с самим животным...ее следует понимать лишь как проекцию этого, *принадлежащего животному, мира*»⁷⁴. Безусловно, природа не принуждает животных к приспособлению. Но и животные столь же мало формируют свою природу по своим потребностям. Это можно было бы назвать зоологическим идеализмом. В этом случае на место творящего мир сознания встала бы творящая мир организация, как мы это видим у Бергсона.

Как мы выявили в нашем исследовании, сосуществование следует понимать в соответствии с принципом приспособленности только как первичное созвучие и одновременное согласование двух *отделенных* друг от друга сфер. Это разделение, это зияние, через которое и посредством которого вещь и живое существо вступают в непосредственный контакт (в ощущении и действии, созерцании и поступке), образует ту прочную перегородку, которую Икскуль возводит к раздражениям внешней среды, служащим животному одновременно и точками соприкосновения, и защитным барьером, способным «окружать его, подобно стенам построенного им самим дома, и отделять от всего чуждого ему мира»⁷⁵.

Естественно, существуют попытки так представить себе эту бифункциональность раздражений и реакций, что и то, и другое — и разделяющая перегородка, и непосредственный контакт — соседствуют друг с другом. В том, что в сенсомоторном смысле позитивно доступно животному, видят реализацию функции контакта, в том же, что скрыто от него (благодаря его организации) — функции разделения. Это неверно. Когда органы чувств, мозг и органы деятельности осуществляют выбор, то в том, что они делают доступным для живого существа, и в том, чего они его лишают, в обоих случаях они одновременно полагают и контакт, и разделение. Конкретное ощущение и его онтический коррелят уже есть сами для себя и отдача себя действительности, и защита от нее. Его присутствие в чувственном созерцании и конкретном действии *есть* в одном и том же смысле обособление от действительности и исключение других возмож-

ностей. Подобно тому, как рисунок оставляет незаполненное пространство, а отчетливая картина предмета складывается из присутствия определенных линий и цветов, которые фактом своего присутствия исключают наличие других цветов и линий, так же и актуальное окружающее поле, соответствующее организации, представляет собой по своему наполнению и по своим лакунам раскрытую и скрытую действительность.

Это удивительная косвенная прямота, опосредованная непосредственностью отношений между организмом и миром, которая сказывается уже в сущности закрытой формы и находит свое глубочайшее основание в бытийной структуре жизни, не отнимает у данных нам ощущений и созерцаний их свойства быть действительными, не превращает их в простые знаки полностью чуждой и инородной им действительности, но ограничивает их и их корреляты — цвета, формы, звучания, тактильные, вибрационные, обонятельные и вкусовые качества и т.д., выступающие в своих абсолютных свойствах, — значением объективных данностей.

Исходя из такого представления мы быстрее придем к пониманию отношений между возбуждениями мозга и органов чувств — с одной стороны, и сознанием живого существа — с другой, нежели если бы мы придерживались точки зрения, идентифицирующей телесные процессы возбуждения и раздражения с содержанием и структурой сознания (пусть даже через посредство метафизической теории параллелизма или взаимодействия); уже не говоря о таком невозможном предположении, что субъекту (сознанию) даны нервные процессы и в этих данностях субъект приходит к переживанию цветов и звучаний, вещей в пространстве и времени, вместо нервных клеток и химических превращений в них. Как будто задача сенсорного аппарата — это переводить наши раздражения в образы, которые центральный орган представляет некоему внутреннему наблюдателю.

Подобные нелепости, как и сложности в теории параллелизма и взаимодействия неискоренимы, пока враждебные жизни дуализмы будут стоять на пути созерцания первоначальной позициональности. Мозг и органы чувств столь же мало могут быть *напрямую* ответственны за содержательное расчленение сознания, сколь и за существование сознания вообще, его пространственно-временную срединность и его окружение. Возбуждение сетчатки, зрительного нерва, затылочных долей мозга не воплощают видимую фигуру и не обозначают ее. Оно лишь соответствует ей, подобно тому, как нервная система особым возбуждением отвечает на специфические раздражители. Этот ответ предполагает от случая к случаю *перерыв, препятствие, паузу* (между раздражением и реакцией), *которая позиционально представляет собой бытие самости в позиции срединности*, то есть ее бытие «перед лицом чего-то в окружающем поле» или ее созерцание чего-то.

Чем более дифференцированными являются рецепторы и мозг, тем разнообразней созвучны им возбуждения, тем разнообразнее паузы и с ними вместе — структура позиционного поля. Нервные возбуждения сенсорного (и моторного) аппарата только создают для живого существа ту или иную возможность занять это срединное положение, в котором и в качестве которого представлена его сознательная жизнь.

4. Комплексно-качественное и вещное расчленение окружающего животное поля

В ходе развития эмпирической зоопсихологии, которая по большей части методически строго следует логике экспериментального наблюдения, проблемы позициональности становятся актуальными всегда в тот момент, когда идет речь об истолковании отношения телесного поведения живого существа к состояниям его сознания. Вне таких попыток истолкования зоопсихология ничем не отличается от физиологии раздражения или физиологии движения, соответственно, от сравнительной биологии в смысле физиологически ориентированного исследования жизненного проекта, программу которого представил Иксюль. Очевидно, что интерпретирующий подход подменяет надежный ход каузального объяснения сомнительным представлением о лежащих «в основании» телесных явлений процесс-сах сознания.

Однако интерпретирующие установки зоопсихологии не являются, или, по крайней мере, не обязательно являются, настолько шаткими и произвольными, как это представляют физиологи. Здесь, несомненно, необходима изрядная самокритичность, чтобы избежать поверхностного душещипательного антропоморфизма, собственного сказочникам и издателям альманахов защиты животных. Но такая самокритика ничего не дает в позитивном плане. Здесь должна утвердиться дисциплина объективного истолкования, прежде всего задающая основные направления, по которым должно двигаться истолкование состояний сознания.

До сих пор философы пренебрегали этим вопросом, так как картезианский дуализм двух миров преграждал им путь всякого разумного его решения. Они не замечали зоны позициональности, которая полагается существованием живых тел, и вследствие этого не могли обнаружить, что при разработке учения о принципах истолкования в зоопсихологии речь идет о категориях позициональности.

Как обычно, внутренняя скованность философии не сказалась на характере исследуемого вопроса. Вопреки всем теоретико-познавательным опасениям, делались попытки взглянуть на животное не как на машину, а как на живой деятельный центр поведения и применить при его истолковании соразмерные жизни понятия. Конечно, в этом отразился общий поворот в новейшей психологии, которая отказалась от атомизма психических элементов, выдаваемого за надежный фундамент ассоциативной механики, как от несостоятельного представления, обобщающего некоторые предельные выражения феномена памяти и переносящего аналитико-механические принципы на психическую реальность. Тем самым истолкование переходило на совершенно иной уровень.

Характерно, что понятие инстинкта больше не рассматривается как простой антипод понятия сознания, что имеет место при механистической интерпретации инстинкта как рефлексивной цепи или чего-то подобного. В настоящее время делаются попытки выработать более реалистический взгляд на инстинкт и представить его как укорененную от рождения направленность поведения, вполне совместимую с сознанием и обладающую известным «пространством». В его пределах действия осуществ-

ляются непринудительно. Это пространство у различных животных различно, многие животные специализированы на инстинктах, то есть некоторые совершенно определенные действия (устройство гнезда, кладка яиц и т.д.) заложены в них изначально и происходят без предварительного опыта.

Инстинкт представляет собой по своему характеру и по своей значимости для поведения живого существа то же, что и тело как целое — для его органов в морфологически-функциональном отношении: само по себе неотделимое предварительное условие, рамки, принцип отбора открывающихся животному фрагментов мира, значимые для его сознания или его окружающего поля. Определенное инстинктом поведение поэтому не обязательно должно осуществляться без сопровождения сознания, инстинкт не замещает сознания, но формирует и несет его на себе. Точно в таком же смысле, в каком в нем в качестве общей биологической функции фиксируется то, что может стать рефлексом, то есть бессознательным автоматизмом, у животного, и тем самым исключается из сферы живой спонтанности.

Для механистического мышления рефлекс представлял собой строительный элемент действия, чье инстинктивное осуществление получало свое обоснование в рефлексивной цепи. Таким образом, инстинктивное поведение оказывалось необходимым связанным с отсутствием сознания, а сознание вступало в действие только тогда, когда отказывал инстинкт и положения механицизма уже лишались почвы. Вследствие чего механицист и пытался как можно дольше избегать обращения к какому-либо сознанию, соответственно пытаясь истолковать его как «сопутствующее» механистическим процессам явление в опосредующих рефлексы центрах. Модель мозаики рефлексов должна была при этом оставаться неприкосновенной.

Зоопсихология отказывается от этого примата рефлексов и утверждает вместо него примат общебиологических функций, представленных в устройении тела животного и в его инстинктах. Для этой установки уже не могут казаться парадоксальными (какими они должны выглядеть у механицистов) такого рода примеры, когда едва уловимый шелест или царапанье воздействуют на ящерицу, в то время как близкий пистолетный выстрел не производит на нее никакого впечатления, или когда мыши, находящиеся в «лабиринте» (ящик со сложным устройством, оснащенный запутанными ходами), легче учатся ориентироваться в узких и сложных проходах, чем в простых и широких.

В методическом плане зоопсихология должна, таким образом, ставить биологически осмысленные, учитывающие специфику инстинкта вопросы, принимая во внимание пределы сознания всякий раз, когда она хочет получить сведения о структуре сознания. В ситуациях, чуждых инстинкту животных, они будут выглядеть «глупее» или «умнее», чем они есть на самом деле, поскольку в этих случаях их действия проявляются уже не на естественном, а на искусственном фоне. Когда собаке удастся выбраться из клетки, оснащенной всякого рода ухищрениями, это производит впечатление действия более высокого интеллектуального порядка, нежели если она просто отодвинет мордой заслонку, преграждающую ей путь. «Интеллектуальность», заключенная в испытательном приборе,

неоправданно переносится на испытываемое животное. Значение может иметь не то, что используются дверная ручка, веревочная лестница, молоток, ведро, канат, а единственно то, как они используются. Поэтому специфически человеческие вспомогательные средства должны стать предметом исследования только под углом зрения биологически возможного для животного и совместимого с ним, в противном случае они не должны рассматриваться вообще.

На решение относительно определенных граней структуры сознания должно, конечно, оказывать влияние то, какие инстинкты играют роль в исследуемом поведении животного. Паук, наблюдаемый Фолькельтом⁷⁶, оставаясь, несомненно, существом кровожадным, выражал безразличие по отношению к мухе, если ее поведение не укладывалось в рамки ситуации, привычной для поля его восприятия, то есть если после короткого шока она не пыталась яростно вырываться из паутины. Когда же эта последовательность не выдерживалась и муха, к примеру, заползала в паучье гнездо по сигнальной нити прямо в когти паука или же оказывалась сзади него, то она уже переставала быть «мухой», предметом пищи, добычей, и становилась чем-то неведомым, «опасным», перед кем паук пускался наутек.

На основании этих удивительных примеров (и с учетом сродных с ними фактов, приводимых другими исследователями, например, Буттель-Реепеном и Морганом) Фолькельт отстаивал тезис о *комплексно-качественной* структуре воспринимающего сознания у животного. То, что пчелы, в случае перемещения их улья всего на несколько сантиметров, когда он несомненно остается еще в поле их зрения, продолжают собираться на старом месте и находят входное отверстие в улей только после долгого времени и то случайно; и что морские ласточки ищут свое гнездо именно на том самом месте, где оно находилось раньше, хотя его новое местоположение отстоит от старого на такое незначительное расстояние, какое не может иметь значения при превосходной остроте зрения этих птиц, — эти и другие часто наблюдаемые примеры зависимости животных от определенной *ситуации* окружающей среды с несомненностью натолкнули Фолькельта на мысль о существовании иного *способа* восприятия, нежели известный нам, людям.

Мир нашего восприятия подчиняется упорядочивающей форме вещиности. Сенсорные данности «привязаны» для нас в качестве свойств к относительно прочным и обладающим постоянством вещественным телам, наслаиваясь друг на друга как оболочки вокруг ядра. Одни и те же вещи, несмотря на различные свои аспекты и изменяющееся взаимное расположение в различных ситуациях, составляют относительно устойчивые субстанции как носители нашего мира, в чьем объективном бытии и самостоятельном существовании не может никак сомневаться созерцание, не зараженное бледной немочью мысли. Для нас, если мы вообще их замечаем, муха остается мухой, гнездо — гнездом, пусть даже в повторной ситуации аспекты их восприятия окажутся сдвинутыми. В нашем восприятии явление представлено уже как «раскрытый гештальт», как приспособленное к любым возможным отклонениям многообразие, ибо именно это сочетание данности и сокрытости отличает «вещь» от чистого феномена, что, наверное, убедительней всего демонстрирует нам радуга. И мы тем самым не приходим в замешательство, увидев вещь в другой ситуации, не теряем нить явлений, поскольку она тянется для нас от «ядра» к «ядру».

И то, что эта нить, напротив, так легко обрывается для животного и что само оно может быть введено в заблуждение в результате совершенно irrelevantных изменений (можно еще почитать в книге Фолькельта описания поведения песчаной осы, взятые у Романеса), обнаруживая в то же время удивительные, свойственные только животным, возможности памяти, как например, могут запоминать место пчелы, почтовые голуби и перелетные птицы, не говоря уже об огромных способностях к дрессуре у многих животных, приводит Фолькельта к идее о специфической для животного разновидности восприятия. Такого рода восприятию должно быть отказано в постижении вещиности точно так же, как и сознанию, получающему сведения о своем окружении только на основании отдельных, атомизированных чувственных данных.

«Мы видели: животное оказывается приспособленным не к проявлению *отдельных вещей*, но обнаружился...загадочный факт, что поведение животного определяется не *отдельным обстоятельством*, а *ситуацией в целом*... Какой же структурой могли бы в этом случае обладать модификации сознания, обусловленные окружением животного?...Разве не имеется в высоко-развитом сознании известный род качеств,...который позволял бы нам психологически объяснить привязанность действий животного к ситуации в целом как реакцию на одно единственное, определенное и сразу охватывающее весь комплекс данной обстоятельство? ...Это замечательные *единообразные качества многосоставного комплекса* — они описываются в современной психологии под именем «*комплексных качеств*»...То, что такие качества, соответствующие только конкретному психическому целому, действительно существуют, обнаруживается...в поразительном факте, когда различные комплексные целостности согласуются в свойствах, *не присущих их частям*. К этому «открытию» привели в особенности явления транспонируемости *мелодий* и сходства *фигур*»⁷⁷.

В полемике преимущественно вокруг понятия гештальтного качества, отстаивавшегося Эренфельсом, Фолькельт приходит к следующему заключению: «комплексное качество целого не является суммой частей, которые могли бы как таковые в действительности содержаться в целом; во-вторых, вопреки мнению *Эренфельса*, комплексное качество некоторого целого не существует как некоторое самостоятельное качество наряду с суммой частей этого целого»⁷⁸.

Для Фолькельта это понятие разрешает проблему: «На стадии животного не существует вещных образований, в которых выражалось бы расчлененность и разделенность поля чувственных данных; но столь же мало можно говорить и о расщеплении этого поля на атомизированные элементы, а вместо этого речь идет всякий раз об образовании широкого поля чувственных данных...охваченного *одним* всеобъемлющим... качеством... Оно «заключает в себе» части... *лишь в той мере, в какой* последние могли бы открыться при анализе, в то время как представляющая сторона человеческого сознания оказывается уже расчлененной и без всякого приходящего анализа... Итак: ...Действия простейших организмов привязаны к проявлениям определенных, более объемлющих комплексных качеств, или даже комплексных качеств всеобъемлющего порядка, включающих в себя также моторно-висцеральные и эмоциональные содержания... В этом и состоит внутренняя

психологическая основа странных форм поведения простейших живых существ»⁷⁹.

Сенсорные «мелодии» и «конфигурации» составляют, по Фолькельту, доминанты животного мира, в отличие от данных только человеку предметных «вещей», выступающих на бесконечно многоаспектном горизонте. И вполне понятно, что такой жестко ограниченный вид ориентировочной деятельности, такое поведение, столь мало отделяющее субъективно-аффективное начало от объективного, должно направляться инстинктами, которые снимают с самого индивидуума заботу о себе и перепоручают ее живому событию.

Кажется, что этим снова была восстановлена в сфере сознания сущностная граница между человеком и животным, упраздненная было эволюционным учением XIX в. Однако исследования Кёлера по интеллекту антропоидов⁸⁰ по меньшей мере показали, что распространенная Фолькельтом на весь животный мир гипотеза имеет существенно меньшее значение, чем предполагал ее автор, и сущностная граница между психикой человека и животных должна пролегать «выше», чем это показано у Фолькельта. Эксперименты Кёлера позволяют спасти все то ценное, что было в исследованиях Фолькельта, и что было в последнее время поставлено под сомнение в результате повторных экспериментов Бальцера над пауками, приведших к противоположным результатам.

Целью Кёлера было доказать наличие простейших интеллектуальных способностей у тех животных, которые анатомически, физиологически и филогенетически ближе всего подходят к человеку, то есть у обезьян-антропоидов, чтобы обосновать возможность непрерывного перехода от животного к человеку и в психологической сфере. Для осуществления эксперимента необходимо было располагать допустимым, не ограниченным мерками человека, понятием интеллекта, и надежными, удостоверяющими его в образе действий животного, критериями.

Кёлер выполняет эти предварительные условия. Интеллект, говорит он, должен проявляться в преодолении препятствий. Мы называем его интеллектом, когда мы по меньшей мере уверены в том, что препятствие осознано как таковое и преодолено посредством отбора наличных возможностей. Только тогда в успешном действии сказывается «усмотрение» обстоятельств. Если же далее порядок действий после первоначальных пробных попыток внезапно прерывается, сразу переходя потом в стадию разрешения проблемы, то в этом случае мы в чисто образной форме удостоверяемся в факте усмотрения, которое может быть документировано такими, например, словами, как «Ага!», «Готово!».

Простейшим свидетельством (и не только по человеческим меркам) проблемной ситуации является обход, к которому должно прибегать живое существо для достижения своей цели. Под обходом подразумевается такой поворот пути, который чисто зрительно отклоняется от прямой как кратчайшей линии, соединяющей живое существо с объектом его целенаправленного действия. Эта прямая непосредственно выражает естественную фронтальную устремленность к цели, направленность, ставшую изначальной для организма благодаря органам чувств и органам движения (при условии сохраняющегося равновесия раздражающих факторов в поле окружения).

Если же животное, встретив в этом направлении препятствие для своего движения, достигает тем не менее своей цели на обходном пути, то оно обнаруживает «интеллект» («смогло найти выход»), при условии, что ему, кроме имеющегося препятствия, зрительно открыто и доступно все остальное поле окружения. В пределах вариаций описанного принципа и разворачивается серия опытов Кёлера от простых задач до сложных. Предварительные опыты над курами и собаками, а также над 15-месячным ребенком показали, что даже простейший обход представляет проблему, которая разрешается не одним махом, а постепенно. Даже ребенок, который обычно быстро ориентировался, должен был сначала найти «решение». Собака, сидящая за решеткой, немедленно приходила к правильному решению, если к цели надо было идти по большой дуге, ведущей в обход решетки, и заходила в тупик, когда цель оказывалась прямо перед ней на другой стороне решетки: здесь она уже не могла «оторваться». Курам для правильного решения потребовалось много времени, но даже и при этом их решение оставалось ненадежным.

В данном случае нам нет необходимости подробно пересказывать результаты экспериментов Кёлера, тем более что они быстро приобрели широкую известность. Эксперименты доказывают, что антропоиды способны достигать своей цели, создавая между собой и целью *не прямые* связи, и при этом их путь может подразделяться на относительно многообразно дифференцированные отрезки. Ведь вместо еще достаточно простого установления прямого контакта с целью посредством каната или палки, животные, и прежде всего наиболее одаренные из них, могли создавать устройства из канатов и палок, затем конструкции из ящиков и, наконец, устраивать комбинации, ведущие через автономные промежуточные цели, то есть осуществлять действия, которые в своих отдельных частях представляются не имеющими смысла по отношению к искомому конечному эффекту (например, «вставить одну бамбуковую трубку в другую», «отойти от цели в направлении, диаметрально противоположном предполагаемому с точки зрения приближения к ней», «повернуться спиной к цели» и т.д.).

Подобное расчлененное действие, каждая из составляющих которого сама по себе не носит целенаправленный характер, оставляя тем самым целесообразность за их суммой, конечно, обнаруживает все признаки разумного поведения. Такие нецелесообразные сами по себе фрагменты поведения животного свидетельствуют о том, что оно постигло структуру поля своего окружения. Оно заполняет вещами обнаруживающиеся пробелы, комбинирует вещи между собой, при этом взвешенно принимая в расчет и свою плоть (длину рук, способность к лазанию, ориентацию), то есть делает его пригодным для инструментального применения, что не придет в голову в сходных, и даже в гораздо более простых ситуациях, ни собаке, ни лошади.

И все же самое интересное, что открывают опыты Кёлера, заключается не в этих чрезвычайно значимых доказательствах, а в констатации известной, характерной для интеллекта шимпанзе, *слабости*, не имеющей, как кажется, прямого отношения к его способностям. То, что самый способный из испытуемых шимпанзе, Султан, во время игры открыл возможность соединить между собой две бамбуковые трубки, вставив одну в другую, и именно в тот момент, когда, располагаясь одна после другой, они

случайно попали в его поле зрения, ничего не говорит против правильного постижения им возможности применения их сложенной вместе длины в смысле его желания связать воедино длину его рук и каждой трубки отдельно для достижения далеко расположенной цели: ведь эту связь ему не подбросил случай, а он нашел ее сам. Но против того, что Султан действительно постиг значение собранной им из трубок конструкции, определенно говорит факт невозможности повторить это открытие при изменении видимых обстоятельств (а именно, когда при его манипуляции с трубками они оказывались относительно друг друга в положении, близком к параллельному).

Нужно ли возводить такую сильную зависимость от определенным образом сложившейся зримой ситуации — а речь идет главным образом о ней — к слабости гештальта, как думает Кёлер, или же обнаруженная слабость гештальта является скорее симптомом качественной «ущербности» сознания шимпанзе по сравнению с человеческим, — эта проблема заслуживает внимания. Очевидно, что феномен беспомощности при необходимости создавать более сложные гештальты (такие, например, как соединение, состоящее из палки, каната, кольца и гвоздя, или — канат, обмотанный вокруг шеста и т.д.) нельзя ставить на одну ступень с теми случаями, когда животное обнаруживает совершенное непонимание «статики» конструкции из ящиков, отдельного ящика или лестницы — недостаток, от которого его не в состоянии избавить никакой, даже самый катастрофический, опыт. Эта «наивная гравитационная физика», для освоения которой кому-то достаточно увидеть своими глазами пару примеров, чтобы отказаться от попыток «закрепить» ящик на голой стене, предполагает все же нечто большее, чем просто наличие способности к точному схватыванию гештальта. Точно так же нельзя связывать с одним лишь гештальтным сознанием то обстоятельство, что, например, шимпанзе не воспринимает ящик в качестве ящика, когда он прочно стоит в углу между двумя стенками, или не узнает лестницу, когда она плотно прислонена к стене.

Скорее эту странную беспомощность нужно поставить в связь с тем, по праву выделенным также и Кёлером, фактом, что животные очевидно не умеют убирать препятствия и оказываются совершенно беспомощными при решении даже простейших задач, требующих удаления иногда самых незначительных препятствий. Даже самые одаренные животные оказались неспособны удовлетворительным образом устранить из ящика мешающие им камни или отодвинуть сам ящик, препятствующий проходу. Они могут сколь угодно удачно справляться с задачей позитивного применения (прилаживания) позитивно наличествующих вещей к позитивно развернутой актуальной структуре поля, демонстрируя при этом немалую изощренность, но определенно не справляются с такими ситуациями, когда достижение цели возможно только через негативные действия, связанные с устранением какой-либо данности.

Даже у самых высокоинтеллектуальных живых существ в животном мире, у наиболее близких к человеку, отсутствует чувство негативного. Таков достоверный результат исследований Кёлера, у которого, несомненно, не было предубеждения против интеллекта у животных в пользу непреодолимого сущностного различия между человеком и животным.

В этом факте заключается ключ к пониманию также и той беспомощности в образе действий антропоидов, которую Кёлер относил к слабости гештальта, и в нем же мы видим исходный пункт для внесения изменений в истолкование результатов его экспериментов, позволяющий приблизить их к результатам Фолькельта, в то же время придав последним надежный теоретический базис.

Подлинные вещи, какими их воспринимает человек, характеризуются в своем зримом образе плюсом, а именно плюсом незримого в противовес реальному наглядному обстоянию вещей, то есть плюсом негативности. В подлинной вещи мы предполагаем существование оборотной стороны, и вообще каких-то скрытых сторон, которые образуют прочную систему возможных восприятий. Вещь является конкретно наличной в позитивном смысле только тогда, когда зримо присутствующее (*anschaulich Präsenste*) включено в прочный порядок неприсутствующего (*Nicht-präsenste*), иными словами, прочно с ним связано. Как показал феноменологический анализ, по меркам чувственного ощущения в этом прочном порядке (с которым многократно сталкивались исследователи), в структуре из пространственно-временного ядра и оболочки, просто воплощается само отсутствующее (*Abwesende*). На нем покоится предметность, или подлинность, вещей.

Именно эта предметность представляет собой характерную черту, недоступную для сознания животных, даже высших из них. Для животных с централизованной организацией вещь в окружающем ее поле остается коррелятом сенсомоторного функционального круга, источником раздражений и точкой приложения его действий. В качестве устойчивого образования, состоящего из поверхностей приложения сил, она обнаруживает относительное постоянство при изменяющихся аспектах сенсорного восприятия. Сквозь сменяющие друг друга разнородные чувственные впечатления тянется основной тон: устойчивость и осязаемость. На нем разыгрывается игра впечатлений, вокруг него собирается множество чувственных данных и находит в нем объединяющий их ориентир.

Несомненно, животные с центральной нервной системой воспринимают не просто комплексно-качественно упорядоченные «мелодии» или «конфигурации», как это утверждает Фолькельт, но замкнутые, единичные, относительно устойчивые, комплексные вещи. Но эти вещи не имеют предметного характера, поскольку они, пусть и не ограничиваясь одной сферой чувственного восприятия, все же остаются отнесенными к витальной системе живого существа в целом. Нет сомнения, что для животного в сенсорном смысле господствующим может быть зримый образ вещи, имеющий далеко идущее сходство с человеческим. Но для животного она как раз имеет другую «ценность». Хотя для животного вещь и представляет собой некоторую прочную, стабильную, пригодную для использования структуру во внешнем ему поле, она не является предметом, вещью для себя, лежащей перед ним. Она остается в сущности объектом действия, а также в плане восприятия в высшей степени связанной со структурами побуждений. То, к чему нет побуждения, воспринимается слабо и поверхностно, и при случае полностью выпадает из внимания. Животное воспринимает те вещи, структура ядра которых значима для его моторики и которые находят свое назначение, свой «смысл» в контексте

его действия. В нем еще не пробудилось сознание вещественных свойств предмета, оно еще не постигает возможности полного выделения вещей из круга восприятия и действия, не замечает еще их внутреннего самодовления. У него еще не выросло чувство негативного, в какой бы форме оно ни выражалось. Отсутствие, недостаток, пустота — эти возможности исключаются из его созерцания.

Во взаимоотношениях живого существа с окружающим полем, характерных для высших животных, ни со стороны субъекта, ни со стороны поля не происходит обособления от того фундамента сознания, который сам уже не становится его содержанием. Субъект скрыт от самого себя — он обладает только своей плотью и сам претворяется в пространственно-временной центр субъективной жизни, не переживая ее: он превращается в чистое «Меня», а не в Я; точно так же, как и окружающее его поле в своих границах оказывается конечным (для внешнего наблюдателя), но не ограниченным (для животного субъекта).

Вследствие этого животному *должно быть* отказано в любого вида созерцании гомогенной пустоты в пространстве и времени, откуда и становятся понятными обнаруженная Кёлером слабость гештальта даже в сознании высокоразвитых животных, являющаяся существенным предикатом позициональности закрытой формы. Описанная им беспомощность животного при необходимости преодоления препятствий путем устранения заданных в окружающем поле помех и феномены слабости гештальта априорно выводятся из одного общего корня.

Концепция Фолькельта оправдана только для животных, не имеющих централизованной организации, у которых еще не существует центральной репрезентации сети действия. «Мелодии» и «конфигурации» представляют собой упорядочивающие формы сознания, отвечающие на произвольно вспыхивающие в окружающем поле сигналы, — сознания, не охватывающего ни собственную плоть в качестве поля действия, ни вещи. Но эта концепция не может претендовать на значимость для всей области сознательной жизни животных. Высшим животным, собственная плоть которых представлена в свойственных им центрах репрезентации, также присуще переживание вещей в качестве коррелятов их моторики. В необходимой связи с этим стоят и зависимость от инстинктивной жизни, слабость гештальта, подверженность ошибкам, жесткая привязанность к ситуации, быстрая утрата ориентиров.

5. Интеллект

Одновременно существенные ограничения на интеллект животных накладывает и отсутствие чувства негативного. Животному отказано в сознании предметов как вещей, так же, как и в сознании положения вещей. Оно постигает только состояния поля (которые, конечно, даны человеку как состояния вещей). Состояния поля являются структурными отношениями между существующими элементами поля. Отношение между целью и собственным телом в витально-априорной фронтальной позиции (в аспекте естественной для животного фронтальной обращенности) задает меру для любого иного отношения между элементами окружающего поля,

меру определенных трудностей и руководящий принцип их преодоления. От этого отношения, лежащего в сущности фронтальности, животное освободиться неспособно, на него ориентирована вся его воспринимающая и деятельная жизнь.

Кёлер был полностью прав, приписывая своим подопытным животным подлинное разумение. Они понимают трудность данной структуры поля, и преодолевают ее путем отбора имеющихся в нем возможностей. Только эта разнovidность разумения отличается от собственного человеку разумения положения вещей. У животных их разумение остается постижением гештальта, обзором комплекса заданных элементов окружающего поля.

Часто и человеческое разумение бывает точно таким же, когда, например, надо развязать узел или устранить какой-либо беспорядок. И даже в ситуациях, сходных с теми, в каких находились шимпанзе, человек прежде всего должен будет решать сходную «проблему поля». Но затем вступает в действие его рассудок, который постигает состояние поля уже не просто как ситуацию, а как некоторое положение вещей.

Но, могут возразить, человек способен на это благодаря абстрагирующей деятельности и образованию понятий, что животному противопоказано. В определенной мере это рассуждение верно, но все же оно слишком ограничивает интеллект животного. Абстракция с целью образования понятий основывается на акте, который Гуссерль назвал идеацией, и который сам уже предполагает отрешенность от единичного в созерцании, объективацию простой непосредственной данности. Чтобы, к примеру, подвести вещественное образование под единство понятия «лестницы», надо прежде мысленно схватить довербальную, схематически зримую «лестничность» как чистый гештальт, который может раскрываться в тысячах вариаций. Эти рамки, в которые включается совсем не случайное множество конкретных чувственных единичных гештальтов, и представляют собой не что иное, как резко очерченную границами пустоту, выписанный негатив, который, как любая схема, индивидуально наполняется и заполняется определенными гештальтами. Поскольку же у животного чувство негативного отсутствует даже в способности чувственного созерцания, идеация, а отсюда и образование понятий, ему недоступны.

И, напротив, это не касается чувственной абстракции как постижения сходства, поскольку здесь достаточно способности к восприятию гештальта или к созерцанию комплексов, которая играет особую роль именно в сознании животного. Так, например, эксперименты Бютендйика над собаками, Биеренса де Хаана над обезьянами показали, как легко можно приучить животных к транспонируемым гештальтам и сделать для них доступным отвлеченное созерцание таких форм, как «круглая», «острая», четырехугольная» и т.д. самих по себе. По причине своей неспособности к вещной установке *сознание животного склоняется к тому*, чтобы отказаться от единичного (которое для него никогда не выступает как единичное *вместе* со своим свойством «быть единичным», но остается связанным со структурой поля в целом) и поставить в центр внимания транспонируемые характеристики ситуации. Как компонент ситуации, то есть, как в определенном смысле акцентуированное моторикой

и обусловленное влечениями, в поле восприятия, естественно, выступает также и индивидуальное.

В былые времена зоопсихология охотно разделяла убеждение в том, будто сознание животного представляет собой поле хаотического буйства ощущений и представлений, приводимых в довольно жалкое подобие некоторого порядка механизмом ассоциации через соприкосновение или сходство. В соответствии с этим, животному было доступно переживание только единичного, но не всеобщего. После того как психология установила, что конкретное сознание не знает подобного разделения на исключительно чувственные единичности и исключительно нечувственные всеобщности, и что речь в этих случаях идет о предельных понятиях, конструируемых психологом для целей теории, приведенный выше тезис психологии животных тоже должен был подвергнуться пересмотру. При этом обнаруживается, что каждая ступень сознания имеет отношение как к единичному, так и ко всеобщему, что в примитивных его формах они не отделимы друг от друга и выступают раздельно лишь на высшей известной нам ступени — человеческого сознания.

На самой низкой ступени сознания, в сфере децентрализованной организации животного, господствует форма комплексно-калитативно упорядоченного созерцания, вообще не предоставляющего возможности подвести ее сенсорные «мелодии» или «конфигурации» под альтернативу единичного-всеобщего. Они в той же мере являются и тем и другим вместе, в какой — ни тем и ни другим в отдельности. Цветовые, осязательные, обонятельные, слуховые ощущения в достаточно жестких связях и в узких границах присущей им силы и живости определяют поведение животного не как единичные данности, но в виде своего сверхсуммативного комплексного качества. Если угодно, единичность элементов складывается со всеобщностью гештальтного качества в неразрывную связь. Предельная обособленность компонентов раздражения сочетается с высокой степенью транспонируемости раздражения в целом.

Если раньше биологи и психологи представляли себе простейшие формы сознания как несвязный хаос отдельных ощущений, приводимый в известный схематический порядок исключительно благодаря определенной направленности влечений организма и его индивидуальному опыту (опирающемуся на механизм ассоциаций), то современные исследования и априорный анализ в равной мере показывают, что на самых примитивных ступенях сознания вообще невозможно провести различия между единичным и всеобщим, конкретным и абстрактным. Способ комплексно-калитативного созерцания избавляет простейшие существа от усилий, связанных с необходимостью иметь дело с отдельными конкретными компонентами сложившейся вокруг них ситуации, с которыми оно может справиться, все же только сумев обнаружить в них типическое и повторяющееся. Способность к комплексно-калитативной ориентировке — это помощь природы тем живым существам, которые неспособны к постижению всеобщего и абстрактного; но наряду с этим она отказывает им в сознании конкретной единичности и взамен наделяет их сознанием, занимающим недифференцированную промежуточную позицию между единичностью и всеобщностью, конкретностью и абстрактностью.

На ступени же вещественно упорядоченного созерцания, которое в

целом соответствует кругу сенсомоторных функций — в сфере централизованно организованных животных, — состояние заданных структур поля образует рамки восприятия, а заданные в этом поле элементы — содержание восприятия. Вследствие этого каждый отдельный аспект единичной вещи выглядит обособленным также и пределах той структуры, которая развернута перед животным субъектом как устойчивый коррелят его моторики. Рамки восприятия выступают как актуальный фон возможностей субъекта, — данных ему возможностей движения и схватывания, — сведенных вместе единством ситуации. Конкретно-единичное, таким образом, погружено в раскрытое единство, в конечно-безграничное окружающее поле, в свою очередь, не полностью предметно развернутое, но неразрывно сплетенное с состояниями животного благодаря естественно присущей ему фронтальной обращенности. И тогда ни единичное не выделяется как единичное на фоне структуры поля, ни структура поля не обнаруживается как раскрытое единство в оппозиции к единичному элементу поля.

Таким образом у централизованно организованных животных в сенсомоторной плоскости существует некоторый аналог противоположности между конкретной единичностью и абстрактной всеобщностью, но не сама эта противоположность. Поскольку единичная конкретность вещи представляет собой гештальт и точку приложения сил, она наличествует также и для животного; поскольку же она существует для себя как устойчивая действительность, длящаяся вещь, подлинный предмет, она остается для животного сокрытой. В соответствии с этим всеобщие связи вещей, их типические, постоянные свойства также только в той мере открываются сознанию животного, в какой являются его моторными эквивалентами. Если к сущности абстрактной всеобщности относится то, что она представляет собой очерченную полноту возможностей или раскрытое единство (в отличие от закрытого единства конкретного), тогда и сознание животного знает абстрактную всеобщность — как актуально данную полноту возможных движений или как «гештальт».

Подлинная единичность и подлинная всеобщность все же имеют своей предпосылкой способность постигать негативное как таковое, отсутствие чего-то, недостаток, пустоту. Гомогенное пространственно-временное созерцание, полное пространство и полное время с пустотами внутри, «требуют» заполнения их устойчивыми элементами и поэтому единосущи подлинно объективному восприятию вещей и подлинно идеирующей абстракции. Единственно в человеке реализуется эта предпосылка. Единичное и всеобщее, всеобщее вещи или понятия, доступны только человеку.

Эксперименты Кёлера вызвали со многих сторон возражения у тех, кто опасался, что его открытия могут привести к упразднению сущностных границ между человеческой и животной душой, поскольку в противоречии с традиционными представлениями интеллект уже переставал быть привилегией человека. Оппоненты утверждали, что его опыты продемонстрировали наличие у животного не подлинного разума, а по характеру организации экспериментов и постановки задач — только способностей, опирающихся на специализированные инстинкты у животных, живущих на деревьях. Например, для Линдворски внешне кажущееся столь разумным обращение обезьян с палками, лестницами, ящиками и т.д. находит свое объяснение

в том, что для них подобные вспомогательные средства обладают «функциональным значением ветки» и что ветви, разветвления и т.д. в определенном смысле встроены в структуру их инстинкта. Безусловно, остроумное толкование, но все же не отвечающее ни действительному поведению животных при решении сложных задач, ни относительно высокому уровню их сознания. Подлинное разумение, в наличии которого относительно легко можно убедиться, например, у собак, вполне присуще высшим животным. Но оно означает разумение не положения вещей, но состояния поля, проникновение в определенную структуру или ситуацию окружающего поля.

Решающее доказательство наличия такой границы для интеллекта животных привели Бюйтендийк и Ревес, дрессировавшие обезьян на постижение свойств определенного ряда. Они выстраивали ряд маленьких коробок и клали в них через определенный интервал, например, в каждую вторую, третью или пятую коробку, кусочек шоколада, банан и т.д. После нескольких попыток даже очень маленькие дети постигли суть дела. Обезьяны же, напротив, не дошли до него, они оказались совершенно неспособны его понять. Их сознание не смогло усвоить указанный порядок — соответственно, второе, третье, пятое, — поскольку он был открыт для понимания только в качестве положения вещей, а не состояния поля или структуры окружающего поля. При определенных обстоятельствах, безусловно, может сложиться видимость такого понимания у животных — когда последовательность отчетливо выражена в структурном плане и вместе с тем тесно связана с фронтальной обработкой информации организмом.

6. Память

В образе поведения как высших, так и простейших животных, момент внесения изменений в их реакции на основе прошлого играет решающую роль. Он обнаруживается у животных, но не у растений. Животные могут научаться, растения — нет. Опыты, которые, как мы уже отмечали, проводил Э. Бехер над *Drosera rotundifolia*, росянкой — плотоядным растением — для доказательства ее ассоциативных способностей, завершились полностью негативным результатом.

Возможно, для всего органического царства общим является феномен функционального приспособления. Одна и та же реакция при возрастающем числе ее повторений протекает быстрее и успешнее. Сходным образом проявляется у всего живого и утомляемость. Может быть, как полагал Херинг, эта непосредственная подверженность одной реакции влиянию предшествующих реакций свидетельствует о присутствии в живой субстанции ее прошлого, памяти как всеобщей функции наделенной жизнью материи, но ведь реакция качественно не изменяется *под влиянием* прошлого, в нее не *вносятся исправления благодаря* прошлому.

Кёлер был прав, когда он не включал в свое понятие интеллекта, отвечающего определенному внешнему образу поведения животного (*Habitusbild*), такой признак, как способность вносить исправления, хотя общее мнение склоняется именно к этому. Прочтите, например у Дженнингса,

как Protozoon stentor* реагирует на падающий на него сверху порошок: сначала он просто отворачивается в сторону, затем изменяет направление движений ресничек, наконец уплывает, чтобы избежать раздражения. Когда же при попытке повторить эксперимент он, не проявляя других реакций, сразу же уплывает, то создается впечатление, что животное ведет себя разумно, что оно умеет приспосабливаться к ситуации, учится на опыте. Но откуда мы взяли, что ему действительно что-либо об этом известно? До определенной степени его поведение можно объяснить, не прибегая к помощи сознания, на основании ассоциации эффекта последней адекватной реакции с полученным раздражением. В данном случае наличие рассудительности необязательно, не говоря уже о том, что организация этого животного не дает оснований выводить его движения из какого-либо сознательного намерения. Если мы вместе с Кёлером оставим понятие интеллекта за проявлениями разума, то ставить вопрос о наличии интеллекта можно будет вообще только относительно животных с централизованным типом организации.

С другой стороны, мы не можем отрицать, что интеллект идет рука об руку с формированием способности получать опыт, то есть корректировать свои реакции на основе прошлого. Поэтому в данном случае речь должна идти о способности создавать ассоциации как моменте, вообще характерном для отношения животного к его окружению. С этой целью мы будем избегать более узкого понятия опыта, связанного с сознанием и осознанным намерением, и вместе с Дришем возьмем на вооружение нейтральное понятие «исторический базис реакций».

По определению Дриша⁸¹, движения, «особенности которых зависят от истории индивидуальной жизни их носителя таким образом, что оказываются связанными не только...с особенностями актуального раздражения, но и с особенностями всех прошлых раздражений и вызванных ими эффектов», называются действиями. Но ведь существуют машины, например, граммофон, реакции которых тоже зависят от их индивидуального прошлого. Они, однако, не могут *вносить изменения в специфические* связи, установившиеся в их прошлом, и сохраняют их такими, какими получили. И наоборот, организм «обладает способностью извлекать пользу из специфически воспринимаемых комбинаций для вновь комбинируемых специфических образований». Исторически созданный базис поведения как раз и не походит на граммофонную пластинку с неизменной и законченной системой энграмм, «но состоит из элементов специфически усвоенного опыта»⁸².

В этих как бы отложениях *разрозненных элементов прошлого* и видит Дриш предпосылки для построения новых комбинаций, на которых покоится деятельная жизнь организма, и он использует этот образ совместно с уже обсуждавшимся в нашем исследовании феноменом индивидуального порядка последовательности раздражения и реакции в качестве фундамента для своего третьего доказательства автономности жизни⁸³.

Если даже не у всех групп животных доказано наличие действий, то есть способности вносить исправления в двигательные реакции на фундаменте индивидуального прошлого организма, то все же несомненно, что действия характерны только для животных. Этот факт должен иметь свое основание в сущности закрытой формы и очевидно должен быть понят на

* Трубоч (класс инфузорий).

основе временности живого бытия с учетом особого позиционального характера закрытой организации.

Опережая само себя, живое бытие устойчиво пребывает в становлении. Приходя, оно существует в настоящем, базис его обоснования лежит в будущем, оно живет из будущего, «в предвосхищении». Только в этой «обращенности вспять» является оно положенным бытием, только благодаря этому проявляются в нем позициональные свойства пространственно-временного союза и оно обнаруживает свою связанность в абсолютном «здесь-сейчас», свою самостоятельность.

Все живое вообще, растение или животное, *есть* свое прошлое, — определенным, самим по себе *опосредованным* через модус будущего, то есть обращенным вспять, образом. В этом его отличие от лишенных жизни образований. Минерал, гора, ландшафт в целом тоже представляют собой свое прошлое, но они непосредственно образованы им, они состоят из него. Живое же, напротив, больше, чем только то, что оно было: поскольку оно *есть* *сущее*, опережающее себя. Поэтому оно непосредственно изъято из своего прошлого и действительно заполняет настоящее. Забегая вперед в своем движении вспять, оно находится по отношению к себе в подлинно настоящем времени, и как таковое устойчиво пребывает.

В противоположность этому, *в качестве* становления оно не является устойчивым, и его становление оказывается предпосылкой его устойчивого пребывания. Каким же образом реализуется это противоречие?

Оно разрешается таким образом, что живое *сохраняет* свое прошлое, свое ставшее, через *обособление* от него. Как сбывшееся, оно устойчиво пребывает, не застывая и не исчерпываясь этим. Вследствие этого можно сказать, что опережающее себя, или живое, *есть* в настоящем еще и «свое» прошлое, поскольку последнее лежит *позади* него. Переходя в новое состояние, жизнь открывает возможность, чтобы его «сейчас» отступило от его «тогда» и настоящее состояние стало отличным от бывших. Живое, находящееся *в* становлении, *есть* свое прошлое только потому, что оно *было* своим прошлым, и оно *есть* свое бывшее только как сбывшееся или (поскольку оно остается связанным со своим прошлым в форме сохранения): оно имеет свое прошлое «*позади*» себя.

Таким образом мы видим в «теперь» разделяюще-связывающее «между» приходящего и уходящего, или, пользуясь сравнением У. Джеймса, седло, в котором живое скачет вперед из прошлого в будущее. Тогда всякое сущее, пребывающее в «*теперь*», образовано *прошлым* опосредованно, а именно, через свое *становление*. Заполнение трехчастного времени, разделенного в соответствии с модусами будущего, прошлого и настоящего, в качестве бытия, ставшего своим прошлым в силу своей опережающей, предвосхищающей структуры в обращенном вспять движении, является специфическим признаком жизни, неважно, в форме ее растительной или животной организации.

Живое бытие в его закрытой форме налично для самого себя. Оно соотносено с позициональными свойствами, открывая их в себе и для себя. Живое обладает окружающим его полем и собственной плотью по мере центральной репрезентации. Таким образом, его идущая из будущего в опережении себя жизнь, его положенность (связанность центром и самостоятельность) образуют не только (непосредственно) индивидуума, но и нечто сверх того (опосредованно) в том смысле, что способ его образования выражает-

ся одновременно и в его зримой структуре. Тем самым закрытая форма стоит на более высокой ступени, чем открытая. Центральное ядро, точка притяжения всего централизованно связанного с ним организма, становится и актуальной точкой прохождения исходящих из него и возвращающихся в него *отношений*, исполнение которых организмом только и делает возможной жизнь организма. Организованное как закрытая система живое существо живет лишь постольку, поскольку действительно претворяется в это самоопосредование своим центром, поскольку оно приходит к самому себе. В качестве такой обратной *связи* живое существо присутствует и присутствует для себя, в этой обратной связи оно обладает переживанием «себя».

Таким образом, поскольку живое существо, обладающее закрытой формой организации, в своей *обратной* связи присутствует для самого себя и в этом обладает переживанием себя, к его сущности принадлежит то, что оно — переживает свое прошлое или обладает памятью, то есть отношением к прошлому, которое может проходить через сознание или нет. Но то, что имеет отношение к прошлому, дистанцировано от него. Поскольку же его жизнь с точки зрения позициональности покоится на том, чтобы быть точкой прохождения исходящих из него и возвращающихся в него *отношений*, поскольку оно живет тем, что претворяется в это свое центральное самоопосредование, в это «возвращение в себя», а его присутствие для самого себя (обусловленное по своему содержанию мерой и способом телесной репрезентации) тождественно указанной обратной связи, то проходящее через центр движение опосредования должно быть дистанцировано, обособлено от прошедшего как такового и одновременно устойчиво отнесено к нему.

Отсюда появляется и промежуток (*Zwischen*) как актуальная середина, как «теперь» его жизни, позади которого лежит прошедшее, впереди которого — будущее. Позиция фронтальности, имеющая пространственно-временные характеристики, действительно представляет собой перевал, с высоты которого для животного открывается: позади — бывшее, впереди — грядущее.

В этом соотношении грядущего с бывшим реализуется настоящее живого существа с замкнутой формой организации. Прошедшее, таким образом, есть в настоящем времени не просто в том смысле, что оно образует для индивидуума его «теперь»-состояние. В *этом* растение и животное не различаются. Но для животного значим модус, согласно которому прошедшее существует для него в форме опосредования *per hiatus*^{*}, то есть в настоящем времени. Прошедшее неосознанно действует на то или иное «теперь»-состояние, не детерминируя его безраздельно и не заполняя его; оно воздействует на него, проходя через сознание, когда субъект возвращается в себя, при этом находя себя в форме прошедшего, которое отныне влияет на принимаемые им решения.

Отсюда становится априорно понятной возможность внесения изменений в движения животного на основе индивидуального прошлого, высвобождающего еще некоторый избыток возможных и действительных движений, на которые индивидуум оказывается способным или которые он осуществляет. Иначе у него не было бы пространства для внесения «коррективов». И этот избыток обеспечен только тогда, когда «теперь»-состояние не поглощается прошлым, другими словами, не просто создается по-

* Через зияние (*лат.*).

средством прошлого, а занимает некоторую собственную сферу, отделенную от бывшего, но не отчужденную от него полностью. Подобного рода обособление «теперь» от «тогда», которое в том же самом смысле должно утверждать и связь обеих сфер, равнозначно именно опосредованному настоящему.

Неосознанное и осознанное влияние прошедшего на настоящее положение вещей в своей всеобщей форме выводится из позициональности закрытой формы. По крайней мере, благодаря этому преодолевается парадокс, заключенный для философии здравого человеческого рассудка в факте действительности уже сбывшегося, соответственно, встречи с ним (в осознанном воспоминании), парадокс, для разрешения которого эта философия изобрела концепции, объясняющие память на основе материальных следов прошлых впечатлений и их пробуждения по принципу ассоциации.

Но, несмотря на совершенно ясные свидетельства физиологии и патологии, истолкование актуальной памяти в отдельных случаях все же кажется бесперспективным без обращения к идее материальных следов, соответственно, некоторого центрального механизма. Формирование поля восприятия так же зависит от фильтрующей функции нервной системы, как, несомненно, и становление исторического базиса реакций. Разложение специфически воспринимаемых комбинаций на элементы, используемые далее для образования новых комбинаций, соответствует анализирующей фильтрующей функции аппарата нервной системы. Более подробное толкование примеров афазии, апраксии и т.д., данное Бергсоном в его «*Matière et Mémoire*» («Материя и память»), противоречащее прежним представлениям и повлиявшее на работы нового поколения исследователей (Гольдштейна, Гелба, Грюнбаума, Пика и др.), выходит за рамки нашего исследования.

Наличие или отсутствие исторического базиса реакций, соответственно, ассоциативной способности, хоть и не может рассматриваться в качестве эмпирического критерия различения животной или растительной природы, все же его проявление существенно связано только с животной формой организации. Тем самым, правда, не стирается строгое различие между живыми и неживыми образованиями в их отношении к собственному бывшему. И растение также есть его собственное прошлое, только косвенным образом. Но у него как у открытой формы все-таки нет возможности иметь отношение к прошлому, которое растение в себе сохраняет. Это отношение специфично для животного и может осуществляться как неосознанное влияние бывшего на реакции животного (достаточно вспомнить открытие Павловым «психической» реакции выделения слюны и его использование для «психологического» анализа поведения собаки) или, как осознаваемое, оказывать воздействие на принимаемые субъектом жизни решения благодаря его обращенности на себя, что всегда предполагает дистанцированность субъекта, характерную для позиции живого существа с закрытой формой организации.

7. Память как единство накопления и антиципации

На всякой ступени жизнь сохраняет свое прошлое только в силу прису-

шего ей опережения самой себя. То, чем оно было, сущее оставляет позади себя, поскольку само себя превосходит. Фундированность в будущем представляет собой возможность иметь прошлое и удерживать его за собой, а для тех случаев, когда организационная форма связывает живое существо с его позиционными свойствами, также и возможность располагать этим прошлым и тем самым извлекать из него пользу. Граммофонная пластинка привязывает устройство граммофона к функции воспроизведения определенных звуков, исторический базис реакций, напротив, связывает организм с элементами прошедшего лишь в очень широких и изменчивых границах его комбинаторики. Ведь сама позиция организма по отношению к его собственному ставшему, не позволяющая ему непосредственно претвориться в него, но лишь дающая ему возможность опосредованно стать ставшим, сдвинута со всем содержанием его прежней жизни в прошлое и в качестве формы остается сплетенной с этим содержанием.

Если бы жизнь непосредственно переходила в свое бывшее, как это свойственно неживым вещам, если бы исторический базис реакций образовывался путем простого сложения событий, случившихся во времени таким образом, что их поток вливался бы в живое существо и сгущался в нем, можно было бы в самом деле удивляться тому, что для безошибочного «механического» воспроизведения требуются монотонно повторяющиеся усилия. В этом случае мы действительно имели бы дело с верным оригиналу оттиском, наслоением, если хотите, отпечатком, а разложение структуры на элементы, свойственное формированию исторического базиса реакций, выглядело бы как происходящий задним числом распад, обусловленный мимолетностью переживания и феноменом забвения, впрочем, загадочным самим по себе.

Очевидно, однако, что механическое воспроизведение представляет собой крайний случай проявления памяти, который, как показывает всякое запоминание наизусть, всякая дрессура, реализуется только посредством целенаправленной концентрации, иными словами, путем исключения всяких иных впечатлений и реакций. Механика воспроизведения имеет своей предпосылкой вытеснение репродуцируемого содержания из его естественного места в живом целом. Если в обычных случаях, когда отношение между субъектом жизни и памятью проходит через его укорененность в будущем, то есть опосредовано каким-либо стремлением, и вбирается в саму память как в форму удерживаемого ею содержания; если в повседневной жизни все то, что обращает живое существо к грядущему — побуждение, интерес, воля — способствует функции формирования памяти и сохранения и несет эту функцию на себе, то дрессура и заучивание наизусть идут по пути возможного ограничения такого опосредования и однообразием повторения пытаются привести в действие одну лишь чистую установку на запечатление.

Поскольку весь процесс формирования памяти, то есть возникновение исторической базы реакций, существенно опосредован тенденцией, то первично вообще нет непрерывного сохранения и кристаллизации пережитых событий в цепи их действительной связи (которая тогда могла бы претерпевать постепенный распад на элементы только по вине субъекта из-за зыбкости, неустойчивости памяти и других недостатков

его организации), *но становление прошлым и распад на элементы* суть одно и то же.

Говоря образным языком, субъект жизни должен проникнуть в тончайшие сплетения ткани пережитого и тем самым распустить эту ткань, если он хочет овладеть целым. «Пустоты между волокнами этой ткани» соответствуют отношению опосредования живого существа к самому себе. То, что прошлое образует исторический базис реакций не в соответствии с той формой, какую оно имело, но на базе его фрагментов и элементов, сдвинутых друг относительно друга, имеет свое глубинное основание в разрыве или паузе, которую делает опосредованное в своем самоосуществлении бытие сознающего живого существа. Самоосуществление, на котором основана возможность сознания, действует, если можно так выразиться, — именно вследствие того, что оно представляет собой внутреннюю паузу или разрыв внутри живого существа между ним и им самим — как решето, сквозь поры которого просеивается подходящая материя опыта, становясь прошлым.

Законом существования животного является присвоение им себе всего того, что происходит в течение его жизни в нем и с ним. Вместе с этим присвоением, имеющим своим основанием его отношение к самому себе, дистанцирование или разрыв внутри его жизненной организации, ему также сущностно-необходимо дана и раздробленность присвоенного им содержания опыта. Она остается вплетенной в него формой, формой разлома, которая допускает сдвиг и перегруппировку элементов уже бывшего, подобно тому, как она обуславливает ошибки памяти и забывчивость. Как мы уже указывали, актуализация связана с функциями нервной системы и соответствует процессу разложения (как раз являющемуся организующим процессом!) при формировании памяти, поскольку функция центра в первую очередь состоит в том, чтобы фильтровать совокупные возбуждения нервной системы и только потом связывать их в новые единства.

Присвоение прошлого на основе его артикуляции, другими словами, разложения его на элементы, делает в то же время понятным, почему в память и в опыт вложены предшествующие памяти и опыту «формы», чья превосходящая функция имеет не последнее значение для исторического базиса реакций, поскольку они обладают содержанием, соразмерным уже сбывшемуся. А именно, если все то, с чем сталкивается живое существо, откладывается в памяти *только посредством его укорененности в будущем*, то есть, как опосредованное его опережающим бытием, и если на этом «обходном пути» (внутренней паузе) основано разложение пережитого на составляющие его элементы, то свойство опережения должно обнаруживаться в содержаниях исторического базиса реакций непосредственно, то есть как их форма. От нее зависит, что отложится в памяти, а что — нет, она делает возможной внутреннюю подвижность, жизненность памяти, которая не сужает пространство организма как мертвая масса, но расширяет его, позволяя ему делать выводы из прошлого, заново группируя элементы опыта.

Поэтому для организма животного характерно то, что он может образовывать свой исторический базис реакций только в рамках возможных для него стремлений. Оно не получает опыт из того, к чему у него нет

стремления. Направленность влечения представляет собой селективный принцип памяти, некоторое «единство апперцепции», которому подчиняются стремления и влечения, подобные категориям, то есть селективные праформы.

(Если где-то априорные формы разумного сознания и имеют место, то именно здесь. Строго соответствуя всеобщему свойству той или иной позиционной ступени, они [например, у животного] являются предвосхищениями определенных областей опыта, встраивающимися в функциональный сенсомоторный круг, или же [как у человека] оказываются предвосхищениями объективных областей опыта, которые хотя и имеют известное отношение к функциональному сенсомоторному кругу как целому, однако, как предметные формы опыта, не исчерпывают этим своего значения).

На всякой ступени, проходя через сознание или нет, исторический базис реакций представляет собой единство накопления и антиципации или, что то же самое, ни на одной из ступеней прошлое, как его удерживает живой индивидуум, не является величиной замкнутой. Все бывшее становится и постигается как постоянно преобразующееся благодаря непрерывному предвосхищению жизни. Пока биология под влиянием догм механицизма рассматривала ассоциативную связь как центральный феномен памяти в целом, она могла, конечно, пытаться истолковать разложение и перегруппировку сбывшегося как предпосылку формирования исторического базиса реакций в таком же ассоциативно-механистическом ключе, или же — когда обнаружилась несостоятельность такого понимания — вынуждена была прибегать к помощи специфически витальных факторов (доминанты, психоиды).

От антиципирующих форм самого исторического базиса реакций, следует, безусловно, отличать инстинкты, принадлежащие к более фундаментальному слою органического бытия, а именно, к кругу приспособленности. Несмотря на истинность положения, утверждающего, что инстинктивные движения установлены до всякого опыта и не подвержены существенной коррекции на основе опыта, упражнений и т.д. (так, например, у перелетных птиц уходит в полет и молодой, не имеющий еще опыта перелетов, цыпленок сразу же после появления на свет начинают склевывать зерна, правильно оценивая расстояние до них), предлог «до» имеет в данном случае определенный во времени, а не одновременно временный и неопределенный во времени смысл, как это свойственно антиципации. Инстинкты манифестируют в поведении организма первичную согласованность во времени между ним и окружающей средой.

То, что инстинкты встречаются только у животных и никогда у растений, связано с закрытой формой организации животных и с относительной самостоятельностью животного индивидуума относительно его жизненного круга. Животное в своей обособленности существенно принуждается к деятельности, к осуществлению соответствующих реакций в ответ на раздражения, идущие из окружающей среды. В соответствии с этим здесь складываются условия для первичного компромисса между индивидуумом и окружающей средой, в то время как растение по всей своей структуре не может осуществлять действия, поскольку оно вовлечено

в свой жизненный круг не как самостоятельное начало, а претворено в него как его часть.

Искать эквиваленты инстинкта в психике и представлять его чем-то вроде «грез», как это было свойственно многим натурфилософам романтической эпохи, не соответствовало бы его сущности. Сентиментальная установка хотела бы видеть в инстинкте выражение предчувствий и настроенности, сна и телепатии. Она не принимает к сведению, что инстинктивная жизнь непосредственно ничего общего с сознанием не имеет и находится совсем в иной от него плоскости. Таким образом, инстинкт (и его дифференциал, рефлекс), не будучи подверженным влиянию инициатив субъекта, не может ни ущемлять внутреннее раскрытие сознания, ни способствовать ему.

Глава седьмая

Сфера человека

1. Позициональность эксцентрической формы. Я и свойство личности

Ограниченность животной организации заключается в том, что от индивидуума скрыто его собственное бытие, поскольку он не устанавливает отношение к позициональной середине, в то время как его среда (Medium) и собственная телесная плоть даны ему относительно позициональной середины, в абсолютном «здесь»-«теперь». Последнее не становится для него предметным, еще раз выделенным в результате включения в отношение, ибо здесь нет еще точки отсчета для установления возможного отношения. Насколько животное есть оно само, оно претворяется в «здесь»-«теперь». Последнее не становится для него предметным, не обособляется от него, остается состоянием, опосредованным сквозным движением конкретного жизненного осуществления. Животное живет, исходя из своей середины, входя в нее, но оно не живет в качестве середины. Оно переживает содержания окружающего поля, свое и чужое, оно также в состоянии установить господство над собственной плотью, образует самоотнесенную с собой систему, образует себя, но оно не переживает — себя.

Но кто же тогда должен представлять переживающего субъекта также и на этой ступени позициональности? Кому должны быть даны его собственные обладание, переживание и действие, втекающие в «здесь»-«теперь» и выплескивающиеся из него в импульсах? «К какой еще точке, к какой поверхности следовало бы отнести само это положение вещей? Какое расстояние отделяет структурный момент живой вещественности от тела животного как вещи?». Насколько животное представляет собой плоть, настолько оно дано самому себе, отнесено к позициональной середине и в качестве стоящего в «здесь»-«теперь» совокупного тела может оказывать на него влияние, обеспечивая физическую результативность идущим из центра импульсам. Но совокупное тело еще не полностью становится рефлексивным.

Еще не полностью, то есть мыслимо известное возвышение, выводящее живую телесную вещь на позиционально более высокую ступень, за пределы животной ступени, — в соответствии с тем же законом, какой обуславливает отличие животного от растения в ступенях развития. Подобно тому, как

открытая форма растительной организации обнаруживает позиционные свойства, хотя отношение вещи к своей позиционности еще не «положено», — эта возможность осуществляется в закрытой форме животной организации — так и сущностная форма животного открывает возможность, которая может быть реализована только в чем-то ином, чем она. Живому телу на ступени животного полная рефлексивность противопоказана. Положенность животного в нем самом, его жизнь, идущая из срединности, хоть и является опорой его существования, тем не менее не поставлена в отношении к нему, ему не дана. Таким образом, здесь еще остается возможность реализации. Мы имеем в виду, что она оставлена за человеком.

Какие же условия должны выполняться, чтобы центр позиционности живой вещи, претворившись в который она живет, в силу которого она действует и испытывает воздействия, был дан ей? Очевидно, что главным условием является то, чтобы центр позиционности, благодаря дистанцированности которого от собственной плоти возникает возможность всякой данности, был дистанцирован и от самого себя. Быть данным означает быть данным кому-то одному. Но кому же, как не самому себе, может быть еще дано то, чему дано все остальное? С другой стороны, пространственно-временная точка абсолютного «здесь»-«теперь» не может отмежеваться от себя, удвоиться (в какой бы, впрочем, форме мы себе ни представляли отказ от самого себя). Смысл чистого «здесь»-«теперь» предполагает его нерелятивизируемость, которую, однако, такого рода предполагаемое расщепление центра должно было бы упразднить. Представляя это с полной наглядностью, можно сказать: если имеется некоторая абсолютная точка «здесь»-«теперь», позиционная середина живого, то было бы бессмысленно предполагать «наряду» с ней, перед ней или позади нее, раньше или позже нее существование еще одного точно такого же средоточия. И все-таки мы всякий раз подвергаемся искушению принять это допущение, поскольку позиционным средоточием должно быть то, которому нечто дано, для которого нечто переживаемо, а именно, субъект сознания и осознанного начинания. Видеть может только глаз, увидеть глаз тоже может только чей-то глаз. Если же у нас нет возможности располагать за каждым глазом сколь угодно много других, поскольку все они в конечном счете приводят к одному видящему субъекту и речь идет здесь именно об одном, то видение глазом самого себя, данность субъекта самому себе не может быть обоснована посредством (самого по себе бессмысленного) тиражирования субъективного ядра.

Правда, пока мы представляем себе позиционный центр, субъекта как некоторую неизменную и завершенную величину, просто существующую подобно какому-либо телесному признаку, мы не сможем избежать указанного тиражирования и связанных с ним несуразностей. Но это представление является столь же доступным, сколь и ложным. Оно упускает из виду, что речь идет о позиционном свойстве, наличие которого связано с исполнением или полаганием — с исполнением и полаганием в смысле жизненности сущего, которая определена границей как своим конститутивным принципом.

Позиционная середина обнаруживается только в исполнении. Она есть то, посредством чего вещь приходит к единству гештальта: сквозное движение опосредования. Как момент позиционности, она является еще

не вступившим в свои функции субъектом. Для этого требуется специфический оборот: позиционный момент должен стать конститутивным принципом вещи. Тем самым она полагается в своей собственной середине, в сквозном движении своего опосредованного в единство бытия, — так достигается ступень животного. Соответственно этому закону, по которому один из моментов низшей ступени, взятый в качестве принципа, дает начало следующей за ним более высокой ступени, одновременно выступая на ней как один из ее моментов («удерживаясь» на ней), и следует мыслить такое существо, чья организация конституируется по масштабам позиционных свойств животного. Этот индивидуум существует как положенный в середину своего положенного бытия через сквозное движение своего опосредованного в единство бытия. Он находится в центре своего нахождения.

Тем самым дано условие, согласно которому центр позиционности дистанцирован от самого себя, и, будучи обособлен от себя самого, делает возможной тотальную рефлексивность жизненной системы. Оно дается, избегая бессмыслицы удвоения субъектного ядра, исключительно в смысле позиционности. Идущая из середины жизнь субъективного ядра соотносится с ним, обратная связь как свойство репрезентированного через центр тела дана ему самому. Пусть даже и на этой ступени живое существо претворено в «здесь»-«теперь» и живет из середины, тем не менее оно осознает центральность своего существования. Оно располагает самим собой, знает о себе, оно обнаруживает себя само и есть в этом *Я* — находящаяся «позади себя» точка схождения его собственной глубинности, которая изъята из собственной середины всякого возможного исполнения жизни и становится зрителем сценария этого внутреннего поля, — как уже необъективируемый, не обращенный более к позиции предметности субъективный полюс. На этой предельной ступени жизни полагается основа для все более новых актов рефлексии над самим собой, для *regressus ad infinitum** самосознания, и тем самым осуществлено расщепление на внешнее поле, внутреннее поле и сознание.

Можно понять и то, почему животная природа должна быть сохранена и на этой высочайшей достижимой ступени развития. Закрытая форма организации только доведена здесь до своего предельного выражения. Ведь живая вещь не обнаруживает в своих позиционных моментах никакой точки, опираясь на которую можно было бы подняться выше, за исключением той, что дает возможность организовать совокупную рефлексивную систему животного тела по принципу рефлексивности, а то, из чего жизнь на ступени животного только складывалась, кроме того еще и поставить в отношении к живому существу. Дальнейшее восхождение за эти пределы уже невозможно, поскольку здесь живая вещь действительно превосходит саму себя. Хотя она и остается в сущности связанной с «здесь»-«теперь», живет безотчетными переживаниями, захваченная объектами окружающего поля и реакциями собственного бытия, но она способна дистанцироваться от самой себя, полагая бездну между собой и своими переживаниями. Тогда она существует по ту и по сю сторону этой бездны, привязанная к телу, привязанная к душе и в то же время ни к чему не привязанная, неуме-

* Отступление до бесконечности (лат.).

стная нигде, несмотря на связь с пространством и временем, — и вот так она превращается в человека.

В своем существовании, ориентированном против окружающего поля как чуждой ему данности, животное занимает фронтальную позицию. Будучи отчужденным от окружающего поля и одновременно отнесенным к нему, оно живет, осознавая себя только как плоть, как единство чувственных полей и — в случае централизованной организации — полей действия, в собственном теле, естественным местом которого оказывается скрытое от животного средоточие его экзистенции. Человек же как живая вещь, поставленная в средоточие своей экзистенции, знает эту середину, переживает ее и потому выходит за ее пределы. Он переживает свою связанность абсолютным «здесь»-«теперь», тотальную конвергенцию окружающего поля и собственной плоти к центру занимаемой им позиции и поэтому он уже не связан ею. Он переживает непосредственное зарождение своих действий, импульсивность своих порывов и движений, радикальную исходность своего живого бытия, нахождение между одним действием и другим и выбор, также как и захваченность аффектами и побуждениями, он осознает себя свободным и вопреки этой свободе прикованным к существованию, которое препятствует ему и с которым он должен вести борьбу. Если жизнь животного центрична, то жизнь человеческая, не способная разорвать эту центричность, но в то же время ее преодолевающая, эксцентрична. *Эксцентричность* представляет собой характерную для человека форму его фронтальной расположенности относительно окружающего поля.

В качестве Я, делающего возможным полную обращенность живой системы к самой себе, человек находится уже не в «здесь»-«теперь», но «позади» него, позади самого себя, как неуместный нигде, в ничто, претворенный в ничто, в пространственно-временное нигде-никогда. Неуместный нигде и вне-временный, он делает возможным переживание самого себя, а также переживание своей неуместности и вневременности как нахождения снаружи самого себя, поскольку человек является живой вещью, которая больше не находится только в самой себе, но само его «нахождение в себе» представляет фундамент его нахождения. Он положен в своих границах, ограничивающих его как живую вещь, и потому — вне их. Он не только живет и переживает, но и переживает свое переживание. Но то, что он переживает себя как нечто, *не* могущее уже быть пережитым, не могущее уже выступать в предметной позиции, будучи чистым Я (в отличие от психофизического индивидуального Я, тождественного переживаемому Мне), имеет своим основанием единственно лишь особый способ ограничения, присущий той вещи, которая называется человеком, или, более резко: непосредственно выражает этот способ.

И напротив, как Я, которое постигает себя в полном обращении, чувствует, узнает себя, отнесено к своим волениям, мышлению, побуждениям, чувствам (а также отнесено к самому этому отнесению), человек остается связанным своим «здесь»-«теперь», центром тотальной конвергенции окружающего поля и собственной плоти. Так живет он в своей непосредственности и цельности, осуществляя все то, что в силу необъективированной природы своего Я он постигает во внутреннем поле как реальность своей душевной жизни.

Переход от бытия внутри собственной плоти к бытию за ее пределами становится для него неустранимой двuasпектностью его экзистенции,

действительным разломом его природы. Он живет по сю и по ту сторону этого разлома, как душа и как тело, и как психофизически нейтральное единство этих сфер. Двойная аспектность, однако, не перекрывается единством, не рождается из него; единство не есть что-то третье, примиряющее две противоположности и передающееся им, оно не составляет самостоятельную сферу. Оно есть разлом, зияние, пустой переход опосредования, которое для самого живущего равно абсолютной двусмысленности и двуаспектности различения телесной плоти и души, — в этом опосредовании он их переживает.

Позиционально перед нами тройное разделение: живое есть тело, существует в теле (как внутренняя жизнь, или душа) и вне тела как точка зрения, из которой оно представляется и тем и другим вместе. Индивидуум, который с позициональной точки зрения тройко характеризуется подобным образом, называется *личностью*. Он является субъектом своего переживания, своих восприятий и своих действий, своих намерений. Он знает и волит. Его существование в самом деле установлено на ничто.

2. Внешний мир, внутренний мир, сопредельный мир (Mitwelt)

Если свойство быть снаружи себя превращает животное в человека, то поскольку эксцентричность не обеспечивает появление новой формы организации, очевидно, что человек в телесном плане должен оставаться животным. Физические признаки человеческой природы имеют поэтому исключительно эмпирическое значение. Бытие человеком не привязано ни к какому определенному образу и потому могло бы реализоваться (если вспомнить остроумную догадку палеонтолога Даке) также и во многих иных, неизвестных нам образах. Свойство быть человеком привязано только к централизованной форме организации, составляющей базис эксцентричности человека.

Двойне обособленный от собственного тела, то есть обособленный в своей середине еще и от своей самости, от своей внутренней жизни, человек находится в *мире*, который в соответствии с тройкой характеристикой его позиции разделяется на внешний мир, внутренний мир и сопредельный мир (Mitwelt). В каждой из этих сфер он имеет дело с вещами, которые противостоят ему как особая действительность, пребывающее в себе бытие. Всякая предстоящая ему данность выделена поэтому фрагментарно, проявляется отрывочно, как аспект, поскольку рассматривается под углом зрения принадлежности к своей сфере, то есть на фоне целого. Эта фрагментарность сущностно связана с самообоснованностью того или иного имеющегося содержания, с тем фактом, что оно *есть*.

Наполненное вещами окружающее поле превращается в исполненный предметов *внешний мир*, представляющий собой континуум пустоты или пространственно-временной протяженности. Поскольку предметы в своих границах манифестируют сущее, пустые формы пространства и времени, непосредственно отнесенные к телесным предметам, являются формами манифестации ничто. (Это положение не должно вызывать к жизни старый спор о существовании или несуществовании пустого пространства. Столь же мало, однако, могут быть привлечены для подтверждения или опровержения его

существования физические или теоретико-познавательные, соответственно, метафизические аргументы. В нем находит свое отражение исключительно наглядное положение вещей. Чистые «где» и «когда», осуществимые посредством сущего, представляются в том же самом отношении чистой противоположностью этому сущему, или небытием, — пусть даже физики или метафизики, необходимым образом выходя за эти пределы, обнаруживают всю предварительность такого определения). Вещи в однородной сфере, допускающей всевозможные движения, каковую представляет собой релятивно ориентированное пространственно-временное целое, создают ситуацию, *строго соответствующую* эксцентрической позиции организма. Если он находится вне естественно-го места, вне себя, является непространственным, вневременным, не установленным нигде, установленным на ничто, в ничто своей границы, то и телесная вещь из окружающей среды также находится «в» «пустоте» относительных мест и времен. И организм, в силу своей эксцентричности, является для себя всего лишь телесной вещью подобного рода в окружающей среде, в определенном месте в определенном времени; в том месте, которое может быть заменено любым другим местом в этом континууме пустоты.

Таким образом, на этой ступени больше не существует окружающего поля в исключительном смысле. Вместе с включением организма в релятивно ориентированное пространственно-временное целое, и окружающее поле равным образом включается в это единство пустоты. Оно сохраняется со всеми своими свойствами (тотальная конвергенция вокруг абсолютного «здесь»-«теперь», обособленность от плоти, безграничность и конечность), конечно же, *по отношению к организму в занимаемой им позиции*. И тем не менее само это позиционное целое находится во внешнем мире наряду со всеми другими вещами. Эксцентричности структуры живого существа соответствует эксцентричность положения, или двуспектность, его экзистенции как *тела* и *плоти*, как вещи среди вещей в любом месте единого пространственно-временного континуума, и как системы, концентрически смыкающейся вокруг абсолютной середины в пространстве и времени с абсолютно заданными векторами.

Поэтому необходимы оба взгляда на мир: человек как плоть посредиче-не некоей сферы, которая в соответствии с его эмпирическим гешталь-том допускает абсолютные верх, низ, переднее, заднее, правое, левое, раньше, позже, — взгляд, который служит базисом органо-логического мировоззрения; и человек как телесная вещь, находящаяся в любом месте релятивно ориентированного континуума возможных процессов, — взгляд, ведущий к физико-математическому пониманию. Плоть и тело, будучи одним и тем же, хотя и не представляют собой материально раз-делимые системы, все же не совпадают между собой. Двойная аспек-тность выражена в них радикально. Столь же радикально несводимы друг к другу окружающее поле и внешний мир, равным образом не составля-ющие две материально делимые зоны. Можно частицу за частицей переносить окружающее поле во внешний мир, хотя оно теряет при этом свои свойства — быть окружающей средой. В результате этот пере-нос рисует разворачивающуюся по законам перспективы пространствен-но-временную сферу определенной размерности, физический эквива-

лент позиционного поля, которое скрывает у себя организм как телесную вещь (объект анатомии и физиологии).

Оба аспекта соседствуют друг с другом, соединенные исключительно в точке эксцентричности, в необъективируемом Я. Подобно тому, как это Я, лежащее «позади» тела и плоти, составляет точку стяжения собственного внутреннего бытия, его самобытия, ту границу, к которой возможно только асимптотическое приближение, так и вещь во внешнем мире обнаруживает точно такую же структуру как явление некоторого неисчерпаемого бытия, как конструкция из оболочки и ядра. Находясь в пространственном смысле «позади» чувственно-телесного, связывая воедино массу плоти, но не претворяясь в нее, переживая во временном плане поток изменений и не подвергаясь разрушению, субстанциальное ядро представляет ту «середину» являющейся вещи, реальное приближение к которой в то же время невозможно. Ведь физическое вещественное тело (то, что реально определимо в пространственно-временном смысле) полностью сводимо к явлению. Середина становится точкой стяжения, X-ом своих предикатов, носителем свойств. На этом основана в конечном счете существенная для любой реальности необходимая односторонность явления или оттененность его изображения, момент избыточности в данном, поскольку оно постигается как сущая действительность.

Дистанцированное от самого себя живое существо дано себе в качестве *внутреннего мира*. Внутреннее проявляется в противоположность внешнему, принявшему форму обособленного от плоти окружающего поля. Строго говоря, термин «внешнее» неприменим к миру телесных вещей как таковому. Только ставшее миром, включенное в него окружающее поле, окружающая среда есть внешний мир. Тогда в порядке противопоставления окружающей среде (окружающему миру (Umwelt). — А.Г.) соответствует внутренний мир, мир «в пределах» плоти, — то, что собственно и есть живое существо. Но и этот мир не ограничен однозначно одним аспектом. Закон эксцентричности определяет двааспектность его существования как *души* и *переживания*.

Когда живое существо претворено в свое самобытие, непосредственно или рефлектированно, оно находится в переживании, «знает» свои переживания и осуществляет тем самым психическую реальность. В то же время это осуществление привязано к психической реальности, к самобытию. Интенсивность и размах осуществления, на которые способно живое существо, являются определяющими для образа его психической жизни, так же как и само оно определяется им. Глубина и сила, или умеренность и сдержанность ощущений, воления, мышления; душевные качества, дарования, все душевные расположения и способности одновременно и обуславливают наши переживания и обусловлены ими. Переживания отпечатлеваются в человеке, сотрясают его, создавая новые возможности будущего переживания, в свою очередь сами становясь возможными благодаря преданным свойствам души. Душа как исполненная заложенных в ней задатков, способная к развитию и подчиняющаяся законам, и переживание как проживаемая мной действительность моей собственной самости в «здесь»-«теперь», в которой никто не может меня заместить и оторгнуть меня от которой способна разве что смерть

(хотя даже и это сомнительно), не совпадают между собой, хотя и не составляют две материально отделенные друг от друга системы. Мы имеем дело с радикальной двуаспектностью — она соответствует различию тела и плоти, а впрочем, когда речь идет о данности, двуаспектность непринудительно сопровождает это различие.

Внутренний мир как реальность, наличная в самоположении *и* в предметной установке, являющаяся объектом переживания *и* объектом восприятия, по типу своего бытия отличен от внешнего мира. Ведь даже если в последнем мы пробегам по всей градации способов *проявления* бытия, начиная с чистых оснований всего лишь несущей и сопутствующей окружающей среды и заканчивая чистой предметностью существующего для себя вещного мира, то мы никак не касаемся самого бытия. Во внутреннем мире, напротив, задана градация *бытия*. Здесь я могу «быть настроенным», также как и «чем-то быть». К сущности позиционального нахождения в «здесь»-«теперь» (и к сущности одновременно дистанцированной от него эксцентричности) относится то, что самобытие обнаруживает градацию бытия начиная от захваченности и самозабвения и заканчивая вытесненным, скрыто существующим переживанием. Иногда, как, например, в случае психической травмы, комплекса в психоаналитическом смысле, или при наличии ясного, ностальгически окрашенного чувственного образа в памяти мы имеем дело с психическим как вещью с четко обозначенными границами, с присущей ей силой воздействия. В других случаях, когда мы захвачены болью или наслаждением, а разнообразные аффекты пронизывают и затопляют наше душевное бытие, исчезает всякая дистанция между деятельным субъектом переживания и субъективным ядром личности в целом, и мы «растворяемся» в душевном. Для таких наших внутренних состояний подходит образ затопляющего движения. Между этими экстремальными состояниями душевной реальности обнаруживаются, однако, многообразные переходы. Так, встретив впервые какого-то человека, я получаю от него некое ощущение, — почти как запах или вкус. Формы симпатии и антипатии заполняют всю шкалу такого рода значимых состояний. Или я прислушиваюсь к самому себе, словно во мне говорит какой-то внутренний голос. Я пытаюсь услышать его там, где, собственно, ничего не может быть услышано.

То обстоятельство, что я в своем самоположении выступаю как источник материи и формы для внутренней сферы и что мне дано и само это самоположение, способствует открытию психической реальности и одновременно ее преобразованию. Даже если постепенный рост наших знаний о душевных законах укрепляет доверие к способности психического бытия противостоять взгляду психолога-экспериментатора и, по крайней мере в эмпирическом плане, выбивает почву из-под ног идеалистической установки, утверждающей относительно психики ее безраздельную «привязанность к сознанию», все же нельзя с порога отвергать те изменения, каким подвергаются реалии и события внутреннего мира, когда они становятся объектами направленного внимания. В акте рефлексии, внимания, наблюдения, поиска, вспоминания жизненный субъект актуализирует также и душевную действительность *и*, разумеется, она оказывает воздействие на ставшую объектом реальность таких, например, явлений, как желание, любовь, депрессия, чувство. Под взглядом переживающего

субъекта внутренняя жизнь может претерпеть сильные изменения, подобно светочувствительному слою фотопленки, попавшему на свет.

Только так быть не должно. Взгляд, согласно которому знание о каком-либо переживании означает не простую констатацию реальности, но придание формы некоторому *X*, — идея, нашедшая своих сторонников в неокантианстве, — основывается на представлении о психике как сплошном переживании (он делает эмпирическую психологию невозможной). С этой точки зрения, психическим является переживание мышления, переживание воления, переживание чувств и т.д., а душевная жизнь и переживание вследствие этого совпадают между собой. В соответствии с общими основоположениями идеализма психические феномены рассматриваются здесь как исключительные предметы самопонимания и полностью приравняются к содержаниям сознания, отождествляются с ними. Принцип *esse=percipi*^{*}, смягченный в данном случае более осторожной мыслью Канта о самоаффицировании субъекта психическим «самим-по-себе», о форме внутреннего созерцания и феноменальной значимости попавших в поле самонаблюдения содержаний, сохраняет свою силу для внутреннего мира даже тогда, когда он уже давно утратил свой смысл применительно к миру внешнему.

И в самоположении, и в предметной установке, как в качестве переживаемой; так и созерцаемой действительности, я *дан себе в явлении*, сам оставаясь *в то же время* действительным. Правда, многие охотно разделяют ту точку зрения, что в самоположении, то есть в исполнении переживания, не следует говорить о внутреннем мире как являющемся и он непосредственно открывается здесь таким, каков он есть сам по себе. Допуская, что рефлексия над переживанием позволяет *схватить* собственную самость только в качестве феномена, утверждают, что нельзя сомневаться в том, что переживание само в себе *есть* нечто абсолютное, или сам внутренний мир (широко распространенное допущение, лежащее в основании всех разновидностей субъективизма и философии переживания). Такого рода прерогатива самоположения могла бы, однако, считаться оправданной только в том случае, если бы человек был исключительно центрично ориентированным живым существом, а не эксцентричным, каким он является на самом деле. Относительно животного совершенно верным представляется тезис, что в своем самоположении оно полностью является самим собой. Оно поставлено в позиционную середину и претворяется в нее. Напротив, человек подчинен закону эксцентричности, по которому его бытие в «здесь»-«теперь», то есть его растворение в переживании, больше не совпадает с точкой его существования. Даже в осуществлении мысли, чувства, воления человек находится вне самого себя.

Иначе на чем же основана возможность фальшивых чувств, ложных мыслей, встраивание себя в то, что на самом деле не существует? На чем основана возможность стать (хорошим или плохим) актером, превращение человека в кого-то другого? Как получается, что ни другие личности, наблюдающие за человеком, ни в первую очередь сам человек не могут определенно утверждать, не исполняет ли он просто некую роль даже в моменты полностью самозабвения и отрешенности? Свидетельства внутренней очевидности не

* Быть — воспринимать (*лат.*).

устраняют сомнений в достоверности собственного бытия. Оно неспособно преодолеть раскол, гнездящийся в самобытии человека, пронизывающий его в силу его эксцентричности, и поэтому никто не знает о самом себе, тот ли он, кто плачет или смеется, думает и принимает решения, или это делает та уже отколовшаяся от него самость, — его иное в нем, его дублер, а, может быть, и антипод.

Если философия подходит к исследованию принципов психического, по которым конституируется внутренний мир, она должна будет уделить особое внимание этому фундаментальному расколу, — ведь он открывает подход к пониманию лабильности, или, если воспользоваться, может быть, еще более адекватным сравнением, к пониманию безразличного равновесия как главного признака внутреннего мира, из которого этот мир извлекает свои величайшие возможности, но который в равной мере может стать источником его болезни и гибели.

Под влиянием эмпирических методик в психологии стало привычным несколько упрощенное отношение именно к сущности психического явления. Считается, что во «внутренней» сфере выступают представления, чувства, мысли — все то, что имеет место в психических образах и процессах (по более или менее подчеркнутой аналогии с наполненной вещами внешней сферой) и соизмеряют с ними акты внутреннего восприятия и созерцания. То я оказываюсь, таким образом, созерцающим, то созерцаемым, то самим собой, затем опять явлением (поскольку я знаю и переживаю себя). Описанный подход является по меньшей мере слишком узким. Даже когда человек не задумывается о себе, но живет в непосредственном осуществлении и переживании себя, в психическом смысле он есть явление. Он и есть явление (строго в том же самом смысле), поскольку есть непосредственно сам «по себе».

Эта диалектическая структура, заложенная в сущности эксцентричности, превращает самобытие во внутренний мир, в то, что мы чувствуем, претерпеваем, переживаем, обнаруживаем, и в то, что мы есть; в то, что предзадано в виде дарований, темперамента и характера всем актам, переживаниям и бессознательным процессам и в то, что выступает навстречу этой предзаданности и вступает с ней в спор — обуздывая, анализируя ее, наблюдая за ней, усиливаясь и превосходя ее. Внутренний мир в действительности — это распря с самим собой, из которой нет выхода и которая не знает примирения. Это радикальная двуаспектность — (сознательно данной и бессознательно действенной) души и исполненного переживания; необходимости, принуждения, закона случающегося существования — и свободы, спонтанности, порыва исполняющей экзистенции.

Собственное самобытие превращается в мир для человека: это находит свое выражение также и в том, что его конституция не привязана к каким-либо актам. Он существует как внутренний мир, знает он это или нет. Конечно, этот мир дан ему только в актах рефлексии. Сами эти акты припоминания, восприятия, принятия к сведению являются психическими актами. То, что человек может их осуществлять, имеет своим основанием в конечном счете жизненный характер его бытия. Именно для самого человека жизньность обладает свойством опережения и образует вследствие этого центр актов, обращенных к его собственному бытию.

В подобного рода актах самость постигает себя вовсе не как самость; она постигает еще не себя, но прошедшее, то, что сбылось. В этом смысле про-

стая рефлексия в форме памяти, которая обеспечивается историческим базисом реакций, присуща также и субъективности животного. Чтобы собственное бытие сошлось с самим собой как с действительностью *sui generis*^{*}, необходимо, чтобы к сущности этого бытия принадлежало свойство находиться вне самого себя. Такое отношение к нулевому пункту собственной позиции — отношение, не учреждаемое в актах, но раз и навсегда данное вместе с эксцентрической формой бытия, — и конституирует самобытие как свой собственный, не связанный с актами, мир.

Эксцентричность, на которой покоятся как внешний (природа), так и внутренний мир (душа), определяет, что индивидуальная личность должна различать в самой себе индивидуальное и «универсальное» Я. Это различие, безусловно, ощутимо для нее обычно только в общении с другими личностями, и даже тогда это универсальное Я никогда не выступает в своей абстрактной форме, но конкретно в первом, втором, третьем лице. Человек обращается к себе и к другим Ты, Он, Мы — и не потому, что он должен был бы воспринимать эти лица в тех формах, которые кажутся ему наиболее подходящими, основываясь на заключениях по аналогии или на актах вчувствования, но он делает это лишь в соответствии со структурой свойственного ему способа бытия. Человек сам по себе есть Я, то есть обладатель своей плоти и своей души; Я, составляющее центр окружности, в которую оно тем не менее не включается. Поэтому для человека открыто опытное пространство, чтобы он мог пользоваться этой неуместностью-вневременностью своего положения, в силу которого он является человеком, для самого себя и для любого другого существа даже там, где он сталкивается с живыми существами вовсе чуждого ему вида.

И ничто даже в пределах простого жизненного опыта так убедительно не демонстрирует несостоятельность известных теорий вывода по аналогии и вчувствования, согласно которым человек сначала приходит к идее некоторого сопредельного ему мира (*Mitwelt*), а затем удостоверяется в реальности других Я, чем повсеместно наблюдающееся в коллективном и индивидуальном развитии человека изначальное стремление к антропоморфизации и персонификации. В окружающем ребенка мире даже мертвые вещи приобретают качества персональной жизни. Образ мира первобытных народов — в том случае, если мы вообще можем быть уверены, что перед нами первобытные, то есть первоначальные, а не вторичные, спроецированные нами формы, — обнаруживает те же черты. И лишь трезвый взгляд на мир, формируемый рассудочной культурой, приводит человека к представлению о неживом. Под этим углом зрения пантеистическое всеодушевление и одухотворение мира, встречающееся в более поздних культурах, означает попытку парализовать такого рода представление, бегство в детское восприятие.

В гипотезе существования других Я речь идет не о переносе свойственного человеку способа бытия, каким он живет для себя, на другие, всего лишь телесно присутствующие перед ним вещи, то есть не о расширении круга персонального бытия, но о сужении и ограничении этого, как раз не локализованного и сопротивляющегося своей локализации, круга бытия сферой «людей». Процесс ограничения, как он отражается в истолковании чужих жизненных центров, проявляющихся в своем плотском качестве, должен

* Своего рода (*лат.*).

быть строго ограничен от *предположений*, что могут существовать иные нам личности, что вообще существует персональный мир. Впервые необходимость этого подчеркнул Фихте. Любому реальному полаганию в отдельном теле некоторого Я, некоторой личности, предпослана сфера Ты, Он, Мы. Если отдельному человеку приходит, так сказать, в голову мысль, что он не один и что его окружают не только вещи, но и его спутники в этом мире — такие же, как и он, чувствующие существа; больше того — если он с самого начала проникается такой мыслью, это имеет своим основанием вовсе не акт проецирования вовне его собственной формы жизни, но представляет собой предпосылку, делающую возможной всю сферу человеческого существования. Несомненно, чтобы ориентироваться в этом мире, необходимо постоянное напряжение и тщательно выверяемый опыт. Ведь «другой», не претерпевая ущерба в своем структурном сущностном сходстве со мной как личностью, является простой индивидуальной реальностью (как и я), чей внутренний мир изначально почти что полностью скрыт от меня и должен открываться только посредством самого разного рода толкований.

Посредством свойственной человеку эксцентрической позиционной формы обеспечивается для него реальность *сопредельного мира* (*Mitwelt*). То есть этот мир не является тем, что должно было бы осознаваться человеком лишь *на основании* определенных восприятий, хотя, естественно, он обретает плоть и кровь при наличии определенных восприятий в процессе опыта. В подобном же смысле сопредельный мир отличается от внешнего и внутреннего мира и тем, что его составляющие, личности, не воплощают в себе какой-либо специфический субстрат, который в материальном смысле выходил бы за пределы того, что уже представлено во внешнем и внутреннем мире самих по себе. Его специфический признак составляет жизненность и при этом в ее высшей, эксцентрической форме. Таким образом, специфический субстрат сопредельного мира опирается все же только на свойственную этому миру структуру. Сопредельный мир есть собственная позиционная форма человека, воспринимаемая им как сфера других людей. Поэтому нужно добавить, что посредством эксцентрической позиционной формы строится сопредельный мир и одновременно гарантируется его реальность.

Понятно, что такое положение вещей дает повод к различным превратным толкованиям. Кажется невозможным, что целый мир не имеет специфического для себя субстрата, характерной для него одного «материи». Но в этом случае в качестве мира должна была бы выступить чистая форма. Если в материальном плане единство личности не допускает иной дифференциации, кроме как на телесное и душевное бытие, и свойство личности опирается на *модус бытия* (жизни), то согласно традиционному дуалистически-эмпирическому представлению у нас нет права говорить о каком-либо самостоятельном сопредельном мире. — Нечувствительность к существованию нераздельного, невозводимого к телу и душе слоя бытия, проявляющегося только в наделенных жизнью вещах, конечно, мстит за себя, в особенности там, где идет речь о высших формах воплощения этих слоев бытия в «личности».

И далее: разве не является уступкой проективной доктрине, учению о переносе единичного модуса бытия на другие тела, когда говорится, что сопредельный мир представляет собой собственную позиционную форму человека, воспринимаемую им как сфера других людей? — Мало что можно было бы удержать из такого рода представления о вещах, если бы оно не допол-

нялось в соответствии со своим смыслом еще и идеей *существования* этой сферы, представляющей собой как раз *предпосылку* для понимания собственной позиции вообще и для понимания именно этой позиционной формы как некоей сферы. Существование сопредельного мира является условием возможности того, что живое существо сможет понять свое положение, а именно, — себя как часть этого сопредельного мира. Насколько мало приложимы расхожие схемы к жизненному отношению личности и внешнего мира, схемы, ставшие для нас привычными благодаря нашим органам чувств, рассматриваемым как предмет физиолого-физического исследования, в особенности же схема визави-установки человека относительно внешнего мира, и еще одна — мира как источника информационного обеспечения, настолько же бессмысленным было бы применение их в контексте отношения личности к сопредельному миру. Кроме того, однако, ставить реальность мира в зависимость от того, соответствует ли отношение к нему категориям, формирующим связи с природой или душой, означало бы считать проблему предпрешенной в дуалистическом духе, что уже не может иметь под собой никакого прочного основания.

Сопредельный мир не *окружает* личность, как это делает (пусть даже не в столь строгом смысле, поскольку сюда относится и собственная плоть человека) природа. Но он также и не *наполняет* личность, как это можно было бы равно неадекватным образом сказать о внутреннем мире. Сопредельный мир *несет на себе* личность, *будучи* в то же время несомым и конструируемым ею. Между мной и мной, мной и им лежит сфера этого *духовного* мира. Если отличительным признаком природного существования личности является способность занимать абсолютную середину чувственно-образной сферы, которая в то же время сама по себе релятивизирует эту установку и лишает ее абсолютного смысла; если отличительным признаком душевного существования личности является то, что она принимает по отношению к своему внутреннему миру установку понимания и одновременно исполняет этот мир в переживании, тогда можно утверждать, что духовный характер личности опирается на форму Мы, свойственную ее собственному Я, на совершенное единство охваченности и охватывания собственного жизненного существования в соответствии с модусом эксцентричности.

Мы, то есть не обособившаяся из Мы-сферы группа или сообщество, которое может называть себя Мы, но обозначаемая этим словом сфера как таковая и есть то, что со всей строгостью одно только и может называться духом. Ведь взятый в своей чистоте, дух отличен от души и сознания. Реально душа предстает как внутреннее существование личности. Сознание же есть аспект представления мира, обусловленный эксцентричностью личностного существования. Дух, напротив, представляет собой созданную своеобразной позиционной формой и устойчиво существующую сферу, и потому не составляет реальности, но реализуется в сопредельном мире, даже если существует только *одна* личность. — Конечно, обычно эти различия попросту игнорируются и понятия дух, душа, субъект, сознание рассматриваются как эквиваленты или даже прямо замещаются одно другим. Отсюда рождаются роковые воззрения о духовности мира, о всеобщей одушевленности, субъективистские, а наряду с ними — и объективно-идеалистические предрассудки, в которые стремятся вдохнуть новую жизнь, опираясь на давно уже почившие естественной смертью классические образцы.

Сопредельный мир реален, даже если существует только одна личность, поскольку он представляет собой сферу, существующую благодаря эксцентрической позиционной форме, и эта сфера лежит в основании всякого разделения на первое, второе и третье лицо единственного и множественного числа. Поэтому данная сфера как таковая может быть отделена и от вычленяемых из нее сегментов, и от своего специфического жизненного основания. Так она становится чистым Мы или духом. И только так человек является собой дух и обладает духом. Он обладает им не в том же самом смысле, в каком он обладает телом и душой. Последними он обладает потому, что он есть они и он живет. Дух же, напротив, есть сфера, в силу которой мы живем как личности, в которой мы находимся, именно потому, что наша позиционная форма ее в себе содержит.

Только потому, что мы являемся личностями, мы находимся в мире независимого от нас и в то же время подверженного нашим воздействиям бытия. Поэтому есть своя правда и в том, что дух составляет предпосылку и природы, и души. Этот тезис нужно принимать в свойственных ему границах. В качестве предпосылки для конституирования действительности дух выступает не как субъективность, сознание или интеллект, а как Мы-сфера. В свою очередь, эта действительность только тогда представляет собой действительность и складывается в нее, если она остается конституированной также и для себя, независимо от принципов ее конституирования, заложенных в аспекте сознания. Именно благодаря этой отстраненности от сознания она исполняет закон эксцентрической сферы, о чем выше уже шла у нас речь.

Если бы мы захотели найти образ, подходящий для выражения сферической структуры сопредельного мира, то отметили бы, что благодаря ей лишаются своего значения пространственно-временные различия в местоположении людей. Как часть сопредельного мира всякий человек находится там, где находится и другой. В сопредельном мире имеется только один человек, точнее говоря, сопредельный мир существует как один человек. Он представляет собой абсолютную точечную структуру, в которой все, что носит человеческий облик, остается изначально связанным, даже если витальный базис распадается на отдельные живые существа. Он предстает как сфера взаимоотношений и полной открытости, в которой встречаются друг друга все человеческие вещи. И таким образом этот мир оказывается воистину безразличным к единственному и множественному числу как бесконечно малый и бесконечно большой, как субъект-объект, как гарантия действительного (а не только возможного) самопознания людей в форме их взаимного бытия.

Принято говорить с оглядкой на Гегеля (чаще всего в очень поверхностном смысле) о субъективном, объективном и абсолютном духе. Отношение к таким жестко очерченным понятиям всегда в основе своей проблематично. Важнее в первую очередь понимание неприменимости понятий субъективного и объективного к духу как сфере. Нельзя истолковывать это и так, будто речь здесь идет об абсолютном духе. Если не принимать во внимание все производное от духа, все то, что за него высказывается, сферу духа можно определить только как нейтральную по отношению к субъективному и объективному, то есть как безразличную к различению субъекта и объекта. Но это еще не дает оснований прилагать предикат абсолютности к данному слою бытия. Сблудн каждый раз говорить о духе как абсолюте (и это также

означает нечто иное, чем понятие абсолютного духа) возникает из-за того, что пропасть между субъектом и объектом, которая несмотря ни на что сохраняет свое значение для человека, снимается или преодолевается в сфере духа. Если мы вспомним, что дух представляет собой сферу, данную нам только благодаря эксцентрической позиционной форме, что эксцентричность, однако, означает отличающую человека форму его фронтальной утвержденности по отношению к окружающему полю, становится понятным изначальный парадокс жизненной ситуации человека: как субъект он противостоит самому себе и миру и одновременно тем самым отрешается от данного противостояния. В мире и против мира, в себе и против себя — ни одно из этих противоположных друг другу определений не имеет перевеса над другим; пропасть, пустой промежуток между «здесь» и «там», движение по ту сторону сохраняется, даже если человек осознает это и наделенный именно этим знанием занимает сферу духа.

Возможность объективации самого себя и противостоящего нам внешнего мира опирается на дух. Это значит, что объективирование, или знание, не есть сам дух, но имеет его своей предпосылкой. Именно потому, что эксцентрически оформленное живое существо благодаря своей жизненной форме свободно от естественно укорененной, заданной в закрытой форме его организации фронтальности и противопоставленности окружающему полю, оно захвачено свойственным сопредельному миру отношением к себе (и ко всему, что есть) и способно обнаруживать непреодолимость своего экзистенциального статуса, который оно разделяет вместе с животными, также неспособными его избежать. Субъект-объектное отношение отражает «низшую» форму бытия, правда, освещенную светом той сферы, благодаря которой человек как живое существо образует более высокую форму бытия и обладает ею.

Дополнительно сделаем еще две оговорки. В обычном словоупотреблении под сопредельным миром понимается социальное окружение человека, то есть нечто более узкое и конкретное, нежели описанная здесь сфера существования. В более узком смысле от сопредельного мира (Mitwelt) также отделяют мир предков (Vorgwelt) и мир потомков (Nachwelt) и рассматривают современников как актуальную совокупность, которую определенно следует отличать от прошлых и грядущих поколений. Тем не менее не вызывает сомнений, что всякая эмпирически доступная конкретизация подобного рода имеет отношение к особой сфере, которая все же не может отождествляться с предметной природой или с душой, или быть созвучной синтезу их обеих. Предельной составляющей этой сферы является личность в качестве жизненного единства, которое если и распадается при аналитическом, объективирующем рассмотрении на природу, душу и дух (или на смысловые единства и единства значений как корреляты интенциональных актов), то никогда не может из них складываться. Если некто иной выступает перед нами как часть социального окружения, как наш ближний, то это имеет своим основанием только особую структуру личностной сферы. Поэтому, скорее всего, и оправданно использование слова «сопредельный мир», несмотря на употребление его в ограниченном смысле, для обозначения той реальности, из которой оно, собственно, и черпает свое значение.

Далее, в утверждении существования исключительно человеческого мира ближних содержится отказ от теорий, рассматривающих социальные отношения у животных, формы их совместной деятельности и взаимодействия

под тем же углом зрения, что и свойственные человеку социальные формы жизни. Если зоолог и говорит о сопредельном мире или социальном мире какого-либо животного вида, о государствах пчел, термитов или муравьев, о формах группового существования, сообществах, племенных союзах и т.д., то он вкладывает в это не тот смысл (по крайней мере, не подразумевает его необходимость), что *в аспекте* рассматриваемого живого существа можно говорить о каком-либо фактически существующем, соответствующем ему социальном мире. Истинный биолог даже из методических соображений избегает подобных суждений и ограничивается исследованием феноменов социально обусловленных реакций. Поскольку эти феномены проявляются в пространственно-временном мире, естественно, биолог может говорить также и об исследовании социальных миров у животных.

Совсем иное доказывает концепция, утверждающая, что социальный жизненный горизонт и пространство жизни даны животному точно таким же или сходным образом, что и человеку его мир. Это допущение ложно. Ведь так же как окружающее поле свойственного животному существования не может проявляться для него в виде мира (*welthaft*), то есть в истинной предметности, — иначе оно уже не будет животным — так и его *отношение к близкому* (*Mitverhältnis*) не выражается для него в виде мира. Оно не осознается им как отношение к близкому и остается для него скрытым. Хотя животное и находится внутри этого отношения, последнее не носит для него характера постижимого. Форма его организации является концентрической, а не экцентрической, и потому не дает возможности для раскрытия и постижения его позиции в отношении к близкому.

Если, однако, философия оставляет *сопредельный мир* исключительно за человеком, то это не означает, что она проходит мимо проявлений социальной жизни в царстве животных или ставит под сомнение их особое значение. В этом случае обсуждению подвергается только их правильная оценка и истолкование. Конечно, проще всего было бы говорить также и о *сопредельном поле* (*Mitfeld*) животного как о присущем животному окружающем поле, и предполагать возможность того, что в своем социальном поведении животное определенным образом отнесено к такого рода сфере сопредельного поля. Но это было бы преждевременным заключением. Закрытая форма организации животного не допускает конституирования собственного сопредельного поля как отличного от окружающего поля. Его видовые партнеры, «близкие ему» животные не составляют для животного специфически отличного и заключенного в границы окружения. Они слиты с окружающим полем как целым и потому рассматриваются как совпадающие с ним по смыслу.

В этом не может быть сомнения: у животного есть чутье на своих видовых партнеров, с которыми оно «объективно» соотносится как с близкими себе. Какую роль в этом играет простой инстинкт, а какую — восприятие, остается ли здесь еще место для проб и ошибок, а тем самым — и для особого опыта, все это должна выяснить биология. Но то, что отношение к близкому все же должно гарантированно присутствовать, начиная от простейших типов сообщества, спорадически возникающего при спаривании, в борьбе за добычу и т.д., и вплоть до высших типов «государственных» союзов, — это с непосредственной очевидностью обнаруживается в самой сущности закрытой формы организации и кроме того получает фактическое подтверждение в опыте.

Все живое на основании своей жизненности находится в определенном отношении к близкому себе, то есть относится к нему как к спутнику, соседу и сотруднику, что отличается от простой соотнесенности (последнее вообще-то представимо только в качестве предельного выражения свойственной человеку предметной установки). Этот вывод с принудительной необходимостью следует из всего соответствующего контекста нашего исследования. Отношение к близкому захватывает прежде всего связь живого существа с окружающей средой, независимо от того, участвуют ли в ней неживые или обладающие жизнью вещи. Отношение подлинного противоположения (не во враждебном смысле, а в смысле объективности) доступно только человеку. И его мир также необходимым образом опирается на особенности окружающей среды, подобно тому, как в структуре его собственного существования высшие и специфически человеческие начала опираются на животные. И этот мир также поневоле (и внутренне оправданно) раскрывается как среда, как нерасчлененная «атмосфера», полнота обстоятельств, которые окружают и несут на себе человека. Тысячи вещей, с которыми мы ежедневно имеем дело, от куска мыла до почтового ящика, являются объектами только в возможности, в то же время выступая в ситуации обхождения с ними в качестве компонентов окружающего поля, в качестве членов отношения к ним как к близким.

Эта жизнеотнесенная зона обходительности и доверия, где господствуют истинные отношения к близкому, насколько они (не будучи, конечно, встроенными в мир) характерны для жизненной ситуации животного, очевидно, не имеет к сопредельному миру самому по себе никакого отношения. И если человек может говорить о своем брате осле и брате дереве скорее в прямом, чем всего лишь в аллегорическом смысле, то только вследствие того, что он воспринимает сплошную общность всего живого и подчеркивает в этом характерное вообще для витальной позициональности отношение к близкому, через которое он видит также и себя связанным со всем живым свойственным себе образом. И все же та сфера, в которой Ты и Я действительно связаны в единство жизни и каждый открыто смотрит в лицо другому, оставлена за человеком, — как сопредельный мир, в котором не только господствуют отношения к близкому себе, но отношения к близкому превращаются в конституирующую форму действительного мира, в котором Я и Ты сплавлены в отчетливое Мы.

3. Основные антропологические законы

І. Закон естественной искусственности

Насколько человек удовлетворяет требованиям своей жизненной ситуации? Как он реализует эксцентрическую позицию? Какими главными отличительными чертами должно обладать его существование, свойственное ему как живому существу?

Уже в самом вопросе выражено заданное эксцентричностью противостояние человека своей жизненности и жизненной ситуации. Из эксцентричности *следует* именно этот вопрос. Его следует рассматривать не про-

сто как произвольную постановку проблемы, с которой философ подходит к людям (как и ко всем вещам на небе и на земле), но как (нашедшее свое выражение в слове) препятствие, которое человек сущностно-необходимо должен преодолевать, если он желает жить. И этот философский вопрос, как в основе своей всякий вопрос, который человек должен себе задавать тысячу раз в своей жизни: что я должен делать, как я должен жить, как свершить мне свое существование, — представляет собой, при всей своей исторической обусловленности, в сущности типичное выражение разлома или эксцентричности, которых не смогла избежать ни одна, даже самая наивная, приближенная к природе, цельная, жизнерадостная и традиционалистская эпоха в истории человечества. Были, правда, и будут повторяться времена, которые не говорили об этом и в которых сознание конститутивной безродности человеческого существа скрадывалось прочной привязанностью к почве и семье, к очагу и предкам. Но и они не знали покоя, пусть даже и искали его. Идея рая, состояния невинности, золотого века, без которых не могло прожить ни одно поколение людей (сегодня эта идея получила название «сообщества»), является свидетельством того, чего не хватает человеку, и свидетельством его знания о том, благодаря чему он поднялся над животным.

Как эксцентрически организованное существо он должен *еще только сделать* себя таким, каков он *уже есть*. Только так сможет он исполнить навязанный ему формой его бытия способ существования — не просто претвориться в центр своей позициональности (как это свойственно животному, живущему, исходя из своей середины, и все относящему к своей середине), а находиться в нем и тем самым одновременно знать о своей поставленности в нем.

Этот бытийный модус нахождения в своей поставленности возможен только как *исполнение*, идущее из центра поставленности. Один из подобного рода способов быть выполняется только в качестве реализации. Человек живет тогда только, когда ведет жизнь. Быть человеком означает «обособление» бытия живым от бытия и исполнение этого обособления, в силу чего слой жизненности предстает как квазисамостоятельная сфера, которая для животного и растения остается несамостоятельным моментом бытия, присущим ему свойством (даже и там, где она составляет организующую, конституирующую форму для одного типа жизненного бытия, а именно, для животного). Вследствие этого человек ни просто проживает до конца то, что он есть, — он не изживает себя (беря это выражение в его радикальной непосредственности), — ни делает себя только тем, что он есть. Его существование таково, что хотя им и вызвано это находимое в нем различие, само оно в то же время возвышается над различием. Такое «поперечное положение» человека философия объясняет его эксцентрической позиционной формой, но это мало что дает. Тот, кто попадает в него, находится в аспекте абсолютной антиномии: необходимости только сделаться таким, каков ты уже есть; вести ту жизнь, какой ты живешь.

Этот основной закон собственного существования осознается человеком в чрезвычайной разнообразных формах и оттенках значений, но к нему всегда примешивается горечь от сознания недостижимости той естественности, которая присуща другим живым существам. В человеческой свободе и способности к предвидению утеряна надежность их инстинктов. Жи-

вотные существуют в прямоте, не зная о себе и о вещах, они не созерцают свою наготу, — и Отец небесный тем не менее питает их. Человек же, обретя знание, утратил из-за него прямоту отношений; он созерцает свою наготу, стыдится своей обнаженности и потому вынужден вести свою жизнь окольными путями через искусственно созданные вещи.

Такой взгляд, часто выражаемый также и в мифической форме, является выражением глубокого знания. Именно потому, что человек благодаря типу своего существования вынужден вести ту жизнь, которой он живет, другими словами, делаться тем, что он есть, — и именно потому, что он существует только тогда, когда исполняет себя, — ему требуется в качестве дополнения нечто неестественное, неприрожденное ему как виду. Поэтому и по своей природе, и на основании формы своей экзистенции он является *искусственным*. Будучи в неравновесном состоянии как существо эксцентрическое, находясь в ничто вне места и времени, конститутивно бездомный, он должен «чем-то стать», и создать равновесие для себя — сам. Но создает он его только с помощью неприродных вещей, возникающих в результате его творчества, *когда* результаты этого творческого деяния обретают собственный вес. Или по-другому: он создает для себя равновесие лишь тогда, когда результаты его действий в силу собственного, внутренне присущего им веса отделяются от своего источника, на основании чего человек должен признать, что не он виновник их творения, но что им только *случилось* (*bei Gelegenheit*) обрести реальность в результате его деяний. Если результаты человеческих деяний не обретут собственный вес и способность отделяться от процесса своего возникновения, то не будет осуществлен высший смысл, не установится равновесие: не будет достигнуто существование как бы в лоне второй природы, покой новообретенной наивности. Человек хочет вырваться из невыносимой эксцентричности своего существа, восполнить половинчатость своей жизненной формы, и это возможно для него только посредством вещей, которые обладают достаточной тяжестью, чтобы уравновесить его экзистенцию.

Эксцентрическая форма жизни и потребность в восполнении представляют одно и то же положение вещей. Потребность не должна здесь пониматься в субъективном или психологическом смысле. Она предшествует всем потребностям, каждому человеческому порыву, влечению, стремлению, волею. В этой нужде или наготе заключается движущая сила всего специфически человеческого, то есть деятельность, направленная на ирреальное и действующая с помощью искусственных средств, последнее основание всякого произведенного человеком *орудия* и того, чему оно служит. Речь идет о *культуре*.

Эти глубокие взаимосвязи не слишком часто ясно осознаются. Под влиянием чисто эмпирически-исторического мышления историки культуры и социологи, также как и биологи и психологи, подходят к проблеме происхождения культуры с предубеждением, будто здесь они имеют дело с задачей, решаемой в целом какими-то опытными средствами. Происхождение одной отдельной культуры или особого культурного круга не может, конечно, служить масштабом для «генезиса» культурной сферы в целом. Однако, всякий раз, когда это ограничение принимается к сведению, оно легко превращается в основание для абсолютного запрета на

попытку бросить философский взгляд на проблему, как один из возможных наряду с другими. И тут мы подходим к главному — к тому, что здесь все еще противопоставлены друг другу две версии решения названной проблемы, основоположения которых давно уже требуют пересмотра в силу своей спорности: спиритуалистическое и натуралистическое толкование возникновения культуры.

Спиритуалистическая теория возводит неизбежную искусственность человеческих деяний, их целей и средств к духу. Она может быть ориентированной больше на объективные начала и тогда она совпадает с древним учением о божественном происхождении культуры. В другом случае она мыслится как субъективистская и предполагает редукцию к особым задаткам человеческого существа, к его интеллекту, сознанию, душе. Обе эти концепции, строго говоря, ничего не объясняют, но делают упор на особые свойства, которыми человек отличается от животного. Они могли бы претендовать на объяснение только в том случае, если бы тем самым сделали доступным процесс «происхождения» духа из специфических природных основ человека. Конечно, об этом нет и речи, такое объяснение не только не приводится, но даже и не предполагается. Спиритуалистическая теория только отодвигает проблему в иную плоскость.

Натуралистическая теория идет дальше уже в том отношении, что задается целью вывести духовность как специфический фундамент культурной деятельности из природного слоя человеческого существования. Она существует в двух типах одной и той же основной идеи — в ее позитивной и негативной модификациях.

Из них двух более известной является позитивная модификация в том виде, в каком она использовалась в дарвиновской теории развития. Она полагает, что был некогда природный человек (представленный в различных видах и семействах), который вследствие развития головного мозга был принужден к тому, чтобы вести борьбу за существование иными средствами, чем те, которыми от природы располагает его плоть. Опорой ему в этом служили прямохождение и формирование рук на основе освободившихся в связи с этим передних конечностей — и то и другое было скоррелировано с совершенствованием головного мозга (то есть, интеллекта). Рука как «вынесенный наружу мозг человеческого животного» благодаря оппозиции большого пальца создала орудие в качестве своего естественного продолжения. До этого в оппозиции большого пальца видели признак, приобретенный уже позднее. Клаач и другие выражали в противоположность этой точке зрения достаточно обоснованное мнение, что в данном случае речь идет об относительно раннем признаке развития и что человек обязан своим превосходством (особенно в сравнении со стоящими ближе всего к нему обезьянами) сохранению известной примитивности. Именно благодаря тому, что в своем устройстве он был застрахован от специализации, свойственной разным видам обезьян, он и достиг присущего ему превосходства над животными. Как бы ни обстояло дело, в обеих концепциях человек в каком-то смысле высасывает культуру из пальца: интеллект и сноровка рассматриваются как причины, вызывающие применение орудий и появление культуры.

С психологической точки зрения подобная модификация натуралистической теории кладет в основание всего боязнь человека быть уничтоженным

природными силами. Первобытный человек мыслится здесь как подверженное страху и трепету существо, осознающее свою беспомощность и по природе своей стремящееся обрести способы обороны. Оно надеется на защиту, которую ему должны обеспечить орудия. В дальнейшем на основе постоянного усовершенствования орудий и возникает постепенно культура. Тогда ее высшим смыслом является сохранение жизни и способствование ей. Даже высочайшие ее сублимации, которые кажутся угрожающими жизни, поглощающими жизнь и препятствующими ей, возводимы (прагматически) к этому смыслу.

Негативная модификация натуралистической теории видит в развитии головного мозга и коррелирующих с ним телесных свойств враждебный жизни, болезненный процесс. Для нее человек представляет собой больное животное, сбившееся со своего естественного пути, выведенное из своего витального равновесия. Он становится жертвой паразитического образования на отдельном органе. Паразитарность мозга, опирающаяся, возможно, на нарушение деятельности желез внутренней секреции, наделила человека данайским даром интеллекта, рассудительности и познания, сознания мира, — но, может быть, это сознание, этот дух представляют собой всего лишь грандиозную иллюзию, самообман биологически выродившегося, изнуренного мозговыми полипами живого существа. И только для того, чтобы продлить себе жизнь, нуждается оно в костылях, искусственных органах, воплощенных в орудиях и в культуре. Но даже здесь есть своя оборотная сторона. Ведь если этот ирреальный мир служит поддержанию ослабевшей жизни, он точно так же является выражением ее слабости и сам оказывается больным.

В психологической теории эта негативная модификация проявляется сегодня в подходах, отмеченных особым влиянием Фрейда и опирающихся на него психоаналитиков. По их представлениям, культура покоится на вытеснении влечений. Быть человеком — значит вытеснять. Если у человека в отличие от животного в круг сознания включается также и собственное существование, то тем самым одновременно создается и цензура для самости. Самость сопротивляется этому, она избегает цензуры сознания. Если, таким образом, человек хочет знать о себе только то, что для него подходит, он должен вытеснить все неподходящее в подсознание. Речь идет об обузданных и усеченных разными условностями и нравами влечениях, которые, лишившись, соответственно, естественно присущей им активности, ищут для себя разгрузки уже в патологической форме. Одной формой патологической разгрузки является невроз, другой — сублимация, то есть обращение в духовную сферу. В соответствии с этим, религия, продуцирование философских, художественных, политических идей имеет своей основой обусловленную вытеснением сублимацию влечений, которая есть не что иное, как непрямая реализация аффектов влечений, не получивших своего непосредственного удовлетворения. «За этим скрывается только то обстоятельство, что культура опирается на достижения предшествующих поколений, обязанные своим существованием вытеснению, и каждое новое поколение стоит перед задачей поддерживать эту культуру посредством того же самого вытеснения» (Фрейд).

Тем не менее, действительная теория возникновения культуры, иными словами, ее биологических функций, все же должна идти дальше и поставить

вопрос о необходимом характере коллизии между культурой, нравами, моралью и аффектами влечений. Она является следствием гипертрофированного (по сравнению с дикими животными) развития влечений, и в особенности сексуального влечения. Например, Зейдель⁸⁴ в качестве гипотетической причины данной гипертрофии полагает одомашнивание. У одомашненных животных было засвидетельствовано возрастание пищевого и сексуального влечения, а у самцов — еще и нарушение сезонности половой активности. Получается, что человек как одомашненное животное окупает утрату свободной жизни гипертрофией влечений и *принуждением* к вытеснению.

Однако гипертрофией оказываются затронутыми и другие влечения человека, и прежде всего влечение к власти. Воля к власти, борьба за превосходство, стремление к господству свидетельствуют о подобного же рода первичном нарушении витального равновесия между организмом и его влечениями. Если искать осуществление в той же сфере, в какой выражается и стремление, то у человека стремление и осуществление никак не соотносятся между собой. (Здесь, однако, следует заметить, что идея возникновения культуры из гипертрофированной динамики влечений может быть прямо выведена из шопенгауэровского учения о воле, освобождающейся сама от себя, из ницшевского учения о воле к власти, а косвенно — из доктрин Фрейда и Адлера, где она выступает в понятии бегства от влечений или сверхкомпенсации. Впрочем, учение Ницше по своим установкам принадлежит к позитивным модификациям натуралистической теории возникновения культуры, поскольку эта теория также сводит смысл культуры к возрастанию власти).

Для *позитивной* модификации натуралистически-виталистического толкования культуры последняя представляет собой прямое выражение и следствие жизни, каким-то образом тяготеющей к самовозвышению, а также и призванной к этому. Для негативной же модификации культура есть косвенное выражение жизни, обреченной на самовозвышение и ищущей от него спасения. Разумеется, ни одна из этих теорий не прилагает усилий для удостоверения разворачивающегося во времени процесса происхождения культуры, останавливаясь только на специфически присущих человеку естественных условиях его существования, которые определяют естественно-неестественное положение его как природного существа.

В данном случае у нас нет необходимости детально останавливаться на критике натуралистических и прагматических концепций, тем более что такого рода начинания осуществляются постоянно и с разных сторон. Эти концепции несостоятельны, поскольку или не дают понимания сверхинструментального, неутилитарного смысла целей культуры, то есть самоценной значимости духовной сферы, или впадают в другую крайность и теряют из виду элемент пользы и предметно-объективного смысла, заключенный в любой культурной деятельности, то есть впадают в чистый психологизм. Биологически-утилитаристский взгляд противостоит психологическому воззрению на духовный мир; первый рассматривает человека в качестве здорового, второй — в качестве больного животного. Оба с самого начала видят в нем животное, животное хищное или домашнее, и пытаются вывести эпифеномены духовного выражения его сущности из биологических процессов. В этом и заключается их кардинальный недо-

статок (в котором наиболее убедительно проявляется неспособность охватить в одной перспективе человека как человека и при этом как природное существо, сводя воедино представления наук о природе и наук о духе). Они абсолютизируют один симптом человеческого бытия и желают таким способом объяснить все остальное, отличающее человека. Одни возводят человеческое к слишком человеческому, к сексуальному влечению, пищевому влечению или влечению к власти. Другие снова конструируют влечение к спасению. Третьи рассматривают все в аспекте интеллекта и расчета. И так все они движутся в круге и не выходят за пределы эмпиризма биологических и психологических симптомов. Когда они создают свое представление об исходном элементе истории, об отдельном человеке, они повторяют фундаментальную ошибку, которую в общем совершает исторический материализм Маркса. И если мы, ясно понимая экономическую, психологическую и биологическую обусловленность культурного труда, теряем сегодня доверие к этим теориям, то это их вина, поскольку они не научили нас распознавать те основания, на которых строится эта система взаимообуславливающих элементов.

И вовсе не гипертрофия движимой влечениями жизни, и не стремление к самовозвышению жизни в виде «воли к власти, превосходству или господству» у Ницше, Зиммеля или Адлера, а также не сверхкомпенсация или сублимация на основе вытеснения являются подлинными основаниями культурного творчества, — каждое из них само представляет собой лишь следствие некоторой предданной жизненной формы, которая единственно и составляет человеческое в человеке. То, что человек естественно присущими ему средствами не может насытить свои влечения, что он не успокаивается на том, что он существует, и желает большего, чем он есть; и что он есть, что он хочет значить и неотвратно влечется к ирреальному в искусственных формах своего поведения, обычаев и нравов, имеет свое последнее основание не во влечении, не в воле и не в вытеснении, а в эксцентрической жизненной структуре, форме-типе самой экзистенции. Что можно считать у человека «побуждением» к культуре — это единственно конститутивную неуравновешенность его особого рода позиционности, а никак не расстройство якобы первоначально нормальной, некогда гармоничной и способной к обретению новой гармонии жизненной системы.

Как экзистенциально скудная, половинчатая, нагая искусственность человека оказывается сущностным выражением его природы. Она представляет собой проложенный на основе эксцентричности обходной путь человека к его второму отечеству, в котором он находит свою родину и абсолютную укорененность. Вне пространства и времени, утвержденная в ничто творит для себя почву эксцентрическая жизненная форма. И только в той мере, в какой она создает эту почву, она обладает ею, ею же и несомая. Искусственность в поступках, мыслях и мечтах есть то внутреннее средство, благодаря которому человек как живое природное существо приходит в согласие с самим собой. Из-за насильственного разрыва вследствие внедрения созданных промежуточных элементов жизненный круг человека, к которому он в качестве самостоятельного организма прикован на жизнь и смерть своими потребностями и влечениями, оказывается вознесенным в запредельную природу сферу и смыкается там со сво-

бодой. Таким образом, человек живет лишь тогда, когда он ведет свою жизнь. Так в его собственной экзистенции его жизнь всякий раз снова и снова распадается у него под руками на природу и дух, связанность и свободу, на *бытие* и *долженствование*. Эти противоположности очевидны: природный закон выступает против нравственного закона, долг борется со склонностью, и конфликт составляет средоточие его экзистенции в том, как она утверждается. Человек должен действовать, чтобы быть. Но *vis a tergo*^{*}, рождающейся из его влечений и потребностей и воздействующей на него, недостаточно, чтобы поддерживать активность человека во всей полноте его экзистенции. Необходима *vis a fronte*^{**}: ведь только сила, действующая в модусе долженствования, отвечает эксцентрической структуре. Она представляет собой своеобразный призыв к *свободе* как нахождение в центре позициональности, и движущее начало духовного человека, составной части сопредельного мира.

Благодаря эксцентричности своей позиционной формы человек есть живое существо, способное предъявлять к себе требования. Так, он не просто «есть» и проживает жизнь, но нечто *значит* и считается таковым. Он нравствен от природы — сам себя усмиряющий, одомашнивающий себя в модусе обращенной к себе требовательности организм. Он не может существовать вне нравов и привязанности к ирреальным нормам, которые обладают своим собственным весом, позволяющим им претендовать на признание (в коем они сами по себе не нуждаются). И таким образом сущностный склад его позициональности превращается для него в то, что называется *совестью*, — источник нравственности и конкретной морали. Но она же становится для него одновременно и цензурой, то есть препятствием, из-за которого всякий раз разгорается с новой силой конфликт с его отделившейся благодаря этому «низшей» природой, с его влечениями и склонностями.

И если мы сейчас взглянем на спиритуалистическое или натуралистическое истолкование «возникновения» культуры в форме орудий, нравов или труда, мы согласимся, что, наверное, имеет право на существование взгляд, не только утверждающий невозможность решить эту проблему, но и оспаривающий возможность самой ее постановки. Спиритуализм утверждает исконную фактичность духа, духовности, сознания, интеллекта и объявляет бессмысленным любой вопрос о возможности редукции этой преданности к принципам ее конституирования, то есть началам, по которым она возникает во вневременном смысле. Он упраздняет себя сам.

В противоположность ему натурализм хотя бы имеет мужество вновь и вновь обращаться к проблеме. Тем не менее все его решения сплошь даются в ключе того истолкования, которое со времен Рейтера допускало определение слова «бедность» через «*rauvreté*». В самом деле, чем отличаются от этого попытки возвести культуру к сублимации и сверхкомпенсации, сублимацию и компенсацию — к вытеснению влечений и комплексы, вытеснение — к гипертрофии влечений, а последнюю — к процессу одомашнивания хищника по имени «человек»? Получается, что домашним животным он является только как культурный человек. Но кто же тогда одомашнил его, если не он сам? Или же в сублимации и сверхкомпенсации видят в

* Сила, действующая сзади (*лат.*)

** Сила, действующая спереди (*лат.*).

полном смысле культуротворческие, созидające общество энергии, но делают их производными от влияния культуры и сложившегося на ее основе общества. «Цензура», существующая на границе сознания и бессознательного, уже имеет своим основанием некоторые нравы, то есть может разве что способствовать сохранению нравов, но не созидать их. (Чего, впрочем, не утверждают наиболее рассудительные психоаналитики, придерживающиеся границ опыта. А то, с чем не должна соглашаться философия — это исключительно со злоупотреблением метафизически интерпретированными идеями психоанализа).

Не лучше обстоит дело и с другой модификацией натуралистической теории возникновения культуры. Например, она использует или понятие страха перед уничтожением, то есть идею борьбы за существование, состязания и отбора наиболее активных, или понятие воли, соответственно, влечения к превосходству, стремления к восхождению и самовозвышению в органической природе. Но почему же тогда (имея в виду первый аргумент) именно у человека обнаруживается этот чрезвычайный страх, побуждающий его к созданию искусственных средств защиты, если его физическая оснащенность нисколько не уступает многим видам животных, а многие тысячи из них даже превосходит? Как сложились у него такие потребности, которые не могут быть удовлетворены (по крайней мере полностью) естественным образом? Может быть, потому, что он знает, что должен умереть? Почему же только у него родилось это знание (допуская в этом случае, что животным в нем отказано)? Несомненно, боязнь смерти, беспокойство о собственной жизни представляет собой нечто специфически человеческое и в культуротворческом смысле более значимое, чем мы это себе сегодня представляем. Но это никак не последний фундамент, из которого вырастают духовно-творческие стремления человека, а всего лишь свидетельство фундаментальной структуры эксцентрической позициональности, предданной всем специфически человеческим усилиям. Все живое, в той мере, в какой ему присуща животная организация, страшится, обнаруживая угрозу сужения принадлежащего ему жизненного пространства. Но никому, за исключением человека, незнакомо беспокойство *за* собственное бытие или, больше того, за бытие других существ. Никакие живые существа, за исключением человека, не ощущают страх *перед* угрожающей им действительностью, поскольку они не живут в предвосхищении *себя*. Правда, они опережают самих себя, то есть живут в подлинном настоящем, но они не живут в будущем, подобно человеку, который знает о себе, поскольку он выходит за пределы своего предвосхищения себя, опережая собственное опережение. Хотя подлинный страх и подлинное беспокойство вовсе не необходимым образом строятся на знании о будущем, но они возможны только там, где живому существу по меньшей мере открывается временной модус будущего. «Изобретение» орудий и культурная деятельность необъяснимы на основе одной только боязни. Если же мы и привлекаем для этого беспокойство и страх, в особенности страх смерти, то мы должны ясно отдавать себе отчет в том, что в них уже предположена свойственная человеку жизненная форма.

Ну, а второй аргумент о воле к власти, о влечении к превосходству? Даже в редакции Ницше и прагматизма он не может служить основанием для ирреализации человеческого образа действий. Стремление господствовать обнаруживают все общественные животные. Следовательно, у человека к это-

му должно присоединяться еще нечто особенное. Одни утверждают, что это интеллект, другие возводят данное качество к гипертрофированному развитию влечений (возможно, в качестве ставшей необходимой вследствие перевеса интеллекта и мозга и компенсирующей его гипертрофии). Но тогда человеческий интеллект должен еще до этого качественно отличаться от интеллекта животного, чтобы сделать понятным производство духовных орудий, и прежде всего таких духовных предметов, которые не являются ни орудиями, ни инструментами. Эксперименты Кёлера утвердили по меньшей мере вероятность предположения, что высокоразвитым животным удается производство примитивных орудий, — в тех случаях, когда они сталкиваются с достаточно большими препятствиями, способными прервать нормальное осуществление удовлетворяющих влечениям реакций. Одновременно они обнаружили и границу, пролегающую между человеческим и животным способом производства орудий: животное не знает, *что* оно делает. Оно, правда, удерживает в памяти операции с искусственными вспомогательными средствами и в общем-то может их воспроизводить, но оно не замечает того положения вещей, которое складывается в результате его действий. Оно не способно абстрагировать эти незримо заключенные в полученном видимом результате обстоятельства или возможности. Ерго, никакое стремление к власти над своими партнерами по виду, — и когда действительным образом вместо власти как некоторого духовного начала утверждается господство, — никакое стремление к господствованию несколько не способствует прояснению вопроса о возникновении культуры, даже если предполагать наличие уже предваряющего ее специфически человеческого интеллекта.

То, что именно человек становится отступником природы, возмутителем спокойствия, самоутверждающимся, ориентированным на достижения началом, а стремление жизни к самовозвышению в форме влечения к власти начинает в нем справлять свои оргии, нельзя представлять в качестве фундамента возникновения культурной деятельности — все это само должно рассматриваться как признак эксцентрической позициональности. Она создает видимость наличия воли к власти, предпослана ей. Человек, чтобы жить, должен действовать. Конечно, принуждение к исполнению, берущее свое начало в его эксцентричности, сказывается не единовременным образом — для него недостаточно одного деяния, а необходим лишь непрерывный устойчивый образ действий. Отсюда и возникает видимость (и, во-вторых, как рефлекс этого принудительного состояния, возможно, также и сопутствующая психическая установка) постоянного превышения уже сделанного, которая не может сразу исчезнуть сама собой. Соответственно, достижения непрерывно накаплиются, и новое деяние возвышается над уже имеющимися.

Не для того, чтобы разрушать равновесие, а только для того, чтобы его достигнуть, и становится человек существом, постоянно стремящимся к новому, ищет превышения, вечного процесса. Превосхождение (*Übersteigerung*), которое ложно абсолютизируется под именем стремления жизни к самовозвышению, представляет собой вынужденно принимающее подобную форму средство компенсации человеческой недостаточности, неуравновешенности, наготы. В труде человек только пытается создать для себя то, в чем его обделила природа, когда предоставила ему высшую форму организации.

В заключение было бы полезно вновь показать, как прагматически-биологическая теория возникновения культуры (отвлекаясь от многих иных теорий) в целом терпит крушение именно на том, что она выводит не имеющие целевой ориентации сферы культурной деятельности, нравы и культуру в более узком смысле, из целесообразных средств человеческого поведения, из инструментов, и таким образом оказывается не в состоянии постичь внутреннюю значительность человеческих дел, то есть свойственную им ценность, их предметный характер. Это не удается ей ни посредством апелляции к так называемой гетерогонии целей (Вундт), ни представлением о смещении целей в процессе сублимации, характерном, как установил Фрейд, в особенности для сексуального влечения. Упускается из виду как раз предметный характер даже самых простых инструментов: лестницы, молотка, ножа и т.д., и существенно важная для их структуры возможность абстрагирования от процесса их изобретения. То, чего человек не открыл, он не может и изобрести. Животное может найти, но не изобрести, поскольку оно ничего *при этом* не находит (то есть не открывает). Ему не открывается результат его действия. Насколько же больше требуется в том случае, когда живое существо направляет свои усилия на нравы и лишенную целесообразности работу. Здесь должно вступить в действие еще что-то другое, возникающее из особой экзистенциальной формы — из нужды в восполнении. Только в силу природной неполноты человека и (что в сущности связано с ней) его превосходства над самим собой, искусственность и является для него средством привести себя в равновесие с собой и миром. Это не означает, что в культуре нужно видеть сверхкомпенсацию комплекса неполноценности: наше рассуждение нацеливает исключительно на идею допсихологической, онтической необходимости.

4. Основные антропологические законы

II. Закон опосредованной непосредственности.

Имманентность и экспрессивность

Если бы результаты человеческих начинаний нельзя было абстрагировать от самого человека, они не смогли бы способствовать восстановлению онтически недоступного для человека равновесия с помощью искусственных средств. Даже простейшее орудие является орудием лишь постольку, поскольку в нем представлено некоторое положение вещей (Sachverhalt), выражено некоторое бытийное обстояние (Seinsverhalt). Только при этих условиях становится пригодным для использования даже самое примитивное орудие, простейший инструмент. Если принято считать, что доступные для употребления вещи нашего обихода получают свой полный смысл и все свое бытие исключительно из рук изобретателя и действительны лишь относительно нашего обхождения с ними, то это только половина правды. Ведь для технических вспомогательных средств (и более того — для всех произведений и установлений, берущих начало в человеческом творчестве) столь же существенной будет также и их внутренняя значи-

мость, их объективность, которая является в них тем, что может быть только найдено и открыто, но не произведено.

В этом смысле все, что получает свое место в сфере культуры, указывает как авторство человека, так (и в той же степени) и независимость от него. Человек может изобретать в той мере, в какой он открывает. Он может производить только то, что «уже» имеется само по себе, — так же, как сам он является человеком только тогда, когда делает себя им, и живет, когда ведет свою жизнь. Производя, он лишь создает обстоятельства, при которых изобретение становится событием и обретает свой образ. Здесь вновь воспроизводится рассмотренное выше отношение коррелятивности априорных и апостериорных элементов, в общих чертах определяющее, да и просто задающее позицию живого существа или характер его приспособления к окружению, но уже в слое осознанного деяния, которое становится творческим только тогда, когда ему удастся специфическим образом приспособиться к объективному миру. Тайна творчества, наития, заключается в *счастливой находке*, когда человек встречается с миром вещей. Совсе не поиск чего-то определенного есть первичное в действительном изобретении — ведь тот, кто что-то ищет, на самом деле уже *нашел* его. Он подчинен закону сущего, согласно которому находка является простым осуществлением гарантированно осуществимого стремления. В противоположность этому, первичным в поиске и нахождении будет коррелятивность человека и мира, указывающая, в свою очередь, на тождество его эксцентрической позиционной формы и структуры вешной реальности (которая точно также обнаруживает «эксцентрическую» форму).

Мы бы не стали утверждать, что тем самым дали полную характеристику сущности изобретения и удачной находки. Изобретением зовется также и переход из возможности в действительность. До изобретения молотка существовал не он сам, а фактическое обстояние, которому он придал выражение. Граммофон, можно сказать, созрел для своего изобретения уже тогда, когда было установлено, что звуковые волны могут подвергаться механическим преобразованиям, и не человек был виновником этого обстоятельства. Тем не менее, граммофон нужно было изобрести, то есть нужно было найти *подходящую для этого* форму. Творческий прием представляет собой способность *выражения*. Благодаря ему реализующий акт, который должен опираться на предоставляемый природой материал, обретает характер искусственности.

В соответствии со своей внутренней сущностью и внешним проявлением всякая способность выражения разделяется на содержание и форму, на *что* и *как* выражения. Мы не будем в данной связи затрагивать основные разновидности выражения — наша задача заключается только в том, чтобы выявить сущностно-всеобщий закон, обнаруживающий свою значимость для каждой разновидности выражения. Основные способы, какими задается выражение, были подробно раскрыты нами с учетом эстетизологических проблем в работе «Единство чувств». Здесь мы указываем на нее для того, чтобы в последующем избежать ложных толкований некоторых проблем. В намерении автора в данном случае не входит выявление специфических форм выражения, его основных категорий в пользу, например, некоторого всеобщего закона выражения или их дедукция из него. Выражение и тем самым культура как *манифестация* в конкретно

постижимой форме возможна только в соответствии с одной из названных категорий. (Данное положение, в свою очередь, следует отличать от того, что эти категории манифестации или реализации [как это было показано с помощью эстезиологического метода в «Единстве чувств»] обнаруживают свое проявление в определенных эмпирических фактах тех или иных ушедших в историю культур, — в евклидовой геометрии, языковом стиле, в чистой музыке постреформационной Европы. Часто это понимают в совершенно превратно, будто тем самым данная музыка, данная геометрия, данный язык должны рассматриваться как априорные категории. Конечно, речь идет совсем не о том. Априорной может быть не выразительная форма, — ей это свойственно столь же мало, сколь и содержанию, — но только [обнаруживаемый благодаря исключительным примерам!] тот вид и способ, каким мы находим *для* определенного содержания соответствующую ему форму).

Речь идет в данном случае о предпосланной всем способам выражения необходимости выражения вообще, понимании сущностной связи между эксцентрической позиционной формой и выразительностью как жизненным модусом человека. Побуждение выразить себя, необходимость высказаться известны каждому человеку из его личного опыта; это возвращает нас к мысли, что человек рожден для жизни в сообществе. Данная потребность сообщить о себе подвержена персональным колебаниям. От нее, в свою очередь, следует отличать другого рода потребность в выражении, психологическая значимость которой многократно недооценивалась, — это потребность в мимическом изображении, и в целом в изображении, другими словами, в воспроизведении пережитых вещей, будоражащих чувств, фантазий, мыслей: она в меньшей степени опирается на социальные начала. От ее интенсивности и направленности зависят степень и характер раскрытия художественных способностей. Видимо, она основана прежде всего на стремлении сохранить в образах и сделать обзоримой быстротечность жизни.

Потребность в сообщении и потребность в образотворчестве сами указывают на экзистенциальные начала, которые в них только воплощаются. Насколько прямо или косвенно связаны они с социальной жизнью и формой человека, не вступают ли в игру также и другие стороны этой формы, мы в данном случае рассматривать не будем. На основе предыдущих исследований мы можем с несомненностью утверждать одно: эксцентрическая позиционная форма обуславливает совместное бытие человека с близкими ему (*Mitweltlichkeit*) или его социальность, делает его *ζῷον πολιτικόν* (политическим животным) и одновременно обуславливает его изначальную искусственность, творческий порыв. Возникает вопрос, не обуславливается ли подобным же изначальным образом эксцентричностью человека уже не тот или иной вид *потребности* в выражении, а некая фундаментальная черта человеческой жизни, которую нужно охарактеризовать как экспрессивность, как выразительность проявлений человеческого бытия вообще. Эта фундаментальная черта, конечно, становится для человека значимой также и как некое принуждение, которое не только претворяется в его жизнь, но и идет в этом против нее, ведет его жизнь, живя ею.

Эксцентрическая позиция определяется как такое положение, при котором субъект жизни находится со Вселенной в косвенно-прямом отноше-

нии. Прямое отношение выступает там, где элементы этого отношения связаны друг с другом без промежуточных звеньев. Косвенное же отношение обнаруживается там, где элементы отношения соединены через промежуточные звенья. Косвенно-прямым отношением будет называться такая форма связи, при которой посредствующее промежуточное звено оказывается необходимым для того, чтобы создать, или соответственно, обеспечить, непосредственное соединение этих элементов. Тогда косвенная прямота или опосредованная непосредственность не будет бессмыслицей или разрушающим себя противоречием, но станет таким противоречием, которое, самоупраздняясь, не превращается в нуль; противоречием, сохраняющим смысл, даже если он неисповедим для аналитической логики.

Предшествующий анализ пытался уяснить, что живое само по себе обладает структурой опосредованной непосредственности. Она вытекает из сущности реально положенной границы. Поскольку же ее реальное положение образует конститутивный принцип любого органического формообразования, то и эксцентрическая форма организации также участвует в структуре. От такого «абстрактного» участия всякой организации в существенно значимой вообще для всего живого структуре опосредованной непосредственности следует отличать то специфическое значение, которое имеет структура для отдельной ступени организации. Уже одно то, что ступени различаются между собой по принципу открытости и закрытости, порождает дифференциацию в отношениях органического тела к другим телам.

Кроме этого, органическому телу принадлежит и определенное свойство позициональности. Таким образом, и в позициональном смысле вещи отличаются своими особенностями. У растений позиционально обоснованные отношения между субъектом жизни и средой не проявляются. Хотя в организме и сказывается некоторое (прямое) отношение, оно не наличествует *как* отношение, — последнее присуще уже животному. А именно, в соответствии с законом закрытой формы, отношение между организмом и окружающим полем выражается как не прямое отношение, независимо от того, обладает ли он централизованной или децентрализованной организацией. Для самого же животного, напротив, различие в способах организации обуславливает и различие в его позициональности. В случае децентрализации обнаруживается прямое соответствие между раздражением и реакцией, отношение между субъектом и окружающим полем оказывается непосредственным. В случае же централизации порядок соответствия реакции раздражению реализуется через субъекта. Отношение между субъектом и окружающим полем становится опосредованным.

Но представим себе, однако, что будет означать в позициональном смысле, с точки зрения живого существа то, что между ним и окружающим его полем устанавливается опосредованное *им самим* отношение. Это отношение может проявляться для живого существа не иначе, как прямое, непосредственное отношение, поскольку животное еще скрыто для «самого себя». Оно находится в точке опосредования и образует его. И чтобы хоть как-то обнаружить это опосредование, животное должно оказаться где-то рядом с ним, не теряя при этом своего посредствующего центрального положения.

Как мы уже говорили, эта эксцентрическая позиция реализована в человеке. Он находится в центре своего нахождения. Человек образует точку опосредования между собой и окружающим полем и он положен в этой точке, он находится в ней. Это значит, во-первых: хотя его отношение к другим вещам является непрямым, он живет в нем как в прямом совершенно сходным с животными образом, — *насколько* он как животное подвержен закону закрытой жизненной формы и ее позициональности. И это означает, во-вторых: он знает о том, что это отношение носит характер непрямого, оно дано ему как опосредованное.

Отсюда, кажется, неопровержимо следует вывод, что человек как эксцентрическое живое существо находится в двух принципиально различных отношениях к внешнему миру, к иному для него миру вообще — в прямом «и» непрямом отношении. Но этот вывод неверен. В нем игнорируется решающая предпосылка, а именно, предположение о самотождестве того, кто *находится* в этом центре опосредования. Как заметил уже Фихте, это опосредование реально лишь постольку, поскольку осуществляется тем, кто должен рассматриваться как тождественный себе. И только этим полаганием самого себя конституируется субъект жизни в качестве Я или эксцентрической позициональности. Вследствие этого человек больше уже не скрыт от «самого себя», он знает о себе то, что он тождествен тому, кто знает. Он находится в одном и том же отношении к чуждым ему вещам, которое носит характер опосредованной непосредственности, косвенной прямоты, а не в двух тщательно разделенных, сопутствующих друг другу отношениях.

Приняв ту, не соответствующую реальности, версию, что человек относится к окружающему полю непосредственно «и» опосредованно, мы были бы не в силах решить, какое из этих двух отношений формирует его жизнь и является господствующим в ней. Оба этих отношения находились бы в непрестанной конкуренции — в одном случае мы видели бы одно отношение (непосредственное), в другом — другое (опосредованное). В этом случае не смогла бы реализоваться однозначная позиция человека по отношению к окружающему полю, и он колебался бы между одним и другим.

Более того: не смогло бы реализоваться даже это колебание, эта конкуренция двух противоречащих друг другу отношений субъекта жизни к окружающему полю, потому что вместе с ним рухнуло бы в тартарары и тождество субъекта с *собой*. Если же это тождество должно сохраняться *хотя бы только по своему смыслу*, то борьба двух противоречащих друг другу отношений станет фундаментом свойственной человеку позиции, оба отношения должны будут осуществиться в идеально соразмерном друг другу смысле, что будет соответствовать их установке на взаимное упразднение и сделает невозможной какую-нибудь позицию вообще. Тогда мы столкнемся с внутренне противоречивым требованием, исходно обреченным на неудачу.

Почему же прямое отношение и непосредственность все-таки доминируют над непрямым отношением и опосредованностью? Почему говорится, что человек находится в отношении опосредованной непосредственности и косвенной прямоты? Почему *нельзя* выразиться таким образом, что человек существует в окружающем его поле в прямой косвенно-

сти, в непосредственном опосредовании? Почему эта столь же, по-видимому, обоснованная формулировка будет недопустимой?

Ответ будет следующий: то, что позиционально относится к животному, аналогичным образом имеет отношение к нему и в качестве человека, то есть в той мере, насколько человек не подчиняется тому же закону закрытой формы, что и животное, но *осуществляет* именно (преогативную для него) эксцентрическую форму. С точки зрения позициональности опосредованное отношение, существующее между окружающим полем и животным, не может иметь для самого животного характера опосредования, поскольку оно само представляет собой опосредование между собой и полем, и поэтому оно без остатка центрически претворяется в это опосредование и таким образом остается все еще скрытым для «себя». Как раз у человека мы видим другое. Он составляет опосредование между собой и полем, но растворяется в этом опосредовании без остатка лишь так, что при этом еще и находится в нем. То есть он стоит над ним. Вследствие этого он составляет опосредование между *собой* и полем. И дело обстоит не так, будто он, грубо говоря, «снизу» образует опосредование между собой и полем по аналогии с животным, «сверху» же отделен от опосредования, в нем не участвует, и, как это бывает зачастую во сне, словно наблюдает за собой со стороны как за неким другим. В таком случае *он не стал бы для себя другим*, не был бы самим собой, не создавал бы опосредования между *собой* и полем как непосредственного претворения в отношение.

Чтобы осуществиться и удержаться на свойственном ему экзистенциальном уровне, такое опосредование должно также действительно пронизать человека насквозь, насколько тот находится внутри него. *Возвышение* человека над названной ситуацией должно обеспечить живую непосредственность отношений между ним и полем. Его обособление от себя, в силу которого он может обращаться к себе как к Я и существует как Я, придаст вследствие этого отношению между ним и полем такую форму, при которой это обособление найдет в нем свое выражение.

Так в действительности дело и обстоит. Человек живет в окружающем поле, имеющем характер мира. Вещи даны ему предметно — действительные вещи, которые в своей данности проявляют себя как отделяемые *от* своей данности. К их сущности принадлежит избыточный момент собственной значимости, для-себя-существования, их бытия-самих-по-себе, иначе не имело бы смысла говорить о действительных вещах. Тем не менее этот избыточный момент, этот излишек обнаруживает себя — в явлении, которое, принадлежа к действительности, не полностью раскрывает ее, но и в самой предметности реально, то есть прямо, представляет всего лишь обращенную к субъекту сторону действительного. Так что субъект получает возможность познать реальность только через посредство явления, и именно в непосредственной форме, поскольку в непосредственном настоящем явления непосредственно приводится «к» явлению излишек бытия-самого-по-себе, больше-чем-являющегося-ся-бытия.

Если соединить образ возвышения, в котором выражалась эксцентрическая позициональность человека, с приведенным уже ранее образом нахождения-за-собой, то ситуация пребывания человека в мире прояснится в одно мгновение и прежние представления об этой ситуации обретут жи-

вые черты. *Эта ситуация человека есть имманентность сознания.* Все, что человек узнает, он узнает в качестве содержания сознания и *потому* не в качестве чего-то находящегося в сознании, а как сущее вне сознания. Поскольку человек организован эксцентрически и тем самым становится позади себя, он живет, обособившись от всего, что есть он и что вокруг него. В двойном обособлении от собственной плоти, поставленный в середине своей позиции и не просто живущий из этой середины, как это свойственно животному, человек знает о себе как о душе и теле, знает о других личностях, живых существах и вещах непосредственно только как о явлениях, иными словами, только как о содержаниях сознания, а посредством них — знает и о являющихся реальностях.

В плане самого испытывающего, воспринимающего, созерцающего, внутренне становящегося, понимающего знания отношение знания должно выступать для человека как непосредственное, прямое. Здесь ему не остается ничего другого, как постигать вещи в наготу их непосредственности. Поскольку они таковы для него, таковы они и сами по себе. Ведь для того, чтобы иметь знание об объекте, человек как субъект, который стоит за (над) собой, сам образует опосредование между собой и объектом. Точнее: знание об объекте есть опосредование между собой и объектом. Таким образом, при своем исполнении опосредование стирает его, человека, как посредствующего, стоящего за своей спиной субъекта; субъект забывает себя (*человек* же не забывает!) — и утверждается наивная прямота схватывания вещи самой по себе во всей ее очевидности.

Подобно тому, как установленное между животным и окружающим полем опосредованное отношение не может иметь характера опосредования *для самого животного*, поскольку оно же само и осуществляет опосредование между собой и полем (и кроме этого, благодаря своей центрированности претворяется в это осуществление), так и для человека опосредованное им отношение к окружающему полю так же принимает характер непосредственного. И у него исполняющая середина или Я также поглощается в исполнение опосредования; более того: она превращается в чистую исполненность, чистое сквозное движение. Таким образом, эксцентричность человека, на почве которой он стоит за (над) собой, не может воспрепятствовать сознанию непосредственности и прямого контакта. Ведь глядящий субъект (середина позиции) и субъект, находящийся в середине, тождественны друг другу.

Потому его эксцентричность и не стирается даже в том случае, когда она забывается при реализации знания (опосредования). Благодаря ей знание непосредственно схватывает нечто опосредующее: реальность в явлении, феномен действительности. Нельзя же представлять себе явление в качестве листа, маски, за которой скрывается нечто реальное и которую можно с него сорвать, — оно, скорее, подобно лику, который скрывает, *в то же время* открывая. В таком сокровенном откровении и заключается специфика бытийствующего, присутствующего в самом явлении, — и все же «не полностью» присутствующего, а еще и сухого, стоящего за спиной, сокрытого, для-себя- и самого-по-себе-сушего. Действительное *как* действительное никак не способно иным образом входить в отношение к субъекту, разве что оно будет выступать как брошенное навстречу субъекту, как объект, то есть, как *явление* (Ег-

scheinung), манифестация чего-то: как опосредованная непосредственность. Иначе утратится характер действительного, объективности, что и происходит в случае животного. Оно не способно посредством своей централизованности ухватить явление как *явление*. Оно воспринимает образы, лишённые характера объективности.

Одновременно эксцентричностью обусловлено и свойственное человеку заблуждение относительно непосредственности своего знания и прямого характера своего контакта с реальностью, которые открываются ему в абсолютной очевидности. Ибо так же как одна лишь эксцентричность делает для него вообще возможным контакт с реальным объектом, она открывает ему и путь к рефлексии. Таким образом он становится для себя исполнителем актов восприятия и актов знания, или, иными словами, осознающим свое сознание. Так открывает он — нет, не психическое, представляющее для себя реальность его жизни, — а непрямой, опосредованный характер своего непосредственного отношения к объектам. Он открывает свою имманентность. Он понимает, что обладает фактически только содержаниями своего сознания и, где бы он ни был и что бы он ни делал, между ним и вещами как нечто промежуточное вклинивается его знание о вещах.

Если же, однако, то знание, с помощью которого человек устанавливает контакт с полем, глаза, которыми он смотрит, являются посредниками, то обладающий знанием, представляя собой субъективный полюс отношения, не может уже осуществлять прямой реальный контакт. Он вынужден тогда оставить свое доверие к сознанию, каким оно существует и само для себя, и для него. Он усомнится в очевидности действия, в интенциональности, в ценности мнения, выражаемого в актах сознания. Конечно, субъект мнит, будто он постигает реальность и имеет дело с ней самой. Но это верно только для самого субъекта: фактически он вращается в содержаниях сознания, представлениях и ощущениях. Глаз поневоле утрачивает представление о себе, когда смотрит. Знание же по сути есть луч, покидающий исходную точку, есть выход и выступление из своих пределов, экстаз. Потому оно необходимо подвержено видимости непосредственного, в несостоятельности которой убеждает нас рефлексия.

Очевидность интендированного сознания противостоит очевидности рефлектирующего. Имманентная теория выступает против трансцендентной. Идеализм сознания борется против реализма. Определяющий интерес реализуется в зависимости от того, какая точка зрения будет господствующей. Теории измышляются для того, чтобы сделать понятными для идеалиста и пропагандиста имманентности установки естественного опыта, воззрения повседневной жизни с ее «*belief*», с ее *δόξα**, или же, наоборот, объяснить реалисту возможность сомнения в отстаиваемом им убеждении, обоснованность аргументов имманентизма. Или, как в примере с Кантом, речь идет об оправдании притязаний вышколенного наукой опыта и объективности, а доказательство реальности внешнего мира основывается на (исследуемой психологией) реальности мира внутреннего. Некоторые прибегают к опосредованию и с помощью аргументов, взятых из так называемого критического реализма (соответственно, идеализма), приводят доказательства того, что и реалисты, и идеалисты од-

* Убеждение (*англ.*).

** Мнение (*лат.*).

носторонне смотрят на действительное положение вещей, и что истинная реальность, или реальность вообще, может быть достигнута только непрямым путем, а именно — или на основании умозаключений или же эмоциональных актов (влечений, или волевых актов, или чувств).

Несомненно, что человек попадает в эту сложную ситуацию вследствие своей эксцентричности. Проблематика теории познания не является надуманной. Предположение, что «по природе» проблем познания не существует, что человек сам создал для себя эти трудности, что он просто плохо понял себя, является ложным. Но столь же достоверно ясно — и это показало наше исследование, — что ложной является как идеалистическая интерпретация имманентности, которая обуславливает не прямое отношение субъекта к действительности посредующим звеном, промежуточным слоем, так и отвержение или своеобразное истолкование имманентизма у реалистов (последнее равным образом опирается на представление об автономии посредствующего промежутка). К чему приводит концепция идеализма — это показала вторая глава нашей книги. Сила нового обоснования реальности основывается на том, что оно понимает *ситуацию имманентности, в которой находится субъект, в качестве непреложного условия для его контакта с действительностью*. Именно потому, что субъект помещается внутри самого себя и располагается в пределах своего сознания, то есть вдвойне обособляется от ощущающих поверхностей своей плоти, он соблюдает по отношению к реальности как реальности, открывающейся ему, требуемую, *соответствующую* бытию дистанцию, пространство действия, в котором только и может проявляться действительность. Именно потому, что он находится в не прямом отношении к сущему-самому-по-себе, его знание о сущем-самом-по-себе является непосредственным и прямым. Очевидность в актах сознания не обманывает, она оправдана и необходима. Столь же несомненной и необходимой является и очевидность, свойственная рефлексии над актами сознания. Различение двух установок — непосредственного и опосредованного — дано эксцентрической позициональностью человека. Но он не может добавлять к этому еще и расщепление самих этих установок. Обе вместе они не могут быть правы, так что философ оказывается здесь перед неразрешимой антиномией. Однако столь же мало может быть права и только одна из них, чтобы играть роль единственного масштаба для другой.

Тем самым становится очевидной ложность как монадологического заключения, объявляющего всякое сознание самосознанием, так и наивно-реалистического, видящего во всяком сознании прямое соприкосновение с действительностью. Первое опредмечивает посредствующее звено знания, превращая его в черный ящик сознания, из которого нет выхода. Второе настаивает на исключительно интенциональном характере акта познания — в этом примере феноменология (не как метод, но как учение) вступает в полемику с теоретико-познавательной проблематикой.

Отсюда с равной необходимостью выводится тщетность попыток опосредовать переход от *res in mente** к *res extra*** интеллектуальными или эмоциональными процессами. Человек не умозаключает от содержаний своего сознания к некоторой открывающейся в них реальности. Но чтобы удостове-

* Мысленные предметы (лат.).

** Внешние предметы (лат.).

ряться в реальности, он также не нуждается и в свидетельствах, к примеру, заторможенных волевых импульсов (Дильтей и Мен де Биран) или чувств, инстинктов или интуиции. В свойственной ему жизненной форме, в равной мере предшествующей любому созерцательному (наблюдающему, чувствующему, зрящему, интеллектуальному) и деятельному (стремящемуся, побудительному и волевому) образу действий, обладает человек речательством в объективности его сознания, в присутствии и в достижимости реальности. Поскольку он находится в своем сознании и непосредственно обладает только образами действительного бытия природы, души и духа, он постигает действительный мир в этих образах и посредством них в свойственной ему непосредственной форме. Насколько истинно то, что существующее само для себя сущее, в той мере, в какой оно есть, является опосредованной непосредственностью, то есть способной выступать в явлении действительностью, настолько же истинно и то, что оно, чтобы суметь открыться субъекту в качестве действительности, *предполагает* существование находящегося в самом себе, как бы заключенного в себе субъекта. Имманентность собственного сознания, полагающая между вещью и субъектом вдвое большую, чем у животного, дистанцию, оказывается единственной гарантией контакта между вещью и субъектом. Только непрямая связь порождает прямую, только разведение приводит к соприкосновению⁸⁵.

Это открытие в его казавшейся парадоксальности идет вразрез с привычными представлениями, имеющими дело с избитыми воззрениями идеализма, реализма и их смешанных форм. Особенно отчетливо это обнаруживается, когда идет речь о следствиях, вытекающих из теории опосредованной непосредственности сознания, о проблеме субъективности или объективности чувственных качеств. В этой сфере уже немало сделано нашим эстезиологическим исследованием «Единство чувств». Многое, что по понятным причинам выпадает из его контекста, кажется вырванным из внутренней связи и рассматриваемым само по себе, — здесь прежде всего можно вспомнить рассуждения о модальности чувств как модальности отношений духа к телесной плоти и о возможности восприятия⁸⁶, — только и получает свой полный смысл в результате доказательства не прямой прямоты сознания. — Но не отклоняется ли наш ход мысли от своей первоначальной цели — понимания сущностной связи между эксцентрической позиционной формой и возможностью выражения как модусом человеческой жизни — в совсем иную сторону? Что может быть общего у состояния имманентности человека, его заключенности в себе самом, с экспрессивностью? Ответ достаточно поразителен: и имманентность и экспрессивность покоятся на одном и том же фундаменте двойной дистанцированности личностного центра от плоти.

Разумеется, до тех пор, пока мы рассматриваем сознание как ящик, стенки которого герметически изолируют от внешнего мира все наше бытие и жизнь, знание и воление, познание и действие, мы эту связь обнаружить не сможем. Ведь в этом случае исходящие от субъекта жизненные побуждения, и прежде всего моторные реакции, происходящие из чувств, влечений, воли, станут развертываться в том же внутреннем пространстве, что и представления, которые мы получаем от них посредством своего сознания. Они не будут тогда движениями, обладающими подлинно выразительными свойствами; они будут только каким-то образом выглядеть и обладать соответствующим этому «смыслом». Столь же мало доступна сущностная связь имманентности

и выразительности и для представления, полагающего сознание в качестве стеклянного сосуда, прозрачного лишь для чувственного или духовного зрения, или в качестве ящика в голове, пестрое содержимое которого составляет материал нашего знания, в то время наша эмоциональная жизнь разыгрывается за его пределами. Именно такой взгляд как раз и разрывает связь между имманентностью и экспрессивностью. Он представляет жизненную ситуацию человека таким образом, что все центростремительное в ней, на чем покоится человеческое знание, созерцание и познание, богатство умозрительной жизни, складывается из содержаний сознания, в то время как все центробежное — порыв, влечение, стремление, воля, — находящее себе выход в толчке и хватке, входит в контакт с самой действительностью. Получается, что содержание умозрения возрастает в своей реальности только на обходном пути через эмоции, заинтересованность, деяние, — так сказать, по примату практического начала, равноудаленного как от примата, утвержденного Кантом, так и от приоритетов прагматизма. Описанное воззрение между тем проходит мимо непрямого, преломленного характера всего центробежного, а тем самым упускает из виду специфическую выразительную структуру жизненных проявлений человека.

Адекватность внешнего выражения как жизненного движения, действительно выводящего внутреннее вовне, и его существенная неадекватность и преломленность в качестве процесса преобразования и придания формы самой по себе нераскрываемой жизненной глубине — этот кажущийся парадокс может быть столь же хорошо раскрыт на основе закона опосредованной непосредственности и признан обязательным для человеческого бытия, как и кажущаяся парадоксальность сознания реальности, основанного на имманентности. Любое жизненное движение, в котором участвует духовный центр актов или личность, должно обладать выразительными свойствами. Это означает, что оно только *в той мере* является для себя, в аспекте субъекта, непосредственным, прямым отношением к своему объекту и находит свое адекватное осуществление, в какой интенция влечения, порыва, страстного желания, волевого акта, намерения, мысли и надежды не вступает в *прямое* отношение с тем, что фактически из нее вытекает и что дает в конце концов удовлетворительный результат. Фактическая неадекватность интенции и ее действительного осуществления, покоящаяся на основании полной разнородности духа, души и телесной природы, только потому и не становится роковой для интенции, только потому не обрекает ее на вечную тщету и не превращает в чисто субъективную иллюзию ее веру в осуществимость, что отношение между субъектом и объектом в качестве косвенно-прямого признает, легитимизирует, *требует* такого разрыва.

Обычно эту проблему, укорененную в существенной разности духа, души и тела, упускают из виду и просто примиряются с той мыслью, что человек должен реализовать свои мысли и желания, влечения и планы в среде, независимой от его воли. «Легко соседствуют друг с другом мысли, но тяжело сталкиваются в пространстве вещи». Однако предположение о прямом и неуклонном отношении между центром личности и средой в любом случае делает невозможными объективацию и реализацию стремлений, движущих личностью и исходящих из нее, — неважно, будем ли мы рассматривать среду как самостоятельную действительность или же просто как подвластную личности материю.

В первом случае личностный субъект должен был бы вступить с материей в компромисс с целью утверждения и реализации своих устремлений — при тщетности последних. Лучи его интенций попадали бы непосредственно в реальную среду и претерпевали бы в ней отклонение (скорее всего, даже предвидимое субъектом). Это отклонение означало бы, что интенция искажена и что ее первоначальная цель не достигнута. Реализуя ее, человек приходил бы по сути к результатам, которых он не хотел. Если же человеку тысячу раз говорят и он сам должен повторять себе, понимая это как внутреннюю необходимость, что интенция осуществления и объективное осуществление расходятся между собой, то никакая внешняя сила и никакое внутреннее убеждение не заставят его еще говорить об осуществленной интенции. И все его начинания будут тщетны. А если он обнаружит чувство удовлетворения и убежденность в осуществлении, это будет свидетельствовать о том, что он стал жертвой иллюзии. — Трагический взгляд на мир и доктрина пессимизма, конечно, заинтересованы в том, чтобы дело обстояло именно так. Они легко смиряются с невольным разочарованием в порядке вещей, отрешенно указывая на тяжело сталкивающиеся в пространстве вещи. И в этом случае телесное существование человека должно нести ответственность за хрупкость человеческих проектов, компромиссный характер реальной культуры. Излишне напоминать здесь о том, какие важнейшие последствия имел в духовной истории этот дуализм, впервые получивший свою репрезентативную форму у Платона⁸⁷.

Во втором случае личностный субъект не нуждается в компромиссах с материей: она не обладает каким-либо своеволием реальности, о которую могли бы разбиться человеческие устремления. Среда, в которой человек творит, не принуждает луч интенции к отклонению. Личность может делать все, что ей заблагорассудится. Но если бы дело обстояло таким образом, то и здесь также нельзя было бы говорить о подлинном осуществлении. Речь бы шла только о некоторой разновидности перемещения, транспонирования из внутреннего вовне. Счастье осуществления и горечь негативного были бы у объективации отняты. Отрешенность творчества превратилась бы в беспредметную печаль. Все человеческие устремления фактически приводили бы к тому, на что они направлены. Их путь проходил бы от осуществления к осуществлению. — Всякая версия мировоззренческого оптимизма заинтересована именно в этом. На этом же основана и склонность к выбору себе в союзники идеализма, который вручает субъекту власть над природой и превращает ее в копию и отражение субъекта, сотворенные им самим, растворяет ее в ощущениях, делает ее податливым субстратом его творческих капризов. И тогда понятно, что на этом основании безостановочность человеческих начинаний, явленных в образе мировой истории, может быть понята только в идее развития и прогресса, подобно тому, как на подобном же основании находит свое оправдание также и всевластие (Panarchie) идеи прогресса.

Подлинное осуществление намерения, непосредственное отношение субъекта к предмету его устремлений, адекватная реализация возможны только в качестве опосредованного отношения между личностным субъектом и его целевым объектом. Осуществление должно исходить оттуда, а не отсюда. К сущности осуществления принадлежит также и возможность неудачи. Только там, где реальность складывается сама по себе, там и осуществляется намерение, увенчивается успехом стремление. Компромиссы, заключае-

мые субъектом с действительностью, чтобы обеспечить реализацию своих желаний и предотвратить преломление луча интенции в своевольной среде души и тела, не являясь, таким образом, ни предпосылкой и ни средством, но *сами уже оказываются компромиссом* подлинного осуществления. Ибо действительность, с которой субъект заключил союз еще до того, как он обратился к ней в своих устремлениях, уже вовсе не представляет собой первоначальную действительность саму по себе. Это уже подчиненная субъекту, послушная его заключениям, опыту и расчетам, действительность. Она уже стала зеркальным отражением его возможных достижений, средой, раскрывшей свою преломляющую, отражающую природу. Все что мы, как инженеры и художники, ученые и воспитатели, политики и врачи, коммерсанты и юристы, называем компромиссами с реальностью, есть вынужденное следствие того изначального компромисса в мире, которым являемся мы сами и который нас окружает, компромисса между личностным центром и действительностью самой по себе, на котором основана возможность подлинного осуществления.

Первоначальная встреча человека с миром, *не обговоренная* заранее, реализация устремления в удачном приеме, единство предвосхищения и приспособления, — это только и может называться подлинным осуществлением. Именно потому она и является для субъекта непосредственной и адекватной и сама по себе представляет мост между существенно различными зонами духа и реальности, поскольку реальность требует сохранения той дистанции, которую удерживает личностный субъектный центр исключительно благодаря своей эксцентрической позиции, своей двойной обособленности от собственной плоти. Тогда для сознания и открывается эта его опосредованная непосредственность в структуре познаваемого им предмета. Предмет сам есть опосредованная непосредственность как явление реальности, как укорененная в ядре связность прямо переживаемого многообразия. В самом себе он отвечает структуре сознания о нем. Но нельзя ли этот закон соответствия перенести также и на сферу устремлений субъекта? И не будет ли объективно также и подлинное осуществление интенции опосредованной непосредственностью, именно, в качестве осуществления стремления, приведшего к нему, а не только в качестве реальности наряду со всем другим реальным? Подобно тому, как названное соответствие является для сознания единственным средством находиться для себя в непосредственном отношении к предмету, с полной очевидностью прямо иметь в нем дело с самой действительностью и тем не менее не впадать в заблуждение, не видеть в этих своих переживаниях одни только явления — ведь сам реальный предмет открывает в себе свой характер посредника, — так же и для реализации устремлений субъекта остается только этот путь.

Если результат всякий раз иной разновидности устремлений обнаруживает качество опосредованной непосредственности, то он некоторым образом представляется как «что», как содержание, принявшее определенную форму. Это качество открывается в возможности отличать «что» от «как» в исполненной интенции. Только благодаря этому удастся субъекту достигать по возможности цели своего стремления в творческом акте первичного соприкосновения с действительностью *вопреки* отклонению и преломлению его интенции в действительной среде. И хотя цель устремлений никогда не совпадает с конечным пунктом их реализации, а человек в определенном смысле никогда не приходит туда, куда хочет, — делает ли он какой-либо жест,

строит ли дом или пишет книгу, — описанное отклонение еще не делает в силу этого его устремление иллюзорным и не зачеркивает его осуществления. *Отстояние* цели намерения от конечной точки его реализации именно и представляет собой это «как» или форму, вид и способ реализации.

Всякое жизненное побуждение личности, постижимое в действии, словесном выражении или мимическом жесте, обладает поэтому свойством выразительности, как-то выявляет «что» какого-либо устремления, то есть приводит его к *выражению*, хочет того личности или нет. Оно необходимым образом есть осуществление, объективация духа. И дело обстоит не так, что содержание находится здесь, а форма — там, как это привык представлять себе прагматик, выбирающий определенные методы для достижения цели. Предвосхищение формы, принятие ее в расчет возможно только там, где человек уже обладает сведениями о действительности, а его стремлениям гарантировано осуществление. Наоборот, та форма, о которой идет у нас речь, определенная как отстояние цели интенции от конечной точки реализации, именно потому и не может быть предвосхищенной, оторванной от содержания и приложенной к нему: она *получается* в процессе реализации. Эта форма встречается с содержанием, в то время как последнее представляет собой всего лишь удерживаемую в процессе реализации цель устремления. И поскольку, несмотря на незнаемое ранее и по сути само себе не данное преломление луча интенции в среде душевной и телесной действительности, между интенцией и ее осуществлением все же существует таким образом непрерывность, субъект имеет право говорить об удачной реализации своего устремления.

Именно поэтому он имеет право и обязанность *заново* повторить ее. Ведь удачный результат (не по причине ущербности земного существования и хрупкости материала, но по внутренним основаниям) обнаруживается там, где его не должно быть, и оказывается тем, чем он быть не должен. По своему содержанию он представляет собой адекватную реализацию, но где же само это содержание? Оно не может отделяться от формы, оно сплавлено с ней воедино, и никто не может сказать, где начинается содержание и заканчивается форма, пока это содержание, включаясь в само устремление, достигает осуществления и удерживает его. Лишь в случае удавшегося дела, реализованного жеста и речи замечаем мы разницу. Реализуясь, оно также уже распадается на «что» и «как». Разлад между достигнутым и желаемым становится событием. Одухотворенность стремления уже испарилась из окостеневшего результата, от него осталась одна оболочка. То, что ранее было незримым пространством нашего стремления, отчуждаясь, становится предметом наблюдения. Но поскольку стремление не угаало и требует реализации, ставшее *как* обретшее форму его не удовлетворяет. Человек должен вновь приниматься за дело.

Следовательно, благодаря своей экспрессивности он является таким существом, которое даже при непрерывно сохраняющейся интенции ищет всякий раз *иного* воплощения и тем самым составляет *историю*. Только экспрессивность составляет внутреннее основание для исторического характера его существования. Это основание не сводится к тому, что человек должен творить, и существует только, пока творит. Ибо из одного только делания, из вечного беспокойства еще не рождается различие в ходе событий. И если даже по закону естественной искусственности на человека по его сути возлагается задача твор-

чества, то и в том случае, когда намерение и осуществление находятся в прямом *или* непрямом отношении между собой, ход событий может принять чисто внешний характер, не имеющий с историчностью ничего общего. Или события могут уподобиться вытянутой цепи адекватных осуществлений, в которой каждое следующее звено превосходит предыдущее, или же они превратятся в вечное топтание на одном месте по вечно изменчивому сценарию одной и той же иллюзии, и неутомимая деятельность человека из поколения в поколение будет значить столько же, сколько бег белки в колесе.

Обе описанные возможности исключаются благодаря основанной на эксцентричности человека опосредованной непосредственности его существования. Процесс, в котором сущностно реализуется его жизнь, представляет собой континуум дискретно осаждающихся, кристаллизующихся событий. В нем что-то сбывается (*geschieht*), и так он становится историей (*Geschichte*). В определенном смысле он удерживается посредине между двумя возможностями: одного процесса, смысл которого — в продвижении к следующему этапу, и другого, кругового процесса, тождественного абсолютной неподвижности. Таким образом, представление о том, что смысл истории заключается в парашей над ней цели, к которой она стремится, столь же неверно, сколь и ему противоположное, утверждающее, что история есть великое *punctans**. В экспрессивности заложен действительный движущий механизм специфически исторической динамики человеческой жизни. Благодаря своим деяниям и трудам, долженствующим придать ему недостающее в нем от природы равновесие, и *действительно придающих его*, человек в то же время вновь оказывается исторгнутым из себя, чтобы снова попытаться найти это равновесие, — удачно, но все равно тщетно. Закон опосредованной непосредственности вечно выталкивает его из состояния покоя, в которое он опять желает вернуться. Из этого фундаментального движения рождается история. Ее смысл заключается в обретении утраченного новыми средствами, восстановление равновесия посредством базисных изменений, сохранение прошлого посредством обращения вперед. —

Среди чаще всего выделяемых существенных признаков человека на первом месте стоит язык, и как показывает исследование, по праву. Только понятие «язык» оказывается слишком узким для обозначения того, что образует ядро этих существенных признаков: для экспрессивности. И все-таки язык, хотя он выступает на первый план в реальной жизни человека, требует для себя особого места в слое выразительности. Ибо он дает то, на чем повсюду основана выразительность: соответствие между структурой имманентности и структурой действительности — обе сферы представляют опосредованную непосредственность и между ними обеими господствуют отношения опосредованной непосредственности — *explicite*. Язык превращает *связи* выражения, которые соединяют человека с миром, в предмет выражения. Язык возможен не только на основании ситуации имманентности, двойной дистанцированности личностного центра от плоти — в силу эксцентричности данного центра он выражает эту ситуацию также и по отношению к действительности. Эксцентрический центр личности, исполняющая середина так называемых «духовных» актов, именно благодаря своей эксцентричности способен *выразить действительность*, которая «соответствует» эксцентрической позиции человека.

* Настоящее, остановившееся (*лат.*).

Так поразительным образом сходятся воедино сущностные отношения, связывающие эксцентричность, имманентность, экспрессивность, контакт языка и его элементов, *значений*, с действительностью. Язык как возведенное в квадрат выражение представляет собой поэтому истинное экзистенциальное доказательство находящейся в середине своей собственной жизненной формы и таким образом выходящей за ее пределы внепространственной, вневременной позиции человека. Значение высказывания благодаря своей удивительной природе позволяет выступить фундаментальной структуре опосредованной непосредственности в ее собственной стихии и в чистоте от всего материального⁸⁸. Одновременно в языке подтверждается закон экспрессивности, которому подчиняется всякое жизненное побуждение личности, требующее исполнения: существует не язык, но языки. Единство интенции удерживается только в расщеплении на различные наречия. И можно взять на себя смелость утверждать, что не только эмпирические основания обрекают на неудачу всякий поиск некоего праязыка, — само стремление к этому свидетельствует об незнании закона сращения и объективирования духа, которое только тогда реализует интенцию, выходящую за пределы любой ограничивающей формы, когда посредством процесса объективации ему *достается* (и при том сама по себе не необходимая) форма.

Реализация и осуществление означают преломление луча интенции в чуждой ей среде. То, что он при этом не рассеивается полностью, вопреки неожиданности и непредсказуемости его отклонения, говорит об укорененности интенции в действительности. Один язык — он ничего не смог бы сказать. Возможность преломления интенций как условие их осуществимости, свойственная им пластичность, служащая одновременно основанием для их дифференцирования на различные языки и разветвления на индивидуальные типы, оказывается гарантией их жизненности и вероятного их соответствия действительности.

Поскольку человек среди людей вечно устремлен к одному и тому же, он вечно становится для себя иным. И поскольку в нем как в субъекте рождается из этого жажда вечно нового и иного, жажда ниспровержения, приключений и новых берегов, ему кажется, что для ее утоления ему постоянно необходимы невиданные еще средства. Правда, с нами, людьми, редко случается, что мы ищем ослицу и находим царство. Обычно мы находим то, что ищем. Но наша находка претерпевает превращение и подчас царство также становится ослицей. Закономерно, что люди в конечном счете не ведают, что творят, открывая это для себя лишь благодаря истории.

5. Основные антропологические законы

III. Закон утопического местоположения. Ничтожествование и трансценденция

Δός μοι ποὺ στῶ*. Под знаком этих слов проходит все человеческое существование. Эксцентрическая форма существования толкает человека к культуротворчеству, пробуждает потребности, которые могут быть удовлетворены

* Дай мне, где встать (и я переверну Землю) — слова, приписываемые Архимеду (греч.).

только посредством системы искусственных объектов, и одновременно тем самым налагает на них печать бренности. Люди во всякие времена достигают того, чего хотят. В то же время, как только они этого достигают, незримый человек в них уже переступает через них. Его конститутивная неукорененность удостоверяется реальностью мировой истории.

Но человек открывает эту неукорененность и в самом себе. Она дает ему сознание собственного ничтожествования (Nichtigkeit) и в дополнение к этому — ничтожествования мира. Перед лицом этого Ничто она пробуждает в нем сознание своей однократности и единственности, а в добавление к этому — и индивидуальности этого мира. Так пробуждается в нем сознание абсолютной случайности его существования и вместе с тем и идея основы мира, идея покоящегося в себе необходимого бытия, абсолюта или Бога. Правда, это сознание лишено непоколебимой достоверности. Подобно тому, как эксцентричность не допускает однозначной фиксации собственного положения (то есть, она требует его, но при этом всякий раз и упраздняет — постоянное аннулирует собственное полагание), так и человеку не дано знать, «где» находится он сам и соответствующая его эксцентричности действительность. Если же так или иначе он хочет решения, ему остается только прыжок в веру. В ходе истории в пространствах различных культур понятия и чувство индивидуальности и ничтожествования, случайности и божественной основы собственной жизни и мира несомненно изменялись в своих образах и своей значимости для жизни. Но в них сохранялось априорное, заложенное вместе с самой жизненной формой человека ядро, — ядро всякой религиозности.

Можно спорить о том, имеет ли религия своей существенной предпосылкой потребность в искуплении или же она только *de facto* выполняет в верующем функцию искупления. Представления о Божественном сменяются представлениями о святом и человеческом. Одно только характерно для любой формы религиозности: она придает всему окончательность. То, что не могут дать человеку ни природа, ни дух, то предельное, которое звучит как «Это так!» — она хочет ему дать. Предельная связь и включенность, место его жизни и смерти, укрытость, примирение с судьбой, истолкование действительности, родина — все это дарит только религия. Между нею и культурой, несмотря на исторические примирения и редко когда искренне звучащие клятвы в верности, столь популярные в наше время, существует абсолютная вражда. Кто тоскует по дому, родине, укрытости, должен принести себя в жертву вере. Тот же, кто держится духа, обратно не возвращается.

Для занимающего позицию эксцентричности она означает неразрешимое внутреннее противоречие. Действительно, благодаря ей он включен во внешний мир и в мир ближних и внутренне постигает самого себя как действительность. Но этот контакт с бытием куплен дорогой ценой: в своей эксцентричности человек находится там, где он находится, и одновременно не там, где он находится. То «здесь», в котором он живет и к которому отнесена в тотальной конвергенции вся окружающая его среда, то абсолютное, нерелятивизируемое «здесь»-«теперь» его положения, принимается и одновременно не принимается им. Он поставлен в своей жизни, он находится «за ней», «над ней» и образует вследствие этого выступающую за границы своей периферии середину окружающей его среды. Но эксцентрическая середина, даже обретя реальность, остается бессмыслицей. Если, таким

образом, существование человека скрывает в себе с человеческой точки зрения реализованную бессмыслицу, прозрачный парадокс, понятную невнятность, он нуждается в опоре, которая помогла бы ему выйти из этой ситуации его действительности. Будучи привязанной в своем существовании к точке опоры, находящейся за пределами действительной сферы, действительность — внешний мир, внутренний мир и мир близких, — существенно коррелирующая с человеческим существованием, поневоле сама оказывается лишенной опоры и, определяясь своим отношением к этой трансцендентной действительности, опорной или скрепляющей точке, смыкается в Единый Мир, во Вселенную. Так действительность как совокупное единство претерпевает свое объективирование, а тем самым — и свое обособление от «нечто», то есть, выявляет свою непричастность к этому миру. Став «нечто», она оказывается определенной как «эта» действительность и вычленяется относительно сферы не «этого», а несколько иного бытия. Она выступает как Один индивидуальный мир, поскольку открывает горизонт возможностей быть также и иной.

В этом таким, а не иным образом, действительном мире и индивидуум становится индивидуальностью. Человек оказывается для себя уже не просто отлитой в единую форму нераздельной сущностью, но незаменимой, незаменимой жизнью в «здесь»-и-«теперь». Необратимость вектора его экзистенции обретает позитивный смысл. Можно объяснить это высокой ценностью отпущенного нам срока жизни, ограниченного смертью. Но смерть, перед лицом которой живет человек, не позволяет ему видеть единственность именно его собственной жизни. Подобно тому, как мир обособляется в качестве индивидуальности на горизонте возможностей быть иным, так и для человека его собственное существование в качестве индивидуального обособляется только на горизонте возможностей стать другим. Эти возможности даны человеку в его жизненной форме. Человек сам является для себя основой человеческого как такового, на котором он выступает в качестве «этого и никакого другого». Как чистое «Я» или «Мы» находится единичный индивидуум в мире близких. Последний не только обнимает единичного человека как окружающая его среда, не только наполняет его как внутренний мир, — он пронизывает человека насквозь, человек сам есть этот мир. Единичный человек представляет собой человечество, то есть как единичный он абсолютно заместим и заменим. Любой иной мог бы находиться на его месте, поскольку в неуместности своей эксцентрической позиции он смыкается с ним в изначальном сообществе, характеризующемся как «Мы».

Формирование и выражение солидарных чувств и образа действий, предшествующая конкретному сообществу *замещаемость* и *заменяемость* всякого единичного всяким другим в форме «Мы», образуют тот фон, на котором единичный выступает как индивидуальность. Ведь в сущности он есть то же, что и другой, он находится там же, где и другой, а другой занимает его место. Поэтому в действительности внешнего и внутреннего мира другой *может* занимать ту же позицию, что и любой человек в своем абсолютном «здесь», другими словами, — «он мог бы стать таким же, как и другой». Свойственная единичному человеку его действительная заменимость и заместимость является свидетельством и удостоверением случайности его бытия, или его индивидуальности.

Она служит основанием для его гордости и его стыдливости. Даже фактическая незаместимость его собственной жизненной субстанции, которая отличает его от всех других, не уравнивает его заместимости в реальности «Мы», его заместимости любым другим, встретившимся ему. Поэтому при всей ценности своей жизни человек должен испытывать стыд. Ничтожествование его экзистенции, ее сплошная проницаемость и знание того, что в сущности мы одинаковы, поскольку являемся каждый для себя индивидуумами и таким образом отличны друг от друга, составляют основание стыдливости (и только после этого — объект метафизического стыда и источник смирения). Конечно, она составляет его косвенным способом и опосредует через внутреннюю действительность душевного бытия. Из этой основы и вырастает та двойственность, которая разрывает человека на части, — порыв к откровению и к признанию своей значимости и тяготение к скрытности. Эта двойственность является одним из ведущих мотивов социальной организации. Ибо от природы, в своем существе человек не может ясно определить характер отношений к своему ближнему. Он должен сам создавать эти ясные отношения. Без произвольного установления порядка, без насилия над жизнью его жизнь невозможна. В этом находит свое предельное основание тезис о «границах сообщества», который, правда, в наше время встречает связанное с чувством ressentimenta непонимание у многих социологов и социальных политиков⁸⁹.

Конечно, общественные качества человека как таковые (в более широком, чем у Тённиса, смысле) находят свое оправдание и свою необходимость не только в этом. Искусственность и непрямой характер человеческого существования оказывают здесь решающее влияние. И если бы даже человек мог бы посчитать приемлемой для себя чисто общинную форму жизни (опять же, в более широком, чем у Тённиса, смысле), он был бы неспособен ее осуществить. Однако социальная реализация не *должна* идти по этому пути, поскольку соблюдение прав другого ради сохранения общности его происхождения с сопредельным миром предписывает дистанцирование и сокровенность. Эта общность происхождения как раз и очерчивает границы общества. Отсюда у человека появляется и неотчуждаемое право на революцию — в том случае, когда общественные формы сами упраздняют свой собственный смысл, и революция совершается, когда берет верх утопическая мысль о возможности окончательного уничтожения всего общественного. И тем не менее она служит только средством обновления общества. — Это не теория реставрации и не апология трусливого мещанства, но лишь признание сущностного закона, которому человек подчиняется при любых социальных веяниях; формулировка сущностного закона социальной реализации, которая полностью воздерживается от ценностных суждений о каких-либо определенных идейных образованиях социального или политического порядка.

Сознание индивидуальности собственного бытия и мира и сознание случайного характера этой совокупной реальности необходимым образом сопровождают друг друга и требуют одно другого. Шаткость собственного существования, которая препятствует человеку искать опору в мире и одновременно открывается ему как мысль об обусловленности мира, приводит его к представлению о ничтожестве действительности и к идее основы мира. Экцентрическая позиционная форма и Бог как абсолютное, необходимое, ле-

жащее в основании мира бытие находятся в сущностной корреляции друг с другом. И решающим является не образ Бога, который составляет человек, а также не образ самого себя, составленный человеком. Антропоморфизму сущностной определенности Абсолюта соответствует, по выражению Шелера, теоморфизм сущностной определенности человека, — в той мере, в какой человек придерживается идеи Абсолюта, пусть даже только как основы мира. Отказаться же от этой идеи означает то же, что отказаться от идеи Одного мира. Атеистом легче слыть, чем быть. Даже Лейбниц оказался не в силах с полной последовательностью реализовать идею плюрализма и избежать понятия центральной монады.

Но вот прийти к этой мысли человек оказывается способен. Эксцентричность его жизненной формы, его нахождение в нигде, его утопическое местоположение вынуждают его сомневаться в существовании Бога, в наличии основы у нашего мира и тем самым в единстве мира. Если бы существовало какое-нибудь онтологическое доказательство бытия Божия, то человек по закону своей природы не остановился бы ни перед какими средствами, чтобы его разрушить. Он должен был бы — и об этом свидетельствует история метафизических спекуляций — повторить для себя по отношению к Абсолюту тот же процесс, что привел его и к трансцендированию действительности: подобно тому, как эксцентрическая позиционная форма является предпосылкой постижения человеком действительности в природе, душе и мире ближних, точно так же она составляет условие открытия человеком их неустойчивости и ничтожествования. И хотя Абсолют находится на противоположном местоположении человека полюсе, а основа мира образует единственный противовес эксцентричности, именно поэтому истина этой эксцентричности, представляющая собой экзистенциальный парадокс, с тем же внутренним правом требует выхода из данного отношения полного равновесия, а тем самым — и отречения от Абсолюта, упразднения мира.

Во Вселенную можно только верить. И в той мере, в какой человек верит, он «всегда возвращается домой». Только для веры существует «благая» круговая бесконечность, возвращение вещей из их абсолютного инобытия. Дух же отсылает человека и вещи от себя и за свои пределы. Его знак — прямая беспредельной бесконечности. Его стихия — будущее. Он разрывает мировой круг и, как Христос у Маркиона, открывает нам блаженную чужбину.

В о избежание превратных толкований или неоправданных ожиданий следует сделать два предварительных замечания:

1. По моему убеждению, времена витализма прошли безвозвратно, — того витализма (в данном случае я имею в виду главным образом Дриша), который объявил невозможным истолкование жизненных процессов посредством физико-химического анализа и поэтому ввел в действие фактор энтелехии, обладающий свойством восполнять все то, что не поддается анализу, сам оставаясь при этом за пределами всякого возможного анализа. Подобная установка является методологически несостоятельной, даже когда мы отвлекаемся от того, на каком фактическом уровне находятся в данное время исследования в области физиологии и биохимии (ср. мою статью «Витализм и врачебное мышление» (*Vitalismus und ärztliches Denken // Klinische Wochenschrift*, 1922). Исследование должно идти своим путем и ему в методическом плане должна быть обеспечена возможность преодолевать возникающие препятствия своими собственными логическими средствами. Установить, в какой точке обнаруживаются так называемые «непреодолимые трудности» (не только в качестве пределов, обусловленных временем, но как подлинной границы), является сначала его собственной задачей, а затем и задачей теоретико-познавательного установки. На самом деле, уже во времена Дриша анализ физиологии развития благодаря Шпеману, Бальцеру и другим выходит за свои экспериментальные рамки. Выдающиеся открытия в биохимии, особенно в прояснении химизма, то есть механизма молекулярных процессов, в понимании клеток, генов и вирусов были сделаны, конечно, позже. Критикуя так называемую механистическую теорию жизни⁹⁰, неовитализм живет слишком упрощенными представлениями о механизме и машине. Это ставили в упрек Дришу еще на рубеже нашего века, и дальнейшие исследования подтвердили правоту подобных замечаний (Л. Бергаланфи, Э. Шрёдингер, П. Джордан). Гармонические эквипотенциальные системы не обнаруживают сегодня принципиальных препятствий для своего биохимического истолкования. «Механистическое» мышление настолько усовершенствовалось и обрело такой богатый опыт, что уже не выглядит беспомощным перед решением проблем регенерации, редупликации, дифференциации, — достаточно вспомнить кибернетические модели.

Подобное расширение оперативных возможностей в редуцировании витальных процессов к процессам химического и физического порядка не стирает своеобразие первых, заключающегося в том, чтобы проявлять себя как гештальты и в силу этого, то есть как явления, обладать особым, обнаруживающим себя, качеством. Оно представляет собой некий эффект, который, будучи определенной организацией, сам оказывает обратное воздействие на процесс. Подобного рода системным функциям присуща регулятивная способность по отношению к конституируемой системе. Всякий раз, когда заданы соответствующие условия, выраженный в явлении эффект гештальта способен сам в свою очередь осуществлять некоторые биологические функции: внешний вид организма может иметь важное значение для его жизненного цикла. Но для того, чтобы гештальт сам по себе мог оказывать притягивающее или отталкивающее воздействие, камуфлировать или завораживать, необходимы соответствующие рецепторы на стороне воспринимающего. Внешний вид предполагает видение.

Я согласен с Герхардом Фреем в том, что витализм, представленный Э. Гартманом и Дришем, «смешивает оперативные понятия с феноменологическими». Только я не стал бы определять это смешение как «произвольное» (*Frey G. Gesetz und Entwicklung in der Natur. Hamburg, 1958. S. 180 f.*)*, поскольку организм как целое представляет собой исходный пункт анализа, который в случае необходимости перепроверки его результатов должен быть доступным контролю во всем организме как целом (например, над его питанием или пространственной ориентацией, то есть над следствиями «его» целенаправленных действий). Несомненно, что смешение двух способов рассмотрения стало возможным лишь вследствие формирования точных методов в естествознании, и прежде всего в биологии, ориентированной на изучение причин. Без наличия оперативного взгляда на живые объекты, по крайней мере без мысли о «Ньютоне, изобретающем соломинку», не может быть возможности для смешения оперативного способа рассмотрения с феноменологическим или для образования их смешанных форм. Это соображение, однако, включает в себе следствия, значимые для истории философии. Аристотель, изобретший понятие энтелехии, не может быть назван виталистом, поскольку его наблюдение природы не опирается на оперативное понятие природы. Ведь он имел дело с «фюсис» (природой) как с действительностью, открывающейся в своих явлениях. Только начиная с Декарта ситуация меняется. И все же, разве не следует прилагать имя виталистов к таким мыслителям, как Лейбниц, Шеллинг и Гегель, пусть даже спекулятивный идеализм и отвечает на критику телеологической способности суждения, которая уже обсуждает возможность существования Ньютона, изобретающего соломинку, и отвергает эту возможность? А не является ли вследствие этого виталистом и Шопенгауэр, когда он говорит о существовании некой воли в природе? Для Э. Гартмана положение вещей представляется уже иным, он имеет дело с устоявшимся каузальным подходом и, несмотря на его прошлое как спекулятивного мыслителя, его можно назвать виталистом, поскольку он подвергал нападкам естественнонаучный способ построения теории.

* Фрей Г. Закон и развитие в природе.

Признание автономности явлений жизни как таковых не обесценивает тем самым представление о подлинной или более глубокой действительности, как бы открывающейся оперативному анализу. Свет как реальность, определяемая электромагнитными параметрами волн определенной длины, не более действителен, чем «соответствующий» им зеленый цвет, включая сюда и условия, делающие возможным функционирование сетчатки. Ведь явление не есть видимость. И читатель не должен приходить в недоумение, если понятия явления и бытия — последнее понимается здесь в смысле сущего — используются как взаимозаменяемые. Ведь речь у нас все время идет о феномене как таковом, без рефлексии над горизонтом сознания, в пределах которого он конституируется, и без обращения к трансфеноменальному «бытию», то есть к онтологии некоторого в-себя-бытия, неважно, считается она возможной или нет. Что важно для нашего исследования — это представление условий, при которых жизнь как явление становится возможной. Условия ее реальности удостоверяются естественными науками.

2. Когда речь идет о ступенях органического, мы, естественно, имеем в виду ступени развития. Ведь в конечном счете наше видение растения, животного и человека решающим образом определяется открытиями в палеонтологии, разделяем ли мы в этом случае точку зрения неodarвинизма, или нет. Тем более что после открытий Дюбуа в Триниле на Яве картина антропогенеза приобрела значительно более четкие очертания. Находки Кёнигсвальда в том же районе и на Драконьей горе возле Пекина, находки в Южной Африке и, наконец, также и в Тоскане делают мало-правдоподобными гипотезы однолинейного происхождения *homo sapiens*'а и его сравнительно позднего появления. От генетики популяций мы ждем новых ответов на вопрос о механизме эволюции. Особое внимание уделяется в этом фактору мутаций. Но как бы ни интерпретировались события истории возникновения жизни, остается несомненным их эмпирический характер. При этом мы должны бы научиться тому, чтобы не приписывать оценочных предикатов факту появления существующих и по настоящее время рас *homo sapiens*'а в геологически более древнем слое голоцена и тем более — не рассматривать этот факт в качестве свидетельства того, что эволюция достигла здесь своей цели. Мы не можем быть уверены в том, что человек разумный является ее завершением. Возрастание степени цефализации и церебрализации можно констатировать в ряду позвоночных. Таким образом, в нем с очевидностью проявляется тот ортогенетический «уклон», который покамест достиг своей высшей степени в современном типе человека. С точки зрения зоологии больше и не скажешь. Ведь тот поворот, который обозначился в этой высшей точке, связанный с влиянием культуры на данное живое существо и его среду, уже не принадлежит к области зоологии.

Очевидно, что такие способности, как язык, планомерная деятельность, изобретение орудий, формирование гибких социальных институтов привели к аккумуляции могущества, которое делает доступным человеку органическую, и, что отчетливо обнаруживается в последние века, также и неорганическую природу. Насколько далеко простирается его владычество, которому отвечает и противоположная власть — над самим субъектом этого могущества, мы не знаем. Справилась ли с собой приро-

да, эволюция? Пришла ли она в образе человека к самой себе, как писали об этом Гегель и Шеллинг? Затормозила ли она на этом или продолжает дальнейшее движение в новом направлении (на путях планомерного воспроизводства, которое до сих пор было только благим пожеланием дилетантов, но со все большим проникновением человека в химический состав генов только сейчас и становится всерьез принимаемой возможностью, уже отобразившейся в утопиях Оруэлла и Хаксли)?

Возрастание могущества производит особое впечатление, а поскольку высшая степень церебрализации, достигнутая до сих пор, связывается с несоразмерным, покоящемся на рассудочности, ростом могущества, мысль побуждается к тому, чтобы оценивать всю историю развития, открывающую в простейших и в беспозвоночных совсем иную ветвь развития, все-таки по масштабам позвоночных и выстраивать их в соответствии со шкалой ценностей от высших к низшим. Если мы положим в основание масштаб самостоятельности, достигнутой относительно среды, то степень развития *milieu intègre** поднимет теплокровных над хладнокровными. Но для того, чтобы поставить формы млекопитающих над не питающимися молоком, необходимы в свою очередь иные масштабы, а определяющим в этом смысле вообще может стать степень приближения к приматам и человеку. Бергсон в своей «Творческой эволюции» отстаивал идею о двух вершинах истории развития и противопоставлял общественных насекомых как кульминацию инстинктивной регуляции поведения церебральным формам, которые должны доходить до чего-либо посредством trial and error, методом проб и ошибок. Можно высказать предположение, что биология не в последнюю очередь благодаря ее новейшему ответвлению, исследованию поведения, выявляет дальнейшие дифференциации относительно иных возможностей в становлении органических форм.

Но допускают ли разум и инстинкт сопоставление на одном и том же уровне? Как самостоятельные виды регуляции поведения, возможно, что да. Однако, рассудок претендует на истину, на которую претендуем и мы сами в том случае, если считаем приводимую аргументацию обоснованной. Но то, что мы назвали владычеством над природой, ставшим реальностью с появлением *homo sapiens* и имеющим основание в его монополии на предметное понимание вещей, хотя и полагает начало иному виду поведения, но им не исчерпывается. Оно не оправдывает благого предположения, по которому история жизни уже предусмотрела в своих планах этот прорыв, как это утверждает теория преформизма, которую представляли Гегель, Шеллинг, а в наши дни — Тейяр де Шарден. Но и понимаемое исключительно в терминах эпигенеза, то есть предполагающее скачкообразное изменение в структуре унаследованных способностей, оно влечет за собой необратимый перелом, на котором утверждается не имеющая прецедентов сфера — Тейяр называет ее ноологической, — сфера «более высокого» порядка, поскольку делает возможными превосходство в практическом плане и дистанцирующую объективность.

Будучи подлинной историей, палеонтология предполагает наряду с постепенными изменениями и дифференциациями (в расах) также и скачки, которые можно возвести к крупным мутациям: ключевым мутациям, с ко-

* Внутренняя среда (франц.).

торых берут начало новые линии развития. Но она не знает ступеней, даже если позволить себе отождествить сущность развития с переходом в состояние более высокой степени многообразия. Если с точки зрения родовой истории в целом здесь нет ограничений, то вопреки этому в онтогенетическом плане проблему усложняют исключения, обнаруживаемые прежде всего в сфере паразитарных (на что указал мне доктор Рейнбот). Повышения уровня, а это и есть ступени, не просто следуют параллельно «линии» развития и не считаются с прямой, приближающей к появлению человека. В значительно большей мере они соответствуют немногим специфическим формам организации живой субстанции, которые встречаются нам в растениях, животном и человеке, при всей расплывчатости границ у их промежуточных форм. То, что они представляют нам разные уровни живого, становится очевидным, однако, только если мы будем руководствоваться понятием их позициональности. Анализ последней и является темой книги.

Именно поэтому она и отказывается от дискуссий по проблеме родовой истории, которая благодаря радиоуглеродному методу и генетике, использующей точные методы, совершила в последние десятилетия огромный скачок. И чем больше узнаем мы о возникновении жизни на Земле, тем убедительней сможем ответить на вопрос о том, является ли земная эволюция единственно возможной «естественной историей творения», по крайней мере в своей основной тенденции, или же она реализовала одну из многих возможностей. Этот вопрос возникает перед нами и в результате нашего стремительного контакта с иными небесными телами. Можно ли (допуская едва ли опровержимую гипотезу о возможности жизни и на других звездах) предполагать существование совершенно иных, чем на Земле, типов и форм организации? Или же мы каждый раз будем иметь дело, по крайней мере по форме организации, опять же только с простейшими, растениями, животными и людьми? Философия не может ответить на этот вопрос. До настоящего времени в ее распоряжении остается только *одна* история жизни, а ее то и должна держать философия, если она, тщательно исключая всякого рода телеологические истолкования или же только их установки, ограничивает себя анализом возможных условий возникновения жизни.

Несколько принципиальных замечаний, важных для понимания замысла книги. Здесь мы приводим еще и некоторые дополнения и исправления, принадлежащие доктору Р. Рейнботу, приват-доценту зоологии Университета в Майнце. Пользуясь случаем, мне хотелось бы поблагодарить его за горячую готовность помочь. Я благодарен и господину проф. А. Портману (Базель), который на московской конференции по проблеме «Происхождение жизни на Земле» (1957) обратил мое внимание на следующее:

К с. 62 сл. и 70 сл.

Формулировка так называемой чувственной энергии некорректна. Специфические функции раскрытия ощущений связаны не с периферийным нервом, который является нейтральным проводником, а с чувствительными клетками и центральными полями. Закон о специфических чувственных энергиях, выдвинутый Иоганном Мюллером (вкуче с различием адекватных и неадекватных раздражений) не обладает характером всеобщности. Ср., напр.: *Hartmann M. Allgemeine Biologie. Eine Einführung in die Lehre vom Leben. Dritte, vollständig neubearbeitete Auflage. Jena. 1947. S. 822 f.*

К с. 73 сл.

Произвольность интерпретаций, свойственная Иксклюю, и его склонность рисовать все черно-белой краской, сослужили плохую службу его посмертной репутации в науке о поведении, которая по большей части обязана ему своим происхождением. Его двойная конфронтация — с использующей антропоморфные аналогии психологией животных и с американским бихевиоризмом, ориентированным в его время на модель рефлекторной цепи, — утратила для современной этиологии (Тинберген, Берендс, Дикстра, К.Лоренц, Хольст и др.) всякую актуальность. Ср. симпозиум по теме «Окружающая среда» на организованном мною философском конгрессе в Бремене в 1950 г. (Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongress für Philosophie. Bremen, 1950. Hrsg. von Helmuth Plessner, München 1952). Важными для постоянно воспроизводящейся у нас темы ключевого положения инстинкта являются следующие материалы: Kortlandt A. Aspects and prospects of the concept of instinct. Vicissitudes of the hierarchy theory, in: Archives neerlandaises de zoologie, rédigées par G.P. Baerends, L. de Ruiter, J. Lever, J.A. Bierens de Haan. Tome XI. Leiden, 1956. S. 155-284.

К с. 104 сл.

В 1957 в Москве состоялся примечательный конгресс. По инициативе International Union of Biochemistry была организована конференция по теме «The Origin of Life on the Earth» («Происхождение жизни на Земле») (Proceedings of the first international Symposium on “The Origin of Life on the Earth”, held at Moscow 19-24 August 1957, ed. for the Academy of Sciences of the U.S.S.R. by A.I. Oparin, A.G. Pasynskii, A.T. Braunshtein, T.E. Pavlovskaya. English-French-German Edition, ed. for the International Union of Biochemistry by F. Clark, R.L. Synge. I.U.B. Symposium Series. vol. I. Pergamon Press. London; New York; Paris; Los Angeles, 1959).

Принимающей стороной была Академия наук СССР. В своем вступительном слове А.И. Опарин говорил о том, что еще 20 или 30 лет назад мысль о подобной конференции была бы неисполнимой и что в течение почти всей первой половины нашего столетия проявлялись только отдельные редкие попытки поставить заявленную в конференции проблему. Среди исследователей господствующей была идея, что «живые существа (пусть даже только самые простые из них) могут происходить прямо из неорганической материи». Но удачные на первый взгляд попытки воспроизвести такое «самозарождение» всегда оказывались ложными. Закрепилось убеждение, что проблема неразрешима и не стоит серьезных усилий. В соответствии с сегодняшним взглядом, причиной этого была превратная форма постановки вопроса: «Проблема происхождения жизни не может быть решена в отрыве от исследования всего предшествующего жизни процесса развития материи. Жизнь не отделяется непроходимой пропастью от неорганического мира — она появляется как новое качество в ходе развития этого мира»⁹¹. На этот вопрос следует смотреть с точки зрения теории развития в содружестве астрофизики, геофизики и — химии. Так, Опарин выстраивает последовательность трех стадий: 1. Простейшие органические соединения, углеводы и их ближайшие производные. 2. Возрастание сложности соответствующих соединений в литосфере, атмосфере и гидросфере. Результат процесса: высокосложные субстанции с

* Внутренняя среда (*франц.*)

высоким содержанием молекул, в особенности разновидности протеинов, нуклеиновых кислот и других, характеризующих современную протоплазму, соединений. Основываясь на них, «можно постулировать появление некоторого рода первичных систем»⁹², изменявшихся под влиянием внешней среды и способных к отбору. С развитием таких систем достигается стадия 3, которая завершается образованием простейших первичных организмов.

Конечно, можно задаться вопросом, действительно ли в истории развития материи мы имеем дело с испытанным педагогическим принципом перехода от простого к сложному, но в любом случае эту схему можно рекомендовать в качестве руководящего начала при анализе. Раньше считалось, что даже самые простые органические соединения, углеводы, могут образоваться только биологическим путем. Сегодня мы знаем, что имеются и другие пути. Раньше полагали, что асимметрия характерна для плазмы соединений является монополией живой субстанции. Сегодня нам известны процессы асимметрического синтеза под влиянием циркулярно поляризованного ультрафиолетового излучения при каталитических реакциях на поверхности кристаллов кварца, спонтанно осуществляющиеся при длительной кристаллизации растворов и т.д. Такое же экспериментальное подтверждение получила сегодня возможность абиогенного образования аминокислот, порфирина, протеиновых полинуклеотидов и других высокомолекулярных соединений, как известно, играющих роль, например, строительного материала генов.

В результате изучения генов и вирусов стал, наконец, актуальным вопрос, с какой стадии можно вести отсчет начала «жизни». Опарин: «Можно ли приписывать жизнь индивидуальным молекулам, даже очень сложным, или же только мультимолекулярным системам, служащих базисом для появления жизни?»⁹³. Ответ на вопрос зависит от того, какие критерии мы будем считать необходимо характеризующими жизнь, а в этом нет единства. Например, Шрамм утверждает: «Мне кажется, никак нельзя считать вирус преддверием живого существа, — ведь условием размножения вирусов является существование живой клетки...Значение вирусологии для проблемы возникновения жизни заключается, по моему мнению, скорее в том, что она позволяет нам бросить взгляд на биохимические основы размножения»⁹⁴. Уэнделл М. Стэнли придерживается иной точки зрения: «Сущность жизни заключается в способности к воспроизводству. Она реализуется путем использования энергии для создания порядка из беспорядка, приведения в единство в пределах специфически предопределенной формы всех составных частей этой формы из полупорядоченного состояния или даже из хаоса с увековечением этой формы во времени. Это и есть жизнь»⁹⁵. Способность мутировать, изменяться и отвечать на раздражение он не считает необходимым критерием, хотя и признает ее решающее значение для эволюции. И все-таки природа заботится о «созданном ею, но делает ошибки, так что процесс воспроизведения является несовершенным»⁹⁶, а эти изменения мы рассматриваем как мутации. Дифференцированные в результате аккумуляции и обретшие стабильность, они получают название генов. Вирусы не только не являются преддверием жизни — они просто живут, а традиционное возражение, с которым выступил Шрамм, Стэнли парировал, указав на пример паразитов: многие ленточные черви тоже могут размножаться только в организме хозяина. А то, что многие вирусы обнаруживают морфологические различия, «едва ли может быть названо по сути молекулярным свойством, а скорее больше организмическим или клеточным»⁹⁷.

О степени возможной верификации аргументов сторон может судить только биохимик, а это в данном случае вряд ли удостоверяемо. Но и сам способ аргументирования также является принципиально показательным. Все перипетии спора разворачиваются вокруг того, чтобы сформулировать необходимые и достаточные условия для проявления качества «жизни» в химически соединениях или системах как таковых. Его формальный признак в смысле выделенной у Дж.Б.С. Холдейна «устойчиво сохраняющейся схемы химической реакции»⁹⁸ или же определенного Людвигом фон Бергаланфи иерархического порядка открытой системы, сохраняющей сама себя при смене составляющих ее компонентов благодаря своим системным условиям, каждый раз звучал как лейтмотив при построении тех или иных моделей (П. Джордан, Шрёдингер, Лайнус Полинг, Калвин и др.). Такую устойчивость определенных структур нельзя, однако, понять без учета их своеобразного отношения к окружению, независимо от того, какая степень сложности требуется от стабильной системы. Для того, чтобы сохранить себя при обмене со средой, система должна обладать специфическими предпосылками. Холдейн так характеризует их: «То предельное условие, при котором можно было предполагать возникновение жизни, — это замыкание нескольких различных самовоспроизводящихся полимеров в пределах полупроницаемой мембраны»⁹⁹. Непроницаемая отгороженность оказывается недостаточной. Более того — материалы для образования мембран должны синтезироваться и аккумулироваться из окружения «и должны быть включены в устойчивый порядок отношений между окружением и внутренней влажной средой организма»¹⁰⁰. Некоторые наблюдения Стэнли над многими вирусными формами могут служить подтверждением этим словам.

Образованию природных мембран придается таким образом особое значение. Посредством них органические материалы приобретают качество организма, становятся живым существом в строгом значении слова. Приходим ли мы именно таким образом к достаточно полному определению жизни, остается открытым. Амбивалентная природа вирусов (и генов?) призывает к осторожности. Но несомненно, что с образованием мембран достигается стабильность контура, которую мы называем формой организма. Может быть, что силы сцепления в больших молекулах, сводящие их в системы, достаточно велики, чтобы обеспечить существование живого существа, лишённого мембран. Здесь снова можно вспомнить о вирусах (и генах?). Но в любом случае образование мембран представляет собой шаг за их пределы в направлении к более «высокой» ступени ограничивающих свойств. Он маркирует живое-«существо» как единичное и исполняет двойную функцию: заключающе-отгораживающую — противопоставляющую окружению, и отпирающе-опосредующую — связывающую с ним.

Мембраны — это не просто поверхности, которые отделяют то или иное тело соответственно его агрегатному состоянию от примыкающей к нему среды другого агрегатного состояния. Они представляют собой опосредующие поверхности. В них организм не просто заканчивается, а вступает в отношение со средой. Образующий тело молекулярный комплекс (или, может быть, также молекула) сохраняет свойственный ему pattern (форму, схему, структуру) не только в процессе размножения, но и в по-

стоянном соприкосновении с ограничивающей средой воздействия. Собственная среда тела, отгороженная от внешней и открытая ей, находится с ней в дистанцированном контакте. При таких условиях осуществляется обмен веществ, который всегда заключается в отборе возможностей обмена. Очевидно, что эта функция фильтра у полупроницаемой мембраны оказывается решающей в определении свойства реактивности живых субстанций относительно раздражений — свойства, предполагающего относительно стабильную и отделенную от окружения собственную среду. Когда тело находится в дистанцированном контакте с внешней средой, опосредованном ограничивающей прослойкой, действующей то как тормоз, то как шлюз, шанс на сохранение собственной среды увеличивается. Об ощущении или каком-либо возможном сознании речь при этом еще не идет, поскольку, хотя и первое и второе следует также понимать как развернутые формы дистанцированного контакта, они предполагают наличие особых предпосылок организованности. Если же мы намереваемся связать с рассуждениями о происхождении сознания некоторое точное представление, то в этом случае надо будет подобрать соответствующий способ рассмотрения. Но безоглядно утверждать связь сознания с органической материей, в чем пытается убедить нас, например, Тейяр де Шарден (а его философия представляет собой поздний плод длительной традиции) — такая идея не лишена, можно сказать, оснований, но противоречит понятию, имеющему смысл только в ограниченной сфере его применения.

С мембраной или без нее, «жизнь могла возникнуть только как результат эволюции мультимолекулярной органической системы, отделенной от своего окружения отчетливой границей, но постоянно взаимодействующей с этим окружением в качестве «открытой» системы. Поскольку в наши дни установлено, что протоплазма обладает коацерватной структурой, упомянутые нами системы... могли иметь коацерватную структуру, ...могли представлять собой коацерватные капли»¹⁰¹. Определяющим является осуществление воздействия таких структурно обусловленных связующих сил на поверхность. Ведь оно превращает контур в границу, на которой две взаимодействующие друг на друга сферы приводятся ко взаимному опосредованию, не затрагивая собственную область очерченного контуром тела в ее структуре. Это обстоятельство наделяет тело позициональностью, то есть противопоставляет его внешней среде. Таким образом, внешняя среда превращается для него в *окружение*, а при определенных условиях на последующих стадиях развития — и в *окружающую среду*. Вместе с позициональностью задано так называемое качество целостности, которое выражает себя как форма, впрочем, не обязательно как постоянная форма. Мембраны естественным образом способствуют стабилизации формы. Следует предполагать, что обратное влияние ограничивающей формы на замыкаемую ею систему благодаря функции торможения и одновременно канализации, которую она неизбежно исполняет, — посредством мембраны или без нее — создает в свою очередь новые качества, с которыми первоначальный pattern оказывается не полностью соразмерным. Эволюционный взгляд на вещи может принимать в расчет эти несоответствия. И он должен это делать, если допускает, что идея открытой системы с известными устойчивыми параметрами является верной.

Целое обладает частями или компонентами, по отношению к которым оно должно сохранять известную самостоятельность, иначе оно будет не целым, а суммой. Его конфигурация делает возможным существование пространства, в котором эти компоненты могут выпадать или быть замещаемыми. В истолковании характера связующих сил, моделирующих такого рода пространство, особое значение будет иметь молекулярная биология. Тогда такие свойства живой системы, как способность к регенерации и к замещению функций (включение одной партии еще недифференцированной плазмы вместо другой на ранних стадиях эмбрионального развития, или же определенных партий ткани вместо других, например, обнаруженная Монаковым замещающая функция в нервной системе) уже не могут выступать как аргументы в пользу витализма а la Дриш. Появление целого, использующего свои составляющие в качестве средства для самосохранения, уже не оправдывает обращения к такому естественному фактору, как энтелехия, который противоречит основным правилам методического анализа, принятым в эмпирическом естествознании. Автономия живой системы упраздняется — без ущерба для самостоятельности и своеобразия системы — только в том отношении, что она уже не требует особого носителя. Физический и химический подходы больше не нуждаются ни в каком вспомогательном факторе при обращении к феномену целостности, то есть целесообразной конфигурации.

См. в целом по проблеме вирусов книгу В.Тролля: *Troll W. Das Virusproblem in ontologischer Sicht*. Wiesbaden, 1951 и книгу В.Вейделя: *Weidel W. Virus. Die Geschichte vom geborgten Leben*. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1957; по проблеме определяющих признаков живого книгу Т.Г.Добжанского: *Dobzhansky T.G. Die Entwicklung zum Menschen. Evolution, Abstammung und Vererbung*. Ein Abriss. Hrsg. und bearb. von *Schwanitz F.* Hamburg; Berlin 1958; Дарлингтона: *Darlington C.D. Die Gesetze des Lebens*. Wiesbaden, 1959; Б.Ренша: *Rensch B. Neuere Probleme der Abstammungslehre. Die transspezifische Evolution*. 3. erw. Auflage. Stuttgart, 1972 (1947, 1954), Г.Фогеля: *Vogel H. Vom Kristall zum Lebewesen*. Nürnberg, 1952.

К с. 123 сл.: ср. Э.Бюннинга: *Bunning E. Entwicklungs- und Bewegungsphysiologie der Pflanze (Lehrbuch der Pflanzenphysiologie Bd. 2 u. 3)*. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1953 и *Idem. Die Physiologische Uhr. Zeitmessung in Organismen mit ungefähr tagesperiodischen Schwingungen*. 2. erw. Auflage. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1963.

К с. 139 сл.: ср. прежде всего А.Кюна: *Kühn A. Vorlesungen über Entwicklungsphysiologie*. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1955, особенно 30 лекцию, S. 475-489.

К с. 140 сл.: мало оцененная книга Р.Эренберга: *Ehrenberg R. Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges*. Berlin, 1923.

К с. 181: то же и относительно книги Э.Шрёдингера: *Schrödinger E. Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*. Bern, 1946 и М.Гартмана: *Hartmann M., Prozess und Gesetz in Physik und Biologie // Philosophia naturalis*. Bd. 2. Meisenheim a. Glan, 1952-1954. S. 277-292.

К с. 196: Я высказался уже осторожней и говорил об обусловленной априорности сексуальной дифференциации. Доктор Рейнбот заметил по этому поводу: «Наличие полового различия не всегда является условием раз-

множения. Бесполое размножение в среде беспозвоночных очень распространено, а при нормальных условиях зачастую представляет собой и правило. Я скептически отношусь к тезису об «безусловном качественном различии» мужского и женского способа бытия, по крайней мере, с биологической точки зрения. Разве что такие бросающиеся в глаза обороты, как «бисексуальная потенция» и «относительная сексуальность», могут, как мне кажется, указывать на определенную проблематику. И наконец, нельзя также упускать из виду и многие примеры *естественной* сексуальной инверсии в животном мире. Я давно занимаюсь естественными половыми превращениями у рыб, для которых очень характерно это явление и при этом в самых многообразных разновидностях». Ср. далее у Макса Гартмана: *Hartmann M. Die Sexualität. Das Wesen und die Grundgesetzmäßigkeiten des Geschlechts und der Geschlechtbestimmung im Tier- und Pflanzenreich. 2. neubearb. Auflage. Stuttgart, 1956.*

К с. 200 сл.: Говорить о превалировании ассимиляции у растений, а диссимиляции — у животных после появления новых данных уже в общем нельзя. Остается только различие способов ассимиляции у растений и животных. Также обнаруживается, во всяком случае у высших растений, различие ступеней обмена веществ, разделение труда между корнями и листьями.

К с. 201 сл.: Характеристику движения у растений, данную Хедвигой Конрад-Марттус, можно представлять себе только на основе идеи открытой формы. Она затрагивает возможность сравнения процессов раздражения в физиологическом аспекте постольку, поскольку у растений отсутствуют нервные ткани, следовательно и рефлексы, нет и нервных центров, хотя имеются определенные ткани-проводники раздражимости. У растений как открытых форм не существует опосредствованного центром управления их движениями, как и центральной репрезентации их организма. Это не мешает сравнивать между собой и противопоставлять друг другу раздражимость, способ передачи раздражения и движение у растений и животных в физиологическом и химическом плане. Наоборот, у децентрализованного типа закрытой формы, то есть у низших животных, имеется, хотя и «примитивная» (нервная сеть, нервное кольцо), координация движений, идущая через центр, и репрезентация их организма. Они «обладают» своим телом. Поэтому тезис Икскюля на стр. 220: «когда бежит морской еж, то ноги движут им» представляет собой остроумное преувеличение. Разумеется, у морского ежа есть и управление, и координация. Иначе для чего ему нервное кольцо? Ср. *Hyman L.H. The Invertebrates: Echinodermata. The coelomate Bilateralia. Vol. IV. New York; Toronto; London, 1955.* Поэтому утверждение Икскюля на с. 222, что у беспозвоночных рецепторный аппарат не имеет никакого представления о деятельности моторного аппарата, уже не требует проверки: против него свидетельствуют экспериментальные данные, полученные Бюйтендийком на осьминогах, а Зандером и Юнгом — на каракатицах. Отнесение децентрализованного типа организации к совокупности беспозвоночных, а централизованного типа — к позвоночным животным слишком привлекательно, чтобы соответствовать истине. Границы между ними носят предположительный характер, — достаточно вспомнить опыты фон Фриша над пчелами, — чрезвычайно сложно очерчены и зыбки. Чистые типы отсутствуют. Но они и не предполагаются в качестве таковых.

Ведь они представляют собой идеальные схемы тех тенденций, которые в большей или меньшей степени находят свое выражение в соответствующих видах живых существ.

К с. 226: Даже не обращаясь к сделанным как раз в недавнее время удивительным открытиям в сфере ориентировочной деятельности у насекомых и птиц, я хотел бы выразить свое несогласие с гипотезой Фолькельта о комплексно-квалитативной структуре окружающей животное среды в том отношении, что она не является обобщающей и не рисует альтернативу человеческому способу восприятия. Как мы знаем по результатам проведенных Гелбом и Гольдштейном исследований афазии, свойственный нам вид восприятия опирается на язык и направляется им. Слово как носитель смысла и средство объективации помогает расчленению содержаний восприятия и их стабилизации. Там же, где отсутствует язык, а не коммуникация, — что мы и обнаруживаем у животных, — должны господствовать иные «методы» расчленения и стабилизации, естественно, каждый раз в соответствии с требованиями биологической окружающей среды: комплексно-квалитативный метод является все же одним из многих.

К с. 251: Здесь я отсылаю читателя к моему «Введению» к изданию: *Propyläen – Weltgeschichte*. Hrsg. von Golo Mann, Alfred Heuss. Berlin; Frankfurt a. M.; Wien, 1961. Bd. I. S. 33-86: «Die Frage nach der *Conditio humana*», появившемуся в 1964 г. в серии «*Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung*». Bd. 14. Pfullingen.

Примечания*

¹ *Plessner H.* Die Einheit der Sinne. Die Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes. Bonn, 1923 (ныне: Gesammelte Schriften Bd. III).

² *Idem.* Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik der sozialen Radikalismus. Bonn, 1924. S. 10 (ныне: Gesammelte Schriften. Bd. V).

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

⁴ *Plessner H.* Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang. Heidelberg, 1918 (ныне: Gesammelte Schriften. Bd. I).

⁵ In: Österreichische Rundschau, 20 Jg. Heft 5, München; Wien; Berlin, 1924. S. 359-372. Перепечатано в: Kant-Studien. Bd. 31. Berlin, 1926. S. 536-548.

⁶ *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928 (Ges. Werke. Bd. 9).

⁷ *Scheler M.* Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich. Halle a. S., 1913 (Gesammelte Werke, Bd. 1).

⁸ *Idem.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik I. Kants, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. I. Jg. Halle, 1913 (Teil I), 2. Jg., 1916 (Teil 2) (Gesammelte Werke. Bd. 2).

⁹ *Idem.* Die Wissensformen und die Gesellschaft. Durchges. Aufl., mit Zusätzen hrsg. von Maria Scheler. Bern; München, 1960 (Gesammelte Werke. Bd. 8).

¹⁰ *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929 (4. erweit. Aufl. Frankfurt a. M., 1973).

¹¹ *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. 3.

¹² В этом вопросе для нас весьма значимо мнение такого искушенного антрополога, как Э. фон Эйкштедт, поскольку он, не принадлежа ни к одной партии в философии, в то же время в отличие от некоторых своих коллег осознает необходимость философской антропологии. Вот как он описывает сложившуюся ситуацию: «Ученик Дриша и Виндельбанда, социолог и философ Плеснер публикует в 1928 г. первую законченную систему чрезвычайно оригинальной философской биологии, в которой человек занимает центральное положение. Нефиксированная многогранность (пластичность) человека на «фоне» пространства, складывающегося из силовых линий многообразных отношений (позициональность), возносит его выше самого себя, а тем самым — дистанцирует от самого себя, и благодаря этому наделяет его бытие динамикой, уникальной для органического существа. Все это, однако, поддается осмыслению только в том случае, если факты и их толкование, то есть антропология и философия, идут рука об руку. К сожалению, это смелое начинание оказывается сразу же обесцененным появлением революционно прозвучавшего эссе более старшего и уже давно снискавшего успех на другом поприще Шелера; прославленный дармштадтский очерк его системы того же 1928 г. дает наглядный пример внутреннего разлада реализма и идеализма в пределах одной философской системы, утратившей с течением времени строгость в постановке вопросов. Ставшая задачей всей жизни Шелера борьба за бытие и долг человека и выход за пределы феноменологической традиции, заложенной его (как, впрочем, и моим) учителем Гуссерлем, в пользу прикладной, более близкой к жизни, феноменологической концепции, всякий раз возвращали его к проблеме человека. И даже в своих не всегда предсказуемых поворотах философия Шелера с редкой отчетливостью отражает личность ее творца, и прежде всего в своем колебании между идеализмом и реализмом» (*von Eickstedt E.* Anthropologie mit und ohne Anthropos Homo. Zeitschrift für die vergleichende

* Примечания 1–11, 14, 16, 17, 21, 98, 99 принадлежат немецким издателям.

Forschung am Menschen. Hrsg. I. Schwidetzky; K. Gerhardt; W.E. Mühlmann. Bd. 14, Göttingen; Berlin; Frankfurt a. M., 1963, S. 1-29, Zit. S. 11).

¹³ Löwith K. Natur und Humanität des Menschen // Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner. Hrsg. von Klaus Ziegler. Göttingen, 1957. S. 57-87, Zit. S. 75.

¹⁴ In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. N.F. Hrsg. von H. Stephan. 11. Jg. Heft 5. Tübingen, 1930, S. 365-399.

¹⁵ Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin, 1940.

¹⁶ Idem. Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Hamburg, 1961 (rde Bd. 138), S. 16 f.

¹⁷ Dewey J. Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology. New York, 1922.

¹⁸ Alsberg P. Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung. Dresden, 1922. S.485.

¹⁹ Idem. Op. cit. S. 112.

²⁰ Idem. Op. cit. S.109 ff.

²¹ Buytendijk F. J. J., Allgemeine Theorie der menschlichen Handlung und Bewegung. Als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1956 (Faksimiledruck der Ausgabe von 1956 mit einem Vorwort von A. Derwort. Berlin; Heidelberg; New York, 1972).

²² Portmann A. Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde // Wesen und Wirklichkeit. Festschrift für Helmuth Plessner. Hrsg. von Klaus Ziegler. Göttingen, 1957. S. 29-41. Zit. S. 40.

²³ Ibid., S. 39.

²⁴ Cp. Plessner H. Die Einheit der Sinne. S. 118-137 и S. 258-267.

²⁵ Misch G. Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften // Österreichische Rundschau. 20. Jg. Heft 5. München; Wien; Berlin, 1924. S. 359-372. Zit. S. 366 — Перепечатано в: Kant-Studien. Bd. 31. Berlin, 1926, S. 536-548. Zit. S.542 (цифры в скобках относятся к этому переизданию).

²⁶ Ibid. S. 367 (543).

²⁷ Misch G. Op. cit. S. 368 (544 f).

²⁸ Ibid., S. 368 f. (544 f).

²⁹ Ibid., S. 370 (546).

³⁰ Ibid., S. 371 (546 f.).

³¹ Ibid., S. 367 (543).

³² Ibid., S. 370 (546).

³³ Cp. Plessner H. Die Einheit der Sinne. S. XIII f.

³⁴ Cp. Plessner H. Die Einheit der Sinne. 5. Teil, особенно S. 268-271, S. 276-281, S. 285-288. Далее: Buytendijk F.J.J., Plessner H. Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs // Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft. Hrsg. von H. Plessner. I. Jg. Bonn, 1925-26. S. 72-126.

³⁵ В понятии абсолютного Я Фихте мы обращаем внимание на совсем иные моменты, не являющиеся в данном случае предметом нашего обсуждения.

³⁶ Cp. с этим: Buytendijk F.J.J., Plessner H. Die Deutung des mimischen Ausdrucks // Philosophischer Anzeiger. 1. Jg. Bonn, 1925-1926. S. 72-126.

³⁷ Köhler W. Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie // Jahresbericht über die gesamte Physiologie und experimentelle Pharmakologie. Hrsg. von Peter Rona/ Karl Spiro. Bd. 3 (Bericht über das Jahr 1922), I. Hälfte: Übersichtsreferate. München; Berlin, 1925. S. 512-539. Статья, кроме прочего, развивает мысли автора на проблему органического, изложенные им в книге: Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Braunschweig, 1920.

³⁸ Driesch H. "Physische Gestalten" und Organismen // Annalen der Philosophie und

philosophischen Kritik. Hrsg. von Hans Vaihinger; Raymund Schmidt. Bd. 5, Heft I. Leipzig, 1925. S. 1-11, Zit. S. 9.

³⁹ Köhler W. Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Braunschweig 1920. S. 42.

⁴⁰ Driesch H. Op. cit. S. 3.

⁴¹ Ibid. S. 4.

⁴² Köhler W. Op. cit. S. 161.

⁴³ Driesch H. Op. cit. S. 5.

⁴⁴ Ibid. S. 7.

⁴⁵ Ibid. S. 8.

⁴⁶ Meyer A. Logik der Morphologie. In Rahmen einer Logik der gesamten Biologie. Berlin, 1926.

⁴⁷ Ibid. S. 30.

⁴⁸ К вопросу о правильном понимании этого замечания в соотнесении с первой главой нашей книги: С точки зрения некоторой теории модальностей (не путать с модальлизмом!) настоящее исследование с его обоснованием модальностей живого бытия представляет определенный контраст с «Единством чувств», где эстеziологическая методология служила опыту построения теории модальностей не наделенного жизнью бытия.

⁴⁹ Ibid. S. 41.

⁵⁰ Ср. особенно: Roux W. (Hrsg.). Terminologie der Entwicklungsmechanik der Tiere und Pflanzen. Leipzig, 1912. S. 241 и Idem: Das Wesen des Lebens // Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Hrsg. von Paul Hinneberg. 3. Teil, 4. Abteilung, Bd. 1: Allgemeine Biologie. Leipzig; Berlin, 1915. S. 173-187.

⁵¹ Ср. Plessner H. Die Einheit der Sinne. S.63 ff. Понятие «представленность» получает здесь дальнейшее развитие.

⁵² Сравнение достигаемых в соответствующем созерцании *представимых* смыслов в их отличии от *отчетливых* смыслов, доступных исполняющему усмотрению, имеет место еще в «Единстве чувств». От них обоих следует отличать *выделяемые* (präzisierbare) содержания созерцания. Поскольку задачи настоящего исследования делают существенно важной противоположность между восприятием и усмотрением, следует дать иное, чем в «Единстве чувств», и более развернутое определение понятия представления, нежели «возможность воспроизведения». Так, например, арифметический закон может быть *представлен* геометрически, хотя он в этом втором способе своей данности как раз и *не является* воспроизведением первого. — Истинность данной в «Единстве чувств» классификации этим не затрагивается.

⁵³ Ср. особенно: von Kries Johannes. Über Merkmale des Lebens // Veröffentlichungen der Freiburger Wissenschaftlichen Gesellschaft. Nr. 6, Freiburg i. B., 1919, а также Buytendijk F.J.J. Anschauungskriterien des Organischen // Philosophischer Anzeiger, 3. Jg.

⁵⁴ Сравни главу IV, стр. 35 классического труда Ганса Дриша: «Der Begriff der organischen Form» // Abhandlungen zur theoretischen Biologie, Heft 3. Hrsg. von Julius Schaxel. Berlin, 1919. В ней идет речь о взаимопроникновении оппозиционных категорий вещь-свойство с оппозицией целое-часть.

⁵⁵ Ср. Driesch H. Op. cit. S. 39 ff.

⁵⁶ Концепция зияния обнаруживает в нем отношение «скрещения», которое в его высшей форме — как сущность интуиции — первым описал Йозеф Кёниг (König J. Der Begriff der Intuition. Halle, 1926).

⁵⁷ См. в связи с этим мою критику понятия энтелехии у Дриша в статье «Витализм и врачебное мышление» (Driesch H. Vitalismus und ärztliches Denken // Klinische Wochenschrift, I. Jg., Nr. 39, Berlin; München, 1922. S. 1956-1961.)

⁵⁸ Roux W. Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitslehre. Leipzig, 1881.

⁵⁹ von *Tschermak A.* Allgemeine Physiologie. Eine systematische Darstellung der Grundlagen sowie der allgemeinen Ergebnisse und Probleme der Lehre vom tierischen und pflanzlichen Leben. Bd. I: Grundlagen der allgemeinen Physiologie. Berlin, 1924. S. 3.

⁶⁰ *Driesch H.* Studien über Anpassung und Rhythmus // Biologisches Zentralblatt. Hrsg. von E. Weinland. Bd. 39. Nr. 10. Leipzig, 1919. S. 433-462.

⁶¹ Применительно к связи между субъектом и объектом в восприятии мы уже приводили в нашей работе «Единство чувств» соответствующее доказательство, основанное на эстеziологическом исследовании чувственных модальностей.

⁶² *Driesch H.* Philosophie des Organischen. Giffort-Vorlesungen, gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908, zweite, verbesserte und teilweise umgearbeitete Auflage mit 14 Figuren im Text. Leipzig, 1921. S. 39f.

⁶³ А.фон Чермак, давая обзор проблематики в своей «Общей физиологии» (Bd. 1. Berlin, 1924, особенно S. 423ff.) считает неоправданным отождествление форм реакции на внешний раздражитель у растений и животных (напр., S. 51. Там же приводится литература по психовитализму и теории тропизмов).

⁶⁴ Cp. *Andrés H.* Versuch einer charakterologischen Analyse der Lebensfunktionen der Pflanze // Abhandlungen zur theoretischen Biologie. Hrsg. von Julius Schaxel. Heft 25. Berlin, 1927. S. 3-58.

⁶⁵ *Uexkuell J.* Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2. Auf. Berlin, 1921. S. 46.

⁶⁶ Взято из: *Uexkuell J.* Op. cit. S. 45. Надписи из рисунка оригинала приведены в сокращениях.

⁶⁷ *Ibid.* S. 95.

⁶⁸ *Ibid.* S. 177 f.

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ Cp. *Plessner H.* Die Einheit der Sinne. S. 90 ff.

⁷¹ *Pikler J.* Theorie des Empfindungsqualität als Abbildes des Reizes // Schriften zur Anpassungstheorie des Empfindungsvorganges. Heft 4. Leipzig, 1922. S. 50: «Таким образом, этих основных качеств, иными словами, определенным образом оттенённых основных ощущений или основных тонов всех чувств, которые вообще обладают качествами, другими словами, оттенёнными ощущениями или тонами, существует всего четыре, и они следуют друг за другом по степени своего сродства как мягкие, жесткие, резкие, грубые. Получается следующая таблица:

сладкое	поглаживание	ароматное	голубое
кислое	шекотка	едкое	зеленое
соленое	расчесывание	прогорклое	желтое
горькое	боль	гнилостное	красное

в которой элементы горизонтального ряда обозначают нечто тождественное, присущее разным чувствам». Cp. также S. 71 (*ibidem*).

⁷² *Uexkuell J.* Umwelt und Innenwelt der Tiere. S. 171 ff.

⁷³ *Ibid.* S. 179.

⁷⁴ *Ibid.* S. 169.

⁷⁵ *Ibid.* S. 182.

⁷⁶ *Volckelt H.* Über die Vorstellungen der Tiere. Ein Beitrag zur Entwicklungspsychologie. Hrsg. von Felix Krüger. Heft 2. Leipzig; Berlin, 1914.

⁷⁷ *Ibid.* S. 84f.

⁷⁸ *Ibid.* S. 87 f.

⁷⁹ *Ibid.* S. 89 f.

⁸⁰ *Köhler W.* Intelligenzprüfungen an Anthropoiden. I (Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa 3.) // Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften (phys.-math. Klasse). Jg. 1917. Nr 1. Berlin, 1917.

⁸¹ *Driesch H.* Philosophie des Organischen. Leipzig, 1921. S. 332.

⁸² *Ibid.* S. 337.

⁸³ *Ibid.* S. 350.

⁸⁴ *Seidel A.* Bewusstsein als Verhängnis. Aus dem Nachlass hrsg. von Hans Prinzhorn. Bonn, 1927.

⁸⁵ Это синтетическое доказательство опосредованного характера субъект-объектного отношения, присутствующего в постигающем знании или познавательном процессе, наверное, можно считать подтверждением его аналитического доказательства, приведенного Николаем Гартманом в его «Метафизике познания» (*Hartmann N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin; Leipzig, 1921). Попытка оспорить его концепцию образа с помощью феноменологических аргументов, предпринятая Линке (*Linke P.F.* Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandssphärenomenologie in kritischem Anschluss an Nikolai Hartmanns Lehre vom Satz des Bewusstseins // *Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft.* Hrsg. von H. Plessner. I. Jg. Bonn, 1925-26. S. 299-358), при всей ее проницательности своей цели не достигает. Не помогает и апелляция к интенциональной структуре и ее очевидности, поскольку она затрагивает только одну сторону процесса познания.

⁸⁶ *Plessner H.* Die Einheit der Sinne. V, 2. S. 276 ff.

⁸⁷ Социально-философским следствием такого принижения телесного мира является враждебный обществу, но тяготеющей к сообществу радикализм. См. в этом отношении мою книгу: *Grenzen der Gemeinschaft.* Bonn, 1924.

⁸⁸ Ср.: *Plessner H.* Die Einheit der Sinne. III, 2. S. 137 ff. и S. 146-160. Что наша теория типов истолкования не является доктринально скованной, следует из сравнения ее со следующей работой: *Freyer H.* Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie. Leipzig; Berlin 1923 и статьей Юлиуса Штенцеля: *Stenzel J.* Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmelodie // *Jahrbuch für Philologie.* Hrsg. von Viktor Klemperer; Eugen Lerch. Bd. I. München, 1925. S. 160-201.

⁸⁹ Ср. в связи с этим особенно четвертую главу, а именно с. 57 и далее [так в оригинале. Видимо, речь идет о книге: *Plessner H.* Grenzen der Gemeinschaft. Bonn, 1924. См. прим. 2, с.309 наст.изд. — Ред.]. Оценка вышедшей в 1924 г. работы оказалась подверженной странным колебаниям, и не только из-за ее подзаголовка и внешней формы. И сегодня еще не всегда отчетливо могут проследить ту тонкую грань, которая отделяет социологию от социальной философии. Вместе с разработкой круга проблем философской антропологии несомненно обострится и ощущение чисто теоретического характера той критики социального радикализма, которая ставит своей задачей выявление «публичности» как модуса реализации человека.

⁹⁰ Ср.: *Buytendijk F.J.J., Christian P.* Kybernetik und Gestaltkreis als Erklärungsprinzipien des Verhaltens // *Der Nervenarzt. Monatsschrift für alle Gebiete nervenärztlicher Tätigkeit mit besonderer Berücksichtigung der psychosomatischen Beziehungen.* Hrsg. von Baeyer W., Bay E., Zutt J. 34. Jg., Heft 3. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1963. S. 97-104.

⁹¹ *Oparin A.I.* Introductory Address // *The Origin of Life on the Earth.* S. 1 f.

⁹² *Ibid.* S. 2.

⁹³ *Oparin A.I.* Foreword, Op. cit. S. XI.

⁹⁴ *Schramm G.* Die Bedeutung der Virusforschung für die Erkenntnis biologischer Vermehrungsvorgänge // *The Origin of Life on the Earth.* S. 307-312, Zit. S. 311.

⁹⁵ *Stanley W.M.* On the Nature of Viruses, Genes and Life // *The Origin of Life on the Earth.* S. 313-321, Zit. S. 315.

⁹⁶ *Ibid.* S. 317.

⁹⁷ *Ibid.* S. 316.

⁹⁸ *Haldane J.B.S.* цит. по: P. Mitchell, Op. cit. S. 437.

⁹⁹ *Ibid.* S. 440.

¹⁰⁰ *Mitchell P.* The Origin of Life and the Formation and Organising Functions of Natural Membranes // The Origin of Life on the Earth. S. 437-443. Zit. S. 440.

¹⁰¹ *Oparin A.I.* Biochemical Processes in the Simplest Structures // The Origin of Life on the Earth. S. 428-436, Zit. S. 428.

Перевод с немецкого выполнен по изданию: *Plessner H.* Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Aufl. Berlin; New York, 1975. 456 S.

Книга переводится на русский язык впервые.

А.Г. Гаджикурбанов

**Философская антропология
Хельмута Плеснера**

Духовное становление Плеснера приходится не только на эпоху между двумя мировыми войнами, пророчески охарактеризованную современниками как состояние «между временами» («Zwischen den Zeiten»), но и захватывает военные годы. Плеснер родился в 1892 году в Висбадене в семье врача. С 1910 по 1914 г. он изучал медицину, зоологию и философию в университетах Фрайбурга, Гейдельберга, Берлина. В 1914 году едет в Гёттинген к Гуссерлю, привлеченный славой создателя нового феноменологического учения. Одна из проблем, которая занимала в то время Плеснера, — это сравнение идеи Я у Фихте с трансцендентальным Я гуссерлевской феноменологии. Во время войны исполняет гражданскую службу. В 1916 г. в Эрлангене под руководством ученика Виндельбанда Пауля Хензеля он защищает докторскую диссертацию на тему «Кризис трансцендентальной истины в идее начала» («Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang»). С 1920 по 1933 г. Плеснер преподает философию в университете Кёльна. В 1931 г. он получает премию им. Авенариуса Саксонской Академии наук. В 1933 Хельмут Плеснер как лицо «неарийского происхождения» был «любезно уведомлен» об отстранении от занимаемой должности (ему было отказано в заявке на чтение курса в следующем семестре). Плеснер бежит через Стамбул в Гронинген, где его принимает Бюйтендик в Институте физиологии. В эти же годы он получает звание профессора социологии. После оккупации Голландии Плеснер, прекращая свою научную деятельность, вынужден скрываться в Утрехте и Амстердаме. С 1946 по 1952 гг. он — ординарный профессор университета в Гронингене. В 1952 г. Плеснер получает приглашение в Гёттингенский университет на кафедру социологии. В 1962–63 гг. исполняет должность профессора в «New School for Social Research» в Нью-Йорке. С 1963 г. живет в Эрленбахе под Цюрихом, читает лекции в университете Цюриха. Хельмут Плеснер завершил свой жизненный путь в Гёттингене в 1985 г. Почетный доктор философии университета Цюриха, почетный доктор социальных наук университета Гронингена, почетный доктор философии философского факультета Фрайбургского университета. И это только внешняя канва биографии выдающегося немецкого ученого.

Жизнь его определялась, конечно, не только драматическими внешними обстоятельствами, кстати, достаточно типичными для людей его происхож-

дения, его круга и его поколения, оказавшимися на гребне исторического разлома, поразившего Европу и потрясшего Германию, или же, что хуже, погребенными под обломками старого порядка. Плеснер, скрываясь за пределами Германии от ареста и возможного концлагеря, продолжал свою научную деятельность в эмиграции и даже публиковался (в Швейцарии и Голландии). Обширный материал о жизни и творчестве Плеснера дает книга Штефана Петровица (*Pietrowicz S. Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-antropologischen Denkens. Verlag Karl Alber. Freiburg. München. 1992*), на которую мы во многом опираемся. Собрание сочинений Хельмута Плеснера составляет 10 томов, на которые и будут делаться ссылки, за исключением книги «Ступени органического и человек», входящей в 4 том этого издания: *Plessner H., Gesammelte Schriften (GS). Hrsg. von Günter Dux, Odo Maranard u. Elisabeth Stroeker. 10 Bde. Frankfurt a. M., 1980–1985*).

Трудно решить, была ли судьба Плеснера счастливой или несчастной. Ему повезло с учителями, коллегами на научном поприще и современниками, чье творчество питало духовную атмосферу Германии в 20-е годы: побежденная в войне страна взяла интеллектуальный реванш в этот трагический «серебряный век» своей духовной истории, особенно плодотворный для философии. (Если бы все ограничилось только таким реваншем!). Достаточно назвать несколько наиболее значимых для Плеснера фигур в этом созвездии талантов и гениев самых разных сфер духа; данный список, в свою очередь, дает определенное представление о круге интересов и напряженности интеллектуальных поисков самого Плеснера, чье наследие отмечено традиционными чертами немецкого научного гения — сочетанием широты охвата проблемы с глубиной проникновения в суть вещей, или, по крайней мере, стремлением к этому; смелостью в решении поставленных вопросов, не останавливающейся перед парадоксами и противоречиями, а включающей их в представление объекта; и при всем этом универсализме — систематическим взглядом на целое и строгой методологией анализа. Также наряду с «модернистским» представлением образа человека читатель может ощутить в книге Плеснера и веяние подлинно спекулятивного духа.

Из современников наибольшим авторитетом в философии для него обладал Гуссерль, у которого Плеснер учился в Гёттингене, оставив ради этого свои естественнонаучные изыскания в биологии и медицине. Феноменологический метод Гуссерля, наряду с критическим кантовским подходом, составил методологическую основу построения главного труда Плеснера «Ступени органического и человек», позволяя, ему, правда, не всегда последовательно разрешать апории естественнонаучного мышления (в частности, известная проблема «первичных» и «вторичных» качеств преодолевается Плеснером паллиативным способом: сами чувственные качества остаются цельными феноменами, не редуцируемыми к каким-либо физико-химическим началам, в то же время последние являют собой объективный коррелят ощущения).

Феноменология привлекала Плеснера своим методом внеопытного постижения бытия, дескриптивным подходом, избегающим аналитических процедур, которые, по убеждению Плеснера, не постигают сути живого как неделимой цельности. Он противник физико-химического редукционизма. Важно также и то, что в свойственном феноменологии первичном, «допроблематичном» переживании смысла Плеснер видел способ преодоления де-

картовой альтернативы субъекта и объекта. Действительно, предписываемая феноменологией когнитивная установка, предельно субъективирующая содержания сознания и в то же время делающая сознание предметно связанным (оно всегда есть «сознание о чем-то»), дает основания для подобной интерпретации, как впрочем и для противоположной ей — как известно, наследник декартовской традиции Сартр, стоя на позициях феноменологии, реализовал в трактате «Бытие и ничто» совсем иную, бескомпромиссную, предельно дуалистическую версию интенционального отношения в-себе и для-себя. Опора на феноменологические дескрипции сочеталась у Плеснера с критическим отталкиванием от феноменологии в целом, поскольку приоритетной для него все же во многом оставалась кантовская позиция как более строгая.

Фундаментальное понятие философской антропологии Плеснера «жизнь» и вырастающее из него принципиальное понимание человека как органически природного существа восходит к Дильтею через интерпретацию Миша, подчеркивавшего именно этот, натуралистический, момент дильтеевской концепции, оказавшийся чрезвычайно созвучным Плеснеру — биологу и естествоиспытателю. Правда, как мы знаем, идея жизни и метод Дильтея получили свое развернутое выражение также и в антропологической концепции Хайдеггера — мыслителя, далекого от натурализма и органицизма в понимании человека, на что критически указывает сам Плеснер. В своей аналитике человеческого бытия Хайдеггер развил другую важную составляющую философии жизни — герменевтический принцип понимания («жизнь понимает жизнь»). Естественно, что подход к «пониманию» у Плеснера и у Хайдеггера совершенно разный: если для Плеснера понимание опирается на биологически (органически) понятую жизнь, являясь выражением витальных потенций, вырастающих из органических и даже неорганических структур и завершающихся в позиционной установке эксцентрически ориентированного человеческого субъекта, то хайдеггеровское «понимание» задается исключительно в онтически-онтологических понятиях без малейшей примеси натурализма в биологическом смысле, то есть производится сознательная метафизическая дистилляция исходных реалий человеческого бытия. Человек «повисает» в безпорности экзистенции, которую в свою очередь фундирует «без-дна» бытия (в смысле отсутствия предметной, натуралистически выраженной основы — об этом Хайдеггер подробно говорит в трактате «Положение об основании»). Как убедится читатель, Плеснер в «Предисловии» ко второму изданию «Ступеней...» довольно критически отзывается об экзистенциалистском проекте человеческого бытия, видя в нем некоторое искусственное построение, лишаящее человека его витальных оснований, отрывающее существование человека от его природных корней. Тем не менее, такого же рода безпорность, эксцентрическая положенность в «ничто», «неуместность» и «ничтожествование» становятся фундаментальными определениями человеческого бытия и понимания человека также и у самого Плеснера. Здесь мы сталкиваемся с одним из внутренних, осознаваемых автором «Ступеней...», противоречий в построении картины человеческого: парадокс человека, вырастающего из природы и преодолевающего свою основу («жизнь» и природа перестают быть для него опорой), принимается Плеснером как конструктивный принцип, способ «устроения» человека, представляющего нам по сути в этом своем «эксцентричном» (потому что «эк-

сцентрическом») образе. Таким образом, эти две столь различные в своих исходных посылах антропологические доктрины дают «на выходе» почти тождественные результаты и говорят о человеке схожим языком.

Единственно, в чем здесь можно было бы упрекнуть методолога Плеснера, так это в том, что процесс и результат, система и метод у него не совпадают: понимание жизнью самой себя у него отрицает жизнь (впрочем, это вывод, к которому пришел еще Ницше). Вся природная основа человека, все стихии, из которых Плеснер, следуя заветам Гёте, пытается выстроить человека, полностью испаряются в факте человеческой эксцентричности. Возможно, что более последовательным, соразмерным тем выводам, к которым приходит Плеснер, было бы все-таки исходно ненатуралистическое понимание человека (интересно, что для ап. Павла и Августина «естественное» понимание человеческого бытия, вне его трансцендентных божественных опор, также приводит к идее ничтожества человека). Как известно, такого рода разорванность человеческого представил в своем антропологическом очерке «Положение человека в космосе» и Шелер — один из авторитетнейших для Плеснера мыслителей (Плеснер работал приват-доцентом на кафедре Шелера в Кельнском университете), хотя, в отличие от Шелера, Плеснер исходно не противопоставляет дух жизни, а пытается представить его закономерным следствием самого жизненного процесса.

Много общего у Плеснера с Хайдеггером и в понимании характера фундаментальных структур человека и бытия (природы): экзистенциалы Хайдеггера играют, фактически, такую же роль в контексте отношения человека к миру (в «заброшенности» *Dasein* в мир), как и витальные, экзистенциальные «категории», «органические модальности» Плеснера: и те и другие имеют исходно неэмпирический, априорный смысл и кроме того оказываются нейтральными к субъект-объектному различению и конституируют само это различение. Обоих немецких мыслителей объединяет и неприятие декартовского разделения «вещи мыслящей» и «вещи протяженной», так называемого «картезианского принципа альтернативы» у Плеснера. Возможно, здесь на концепцию Плеснера повлияли учение Гельмгольца об «органических модальностях, или идея Шелера о «психофизически нейтральном», представленная им в его основном этическом произведении «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (хотя нельзя исключать и значение идей Маха). Термин «витальные категории» также использует Шелер.

Антропологическая доктрина Плеснера представляет собой продукт сложного взаимодействия, притяжения и отталкивания, различных влиятельных в начале века в Германии концепций. Важную роль играла полемика Плеснера с неокантианством баденской школы — эту еще живую традицию Плеснер усваивал непосредственно от Виндельбанда во время учебы в Гейдельберге. Однако при ее восприятии Плеснер, несомненно, уже находился под влиянием принципов историцизма и философии жизни — последняя стала для него определяющей доктриной. Применение двойной методологии подхода к реальности (генерализирующего и индивидуализирующего методов) разрывает целостность бытия, поскольку различение «наук о природе» и «наук о культуре» разводит человека как существо природное и как духовное на две сферы бытия, в то время как он принадлежит им обоим вместе. Кроме того, конструированный Риккертом космос вне-временного трансцендентального субъекта и «вечно значимых ценностей»

не дает возможности постичь реального человека в его изменчивой истории (Macht und menschliche Natur*. GS V. S. 170).

Другая опасность для науки о человеке — это альтернатива эмпиризма и априоризма. Эмпиризм (натурализм) представлен в доктринах Конта, Маркса, Дарвина. Он выражает натуралистически-прагматическую установку с ее специфически сциентистским подходом, распространяющимся и на историческую науку. Этот метод выделяет в истории закономерности, соразмерные причинно-механистическому мышлению. Для его характеристики Плеснер находит выразительные и точные слова: «Манчестер побеждает... В своей основе... все учение о развитии и прогрессе представляет собой некоторую романтизацию индустрии» («Die Untergangsvision und Europa») — конечно, речь идет не о победе известного нынче футбольного клуба, а о «манчестеризме» как символе буржуазного прогрессизма, агрессивного индустриального духа «мастерской мира» — Англии; понятие, с которым согласился бы и Маркс). В этом смысле Плеснер не принимает и дарвиновскую теорию естественного отбора, поскольку она подчиняет человека законам среды, делая субъекта функцией изменчивых, внешних ему обстоятельств. В «Ступенях...», критически отвергая дарвинизм как крайность, Плеснер разрабатывает теорию изначальной взаимной координации, первичного «созвучия» животного и среды, и делает это, опираясь на принцип их сферического единства, представленный в доктрине известного биолога Икскуля. Этот принцип позволяет, как считает Плеснер, преодолеть дуализм субъекта и объекта, животного организма и внешнего мира, эмпиризма и априоризма. Здесь постоянно воспроизводится ключевая для антропологии Плеснера проблема сохранения *одного* фундаментального аспекта в рассмотрении человека — то, чего не могли достичь критикуемые им доктрины. То же относится и к априоризму Спенсера, для которого формы познания и действия априорны для индивидуума, но апостериорны для рода в целом, то есть в конечном счете, они также носят эмпирический характер и навязываются человеку как субъекту. Как увидит читатель «Ступеней...», Плеснер находит в рассуждениях Спенсера и ошибку «предвосхищения основания», то есть категориальные формы, которыми руководствуется человек, оказываются уже заложенными в самой природе вещей. Бергсоновскую философию жизни Плеснер не принимает, считая, что она, противопоставляя интеллект жизни, разрывает их единство и обесценивает интеллект. Бергсону не удастся соединить в человеке аспекты духа и телесности воедино.

И только у Дильтея находит Плеснер последовательное учение, связывающее в единство начала органические и неорганические, факты телесного и духовного бытия, априорное, идеальное, духовное и эмпирическое, материальное. В своей «критике исторического разума» Дильтей настаивает на том, что сам субъект, постигающий историю, должен быть понят как одновременно историческая и физическая величина. На какой же основе возможно достижение такого всеобъемлющего представления, какое понятие может обеспечить подобный уровень универсальности и дифференцированности? Это понятие *жизни*. Оно имеет определяющее значение для наук о духе — в них мы встречаемся не просто с феноменами, а с выражениями духа, ценностями, целями и переживаниями и мы *понимаем* их, то есть здесь между

* «Власть и человеческая природа».

субъектом и объектом существует «жизненное отношение», лежащее в основании всех возможных отношений. Понимание как переживание предшествует декартовскому дуализму субъекта и объекта, они оба принадлежат одной и той же сфере жизни. Для Плеснера превосходство Дильтея над Бергсоном заключается в том, что у первого науки о духе основаны на объективном понятийном познании их предмета (три его составляющих — переживание, выражение и понимание). Дильтей, идя по стопам Гёте, пытался преодолеть разрыв наук о природе и наук о духе, или, как мы уже отмечали, генетически построить человека из материала природы. Это же стремление, но идущее из иной области — из биологии — Плеснер обнаруживает у Дриша, с которым он работал на одной кафедре в Гейдельберге в 1911 г. Плеснера привлекает в Дрише сочетание профессионального биологического подхода к живому с широким философским интересом, что не помешало ему критически оценить саму идею витализма у Дриша.

Среди современников Плеснера, не названных нами, — также философы Коген, Ласк, Ясперс, Н.Гартман, Миш, историк Трёльч, биологи Ру, Хербст, генетик Де Фриз, этологи Кёлер, Бюйтендик.

Но наряду с жизненными драмами Плеснер пережил и больше затрагивающую его как ученого драму своего творческого наследия (он сам говорит об этом в «Предисловии» ко второму изданию «Ступеней...»). С самого своего появления на свет его главная книга оказалась в тени или более авторитетных (Шелер), или более крупных фигур (Хайдеггер) на философском горизонте Германии 20-х годов (эти годы были избыточно плодотворными для немецкой философии). Не способствовала пробуждению интереса к книге Плеснера и появившаяся позже фундаментальная работа другого крупнейшего представителя немецкой философской антропологии А. Гелена («Человек. Его природа и место в мире». 1940). Далее вступили в действие иные обстоятельства — важнейшее политологическое исследование Плеснера «Власть и человеческая природа» вышло в трагическом 1933 году, а работа «Смех и плач» печаталась в эмиграции. Еще один важный труд по социологии был напечатан в Швейцарии в 1935 г., но в Германию не попал.

Ранние произведения

Первое философское исследование Плеснера — «Научная идея» (1911) представляет собой ученическую работу. Она интересна тем, что раскрывает лабораторию мысли Плеснера в период ее формирования и позволяет ощутить размах его теоретических интересов (гейдельбергский период своей жизни сам Плеснер описывает так: «День напролет я сидел над диссертацией по зоологии... По ночам писал философскую книгу...». «Selbstdarstellung». GS. X. S.306); Плеснер пытается решить вопрос о смысле научности вообще. Ссылаясь на опыт Канта, Фихте, Кронера, Плеснер видит в ней проявление внутреннего принуждения к растущей логификации мира с лежащим в ее основе законом единства. За всем многообразием явлений выступает последнее всеобъемлющее единство, универсальный порядок. В нем соединяются «мир законов и мир ценностей, царство должного и царство обязанностей» (Виндельбанд). К этой достаточно традиционной для немецкой философии концепции наукоучения присоединяется и идея Дриша: мыслить —

значит упорядочивать. Здесь формулируется важный для всего дальнейшего творчества Плеснера принцип «предваряющего знания» (Vorwissen) о порядке: «Мыслить означает ни больше, ни меньше, как настойчиво упорядочивать на основе предваряющего знания о порядке». Сам опыт определяется как «упорядочение пережитого». Однако для Дриша момент переживания задачи «порядка», то есть знания задачи упорядочивания и одновременного желания решить эту задачу, есть собственно «enigma philosophicum» (философская задача); в чем заключается это предваряющее знание и предваряющее желание порядка, остается неизвестным. Плеснер же идет дальше и ищет это последнее основание единства научной практики в «деятельном априори (Tat-apriori) разума» как творящей и руководящей идее наук («деятельное априори» — термин Эренберга, выдающий влияние Фихте (Tath-Handlung); спецкурс Эренберга о Фихте Плеснер слушал в Гейдельберге).

Все восходит ко «всеобщему в мышлении», составляющему сущность науки — здесь Плеснер уже опирается на «Логические исследования» Гуссерля, где всеобщее или абстрактное не сводимо к актам психологического или логического порядка, а есть «идеация», «всеобщее созерцание». Для Плеснера «внутренняя абстракция или идеация» единственно и создает всеобщее, но сама идеация не осознается, — осознается (переживается) лишь идеат (зримое, идеальный предмет). Все идеаты выстраиваются в иерархию, для которой постулируется самый высший как последняя цель наук. Поскольку в нем становятся явными и бытие, и события, он оказывается принципом того, что «все совокупные мировые события должны представляться нам как некоторый логический процесс» и что «мы уже будем иметь дело не с причинами и следствиями, но с основаниями и выводами». Конечно, в своих выводах Плеснер просто утрирует и даже принципиально искажает идеи феноменологии в пользу традиционного панлогизма в духе Спинозы, Лейбница, Фихте и Гегеля, что выглядит достаточно архаично для его времени (позже он решительно отказался от этого). Тем же путем он приходит и к идее Бога как первичного побудителя уже названной задачи единства в деятельности ученого.

Следующая, значительно более самостоятельная работа Плеснера, — «Кризис трансцендентальной истины в идее начала» (1916) — развивает идею исходного единства, «деятельного априори», и выражает критическое отношение к феноменологической доктрине. При этом некоторые стрелы его критики, несомненно, попадают в цель. Как соединить самостоятельный объект, вещь-саму-по-себе с субъектом? Единство этих двух моментов — субъективного и объективного — должно быть первичным. Какой же принцип может быть положен в основание единства формы и содержания, мышления и бытия (для феноменологии речь идет о первичной связи переживающего сознания и переживаемого предмета)? Плеснер не находит в феноменологической концепции Гуссерля ответа на этот принципиальный вопрос. Он упрекает ее в позитивистской констатации факта существования субъекта и объекта, полагания исходной интенциональной пары Я и коррелятивного ему предмета, аналитически разводящего их, но не выводящего их подлинного синтеза, то есть той первичной реальности, из которой они оба могут быть выведены. Действительно, основатель феноменологии не отрицал «позитивистских» моментов в своем учении — в «Идеях

чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль утверждал, что если под позитивизмом понимать «абсолютно лишенное предпосылок основание всех наук на «позитивном», то есть первично постигаемом», то его можно назвать истинным позитивистом. В самом деле, всякая доктрина должна начинать с некоторой исходной данности, далее которой она двигаться не может (или не ставит это своей задачей): невозможно беспредельно искать «основания возможности» той уже «некритически», то есть позитивно принимаемой реальности, первичная фактичность которой должна лежать в основе научной системы.

Стремление к предельно «гиперкритической» позиции (обоснования возможности, выводимой из более глубоко лежащего основания) ведет к регрессу оснований. Феноменология до определенной степени использует критическую методологию, восходя путем процедур редукции к «беспредпосылочным» основаниям внутреннего опыта. Ее первичное созерцание, или абсолютно первичная реальность, уже не требующая более глубокого обоснования, — это как раз та коррелятивная пара *cogitans-cogitatum* (мыслящее-мыслимое), дальше которой редукция уже пойти не может. Фактичность этой данности уже не требует основания. Плеснер же требует перехода к генетическому методу выведения всех реальностей сознания из «самого» первичного, лежащего в основании любого когнитивного отношения как уже вторичного, — методу, близкому традиции немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг, Гегель)

Строго говоря, сам Гуссерль не был чужд попыткам выйти за пределы когнитивных корреляций — или в понятии трансцендентального субъекта как источника всех смыслополаганий (имманентная трансценденция), или в своей более поздней идее «жизненного мира», фундирующего все тематизируемые реальности сознания. Плеснер говорит об этом первичном не как о наличном бытии (*Dasein*), а как о свободном действии (*freie Handlung* Фихте, *freies Handeln* Шеллинга; из более отдаленных аналогов — это чистая, внебытийная энергия Единого у Платона). Он определяет это начало как «принцип конструктивного синтеза», «акт первоначальной спонтанности в смысле трансцендентальной свободы» субъекта. Беспредпосылочность свободы предполагает «изначально немотивированное» (*anlasslose*) конструктивное действие. Близкую к этому идею высказывал Коген в работе «Логика чистого познания», где поздняя неокантианская традиция смыкается с объективным идеализмом Гегеля («неограниченная творческая самостоятельность чистого мышления», полагающая сразу и форму, и содержание мысли).

Тогда, если абсолютная автономия разума, его ничем не обусловленная свобода оказывается предпосылкой и высшим принципом построения системы, система утрачивает свою претензии на безусловность и исключительность, поскольку в свободе заключена возможность решиться также и в пользу иной конструкции («*Krisis...*» GS. S.292), то есть она становится случайной.

Перед нами антиномия необходимости и случайности, исключительности и возможности быть сконструированным по-иному. Но Плеснер соединяет оба эти начала, правда, достаточно традиционным образом: первый же шаг конструирования из свободы полагает дисциплину закона, «отливается» в определенную форму действия. Это — «лишенная основания определенность

к законосообразному действию», разум, сам устанавливающий для себя законы. Несомненно, здесь воспроизводится кантовская схематика практического разума, хотя мы знаем, что идея свободного творения по законам разума является фундаментальной и в теологии (вспомним «первый» и «второй» шаг Бога у Декарта). В одной из своих статей Плеснер замечает, что кантовская «Критика чистого разума» является важнейшей предшественницей философской антропологии: она все относит к человеку. Кроме того, в кантовском ограничении знания пределами возможного опыта он видит обеспечение автономии человека и его достоинства против опредмечивания человека в теоретических построениях. Наука имеет дело только с явлениями, не проникая в человеческую сущность — в свободу и волю (Ueber einige Motive der philosophischen Anthropologie. GS. VIII. S. 131).

Проблема смысла в искусстве

К 1923 году, к кёльнскому периоду жизни Плеснера относится работа «Единство чувств» (основные идеи ее повторены в «Антропологии чувств» (1970)). Это одна из важнейших работ ученого, в которой представлена оригинальная концепция соразмерности телесных начал определенным чувственным структурам в различных жанрах искусства. Плеснер анализирует смысловое содержание акустических и визуальных данных, определяя их смысл как соответствующее им телесное состояние (Haltung). Он обращается к актуальной в его время практике авангардистских направлений в искусстве, прежде всего в живописи — в кубизме, футуризме, экспрессионизме. Как считает Плеснер, в художественном творчестве их адептов и в их программных манифестах проявилась та черта, которую можно охарактеризовать как музыкализацию живописи — аналогию между оптическими и акустическими элементарными данными. Она предполагает возможность передачи определенного смысла исключительно живописными средствами чистого цвета и цветовых сочетаний («абсолютная живопись»). Для Плеснера же очевидно, что хотя чисто зрительный материал без включения в него в предметные (образные, фигуративные) построения некоторым образом и воздействует на душу, но сам по себе никаким смыслом обладать не может. Эти построения должны что-то представлять или обозначать; он был противником экспрессионизма также и в кино.

Сами по себе несут в себе смысл лишь акустические восприятия, музыка. Только она, благодаря чистой последовательности тонов создает в поле слухового восприятия образы (Gestalte), которые уже одним тем, что они суть, обнаруживают для духа смысл, не представляя что-то и не обозначая. Различие в смыслоположении музыки и живописи коренится в специфике отношения слуха и зрения к телесным началам и состояниям, поскольку между дифференциациями нашей чувственности, модусами слуха и зрения и различными состояниями тела (плоти) существуют совершенно однозначные отношения. Акустический материал производит такое воздействие на состояние и движение тела, так что можно говорить о смысловой адекватности, «созвучии» их. Это особенно заметно в танце, в дирижировании. В конечном счете, согласие музыки и телесного состояния основано на объемной полноте акустической материи, на подобии феноменальной широты производимого звучания телесной конституции человека. Ведь и сам человек может про-

изводить звуки в разных участках своего тела, на разных уровнях создавая своим голосом звучания разнообразной шкалы — горловой, грудной, брюшной (утробный) звук, — так что каждый тон оказывается соотношенным с тем или иным уровнем человеческого тела и образует в единстве с ним объемный гештальтный элемент. Именно эта объемность (*Voluminosität*) и есть основа названного соответствия: объемность звука «совпадает» с объемностью нашей плоти и — бытия в плоти. Тело резонирует на звуки. Этим объясняется и пропизицающее влияние музыки на моторику тела.

Оптический материал носит совсем иной характер. Невозможность «абсолютной живописи», «визуальной музыки», заключается в том, что живопись не может так же чисто ритмически построить в последовательности краски и линии, как это делает музыка со звуками. Краски в их качественном отношении друг к другу не образуют собственно смысловых образований, подобных музыкальным аккордам как комплексным смысловым целым. Даже если в картине тона и гармонируют друг с другом, то сами по себе они представляют простые данности, в то время как в музыке они являются самостоятельными величинами со своим качеством, составляющие одно смысловое целое. Если визуальные элементы не будут сводиться воедино объединяющим созерцанием в предметное единство как его свойства, живописная картина будет бессмысленной. Между оптической материей и телесным состоянием нет соответствия.

Не вдаваясь в детальный анализ этой концепции Плеснера, заметим, что уже на уровне феноменологического восприятия такое соответствие можно обнаружить: тело способно выражать цветовые качества — ведь мы используем выражения «покраснеть от гнева», «почернеть от злобы», «побледнеть от страха» и «позеленеть от зависти» не просто как метафоры: в них выражается тот самый резонанс чувственного качества и телесного состояния, о котором как о гештальтном целом говорит Плеснер. В этом случае и тело оказывается осмысленно оцвеченным, и цвет сам по себе — осмысленным (если вслед за Плеснером понимать под смыслом материи чувственного восприятия однозначно соответствующее ему состояние тела). Опираясь на соматическую доктрину смысла, Плеснер, несомненно, далеко отходит от феноменологического понимания смысла, иначе он должен был бы увидеть в любом цвете свойственный ему в идеирующем созерцании смысл (в желтом — «желтизны», в красном — «красноты» и т.д.), совершенно не зависимый от телесных состояний, а имеющий идеальный характер. Несомненно, и у чистых цветов есть свой «смысл» — о нем знали и живописцы былых времен (учитывая медитативную, то есть также и физиологически значимую, функцию икон, особенное, сакральное значение чистого цвета подчеркивали и буддийские, и христианские иконописцы) и мастера авангарда в живописи и в поэзии (Ван Гог, Сера, Кандинский, Рембо, Малларме, Хлебников, Набоков).

Тем не менее, у зрения есть свое преимущество перед слухом — это его «направленность» как функция луча зрения. Оптическое поле однозначно определено. Для обнаружения смысла содержание поля зрения должно быть вещно организовано, чтобы дать лучу зрения возможность за него «зацепиться», а это позволяет ему сделать не свободно парящий цветовой элемент, а только структурированный, фигуративный феномен вещи. Зрение по-своему действительно, активно — луч зрения «схватывает» предмет, как рука, и завоевывает этим для организма оперативное пространство (*Einheit der Sinne*).

GS. III. S. 263). Здесь обнаруживается опосредованная согласованность зрительной функции с реальным действием.

Эстеziология духа

В «Единстве чувств» Плеснер разрабатывает также и свою эстеziологию духа, теорию «чувственных модальностей» или, как он ее называет, «критику чувств». Эстеziология основана на представлении о «тотальной соотнесенности чувственных качеств с единством человеческой личности» и «стремится установить априорный характер материальных модусов природной среды» (Die Einheit der Sinne. S. 298). Здесь Плеснер вновь возвращается к своей гиперкритической позиции, ставя вопрос о характере человеческих органов чувств вообще: почему у человека именно такие органы чувств, какими он обладает, почему мир является нам в определенных чувственных качествах? Назначение человеческих чувств — сообщать психофизическому индивидууму о телесных состояниях и о событиях в природе. Плеснер поднимает извечную проблему психофизического взаимодействия: «Как удается сознанию как носителю духа воспринимать посредством телесных возбуждений совершенно чуждый ему мир внешних тел?». Плеснер вновь прибегает к кантовской трансцендентальной схематике: подобно тому, как для Канта трансцендентальная схема представляет собой нечто посредующее между рассудком и чувственностью, формами чувственного созерцания и категориями, так и для Плеснера в чувственных модальностях самих по себе обнаруживаются связь сознания и предметности, смыслополагания и материи, духа и тела.

Важно то, что в чувственных модальностях схематика, общая для внешнего (тела) и внутреннего (духа) преодолевает фундаментальный декартовский принцип альтернативы (эта мысль отразилась в «Ступенях...» в идее изначальной коррелятивности среды и живого организма). Глазу соответствуют оптические модальности, уху — акустические, обонянию, вкусу и осязанию — модальности состояния. Речь идет об априорных или сущностных основаниях соответствия определенных форм созерцания (зрительных и слуховых восприятий) совершенно определенным видам смыслополагания и смыслопонимания, то есть геометрическим и музыкальным смысловым содержаниям. Вопрос можно поставить и по-другому: на чем основано сущностно необходимое соответствие материальных модусов оптической материи (представляемые гештальты, образы) или акустической материи (звук, тон) глазу или уху, а вместе с тем — их смысловое толкование для человека в геометрии или музыке? Вопрос переносится в культурно-философскую сферу и Плеснер обращается к дильтеевскому «пониманию» в толкующем (репрезентативном) сознании в сфере наук о духе. В понимании чувственно данное не просто воспринимается — оно пребывает как нечто сущее в момент его понимания.

Как замечает Петровиц (Op. cit. S. 204), Плеснер решает в данном случае двойную задачу одновременного обоснования и анализа как понимающего сознания, так и выразительных форм культуры, что соответствует тому смыслу, который Плеснер вкладывает в понятие чувственных модальностей — посредников между понимающим сознанием и его предметными коррелятами в культуре. Соответственно, разным формам сознания соответствуют и оп-

ределенные выразительные формы культуры: схематически-постигающему смысловому пониманию (телесные явления, доступные отображению) соответствует конструктивно-композитивная функция науки с ее представляемым содержанием; синтагматически-означающему смысловому пониманию (ориентированному на неизобразительные, но сообщаемые душевные реальности) соответствует сочленяющая функция языка и письма с их уточняемым содержанием; тематически-толкующему смысловому пониманию (не связанному ни с однозначно представляемым, ни с сообщаемым смысловым содержанием) соответствует творящая посредством пропорций функция искусства с его отчетливо выраженными содержаниями. Первое соответствует математике, второе — языку и письму, третье — музыке. Этим формам приводятся в соответствие различные состояния тела (как мы знаем, для Плеснера они выражают смыслы): статические и динамические конституции плоти выражают *тематическое* смыслополагание (внешний облик — *habitus* — плач и смех, гнев); знаки (искусственные словесные и графические знаки, конвенционально принятые движения) — *синтагматическое*, а целенаправленные движения и действия — *схематическое* смыслополагание. Но все это не просто формальное соответствие между смыслополаганием и выразительной культурной формой.

Здесь для Плеснера открывается нечто совсем новое: слияние двух различных величин в третью, «пронизанность духа чувственностью (*Ver-sinnlichung des Geistes*), одухотворение чувственного по новому закону» (S.221), где для определенных смыслополаганий необходима определенная материя. Выбор Плеснера падает на те ценностные сферы, чей смысл остается привязанным к материи или функции только *одного* чувства. Это музыка и геометрия. На каких же законах построена исключительная привязанность музыкального смыслообразования к акустическому, а геометрического смыслообразования — к оптическому чувственному полю? Как мы уже знаем, звуки или тона потому поддаются смысловому толкованию, что акустический материал «созвучен» выразительному состоянию плоти, что видно в танце под музыку; непосредственное понимание смысла музыки основано на объемности звука. Каждому тону соответствует некоторая позиция в феноменальном пространстве плоти и именно там, где мы можем сами создавать подобные звуки. Модус слуха как «априори слушания» представляет собой непосредственный переход от чувственной материи к смыслу.

То же и в зрении — непосредственное постижение смысла оптически даного мы находим в фигурах евклидовой геометрии. Здесь «одухотворение чувственного» проявляется в непосредственном соответствии линейно-фигуративного (геометрического) представления предмета функции луча зрения и в опосредованном соответствии последнего действию. Форма луча зрения — линия, как в геометрии. Функция зрения соразмерна действию.

Кроме этого, остаются еще чувства состояния — обоняние, осязание, вкус (модальности состояния). В них самих по себе нет смыслополагания, но есть простое обнаружение собственного тела, они опосредуют состояния внешних нам тел, дают нам осознание этих состояний посредством чувственной поверхности нашего собственного тела и таким образом опосредуют сознание телесного бытия нашей плоти.

Плеснер находит ответ на вопрос о специфике взаимодействия духа и плоти: чувственные модальности сводят воедино личность как дух и теле-

сную плоть (Körperleib). Тело и дух трижды, тремя способами связаны между собой — оптически, акустически и состояниями. Чувственные модальности суть мост, соединяющий их.

Социально-политические идеи Плеснера. На подступах к философской антропологии

Плеснер принадлежал к поколению, пережившему Первую мировую войну, после которой началась уже другая Европа и другая Германия. Кризис, захвативший общество, затронул глубочайшие основы европейского духа. Для немецкой философии — это прежде всего крушение классической традиции, которая зашаталась еще значительно раньше, но реальные масштабы этого процесса обнаружились именно после первой мировой катастрофы, когда к мировоззренческому кризису — как это часто было в немецкой истории, именно духовная симптоматика исторических разломов оказалась опережающей — присоединились и все остальные. Плеснер, как и многие другие мыслители его времени, видит в современном ему умонастроении симптомы «распада классического идеализма и растущего недоверия к могуществу духа, прогрессу, терпимости и гуманизму» («Die verspätete Nation». GS. VI. S. 211).

Этот распад засвидетельствовали еще Кьеркегор и Ницше, для Плеснера же он ознаменован также и такими произведениями, как «Происхождение видов» Ч. Дарвина, «Основы девятнадцатого века» С. Чемберлена, «Закат Европы» О. Шпенглера, «Дух как антагонист души» Л. Клагеса. Социальные корни многих кризисных явлений в немецкой истории Плеснер возводит к Тридцатилетней войне — самому трагическому и судьбоносному событию в истории Германии, опустошившему страну, расколовшему нацию и ослабившему национальную буржуазию. Но не меньшую ответственность за судьбы немецкой нации, как полагает Плеснер, несет наследие протестантизма, лютеровский дух. И в его критике Плеснер формулирует несколько необычных для нас аргументов, особенно сравнительно с той трактовкой протестантского духа, которая известна нам по произведениям Маркса и Вебера: поставив каждого индивидуума в непосредственную связь с Богом, Лютер, как он считает, не только атомизировал духовное сообщество, но и оторвал человека от реальности. Интересно, что точно такая же логика прослеживается и в критике Плеснером методологии Ранке во «Всемирной истории», где знаменитый историк формулирует принцип, по которому «каждая эпоха находится в непосредственной связи с Богом и ее ценность заключается... в самом ее существовании, в ее собственной самости». Такая универсальная избирательность, по мнению Плеснера, абсолютизирует ценность исторической индивидуальности, но при этом разрывает единство исторического процесса и он утрачивает свой смысл как нечто единое (Op. cit. S. 129). Столь же критично относился Плеснер и к идиографическому методу баденской школы неокантианства.

«Трагический дуализм» лютеранства выражается в противопоставлении абсолютных заповедей Божьих греховной по сути своей реальности. Этот дуализм имел своим следствием отождествление понятий «внутреннее бытие» (Innerlichkeit) с «подлинностью» (Eigentlichkeit), а внешней жизни,

«публичности» (Öffentlichkeit) — с неподлинным бытием (что, действительно, отразилось в экзистенциалистском подходе к человеку и нашло свое концептуальное обоснование в «Бытии и времени» у Хайдеггера, хотя мы обязаны этим не только Лютеру). Указанная оппозиция предполагает также квалификацию «внутреннего» как «благого», а «внешнего» — как «злого». Современный исследователь, идя здесь вслед за Плеснером, находит, что «лютеровский отрыв частного, внутреннего бытия от публичного, внешнего...представляет собой глубочайший корень недоверия немцев к современным социальным институтам» (*Münch R. Die Kultur der Moderne. Bd. 2. Ihre Entwicklung in Frankreich und Deutschland. Frank. a. M. 1986. S. 714*). Следовательно — и это идея, с которой принципиально полемизирует социальная доктрина самого Плеснера, — публичная, социальная, политическая жизнь является для индивидуума не органически-естественной, а принудительно-искусственной. Лютеровская антропология оказывается фундаментально дуалистичной.

Правда, читатель «Ступеней...» не встретит на страницах книги имени Лютера; антропология Плеснера критична уже не по отношению к лютеровскому расщеплению человеческой природы на «внутреннее» и «внешнее» (эта оппозиция при анализе двуаспектности человеческого существа обретает для Плеснера конструктивный характер), а по отношению к декартовской альтернативе «протяженности» («телесности») и «мышления». Плеснер воспроизводит миф о немецкой душе, выражающий одну из реальных сторон протестантского умонстроения, — оппозиционную тварному миру, для которого Бог есть «totaliter aliter» («совсем другой»), а не освящающую этот мир в «мирском аскетизме»; сохраняющую глубины человеческой души, не подчиняя их власти публичности. В то же время нам известен и иной «извод» социальной идеи в протестантизме — гегелевская концепция государства как высшего выражения нравственного духа народа, которая приводит к сакрализации власти; о ней нельзя сказать, что это принудительно-искусственная форма человеческого бытия, поскольку она абсолютно органична. Политическая доктрина Плеснера находится как бы посередине между этими двумя традициями в оценке социальности.

Эта же тема развивается Плеснером в работах «Границы сообщества. Критика социального радикализма» (*Grenzen der Gemeinschaft. 1924*) и «Власть и человеческая природа» (*Macht und menschliche Natur. 1931*). Различая вслед за Тённисом понятия «общества» и «сообщества» («Gesellschaft» и «Gemeinschaft»), Плеснер видит в полярности «благой внутренней жизни» и «злой реальности» принцип, ведущий к деградации политической сферы. Идея «сообщества», представлявшая собой отголосок традиционных для Германии романтических представлений об органической, естественно-человеческой общности, народном духе и ошущении природы, получила в начале века свое выражение в «Юношеском движении» (*Jugendbewegung*). Ее адепты уповали на возможность безвластных, непосредственных отношений людей друг к другу в совместной социальной жизни. Идеал сообщества — это прямое, живое общение человека с человеком, безоговорочная естественность (подлинность — *Echtheit*) отношений, раскрытие интимной сферы личности и достижение эмоциональной связи, неотчужденная форма человечности, ее неформальный характер, противопоставленные «лицемерию условных отношений» современного общества (многое здесь сход-

но с религией человека у Фейербаха, чей идеал, несомненно, повлиял и на антропологическую доктрину Маркса: в этом вопросе Плеснер видел себя одним из главных его оппонентов). Как полагает Плеснер, социальная связь, характерная для сообщества, может иметь своим основанием или кровное единство (христианство, фашизм) или единство вещественных связей (Sache) (коммунизм). В обоих случаях человеку приходится отказаться от собственного Я: «человек платит своей индивидуальной личностью... Дело требует от него безразличия к неповторимости его жизненной природы, а кровь — ее предельного разоблачения» (Grenzen der Gemeinschaft. GS. III. S.58). На наш взгляд, такое представление Плеснера о принципах единства требует уточнения. Если идея кровного единства, понятия расы и почвы (Blut und Boden), несомненно, лежали в основании фашистской идеологии, где эти понятия в определенной мере были сакрализованы и возводились к предельным основаниям социума, то в христианстве кровная, родовая связь людей не столь однозначна и абсолютна. Все люди едины в своем происхождении, во-первых, как творения Божьи (небиологическая, онтическая основа человечества) и, во-вторых, как потомки первых людей, потому и считающиеся братьями (биологическое, кровное родство, усиленное и наследием греха, усвоенного тоже кровно). Однако последнее соответствует не абсолютному (онтологическому) образу человека, а его онтическому, эмпирическому и даже греховно превращенному статусу (достаточно вспомнить отношение авторитетнейших мыслителей христианского Запада и Востока к половому разделению и плотскому размножению, в частности, концепции Августина, Григория Нисского, Максима Исповедника, Владимира Соловьева). В противоположность язычеству и неоязычеству (к последнему, несомненно, относятся фашистские идеологии) христианство десакрализирует органически-кровное родство людей, замещая его специфическим евхаристическим единством в Боге, который «не от мира сего». Это не религия «крови и почвы», расы и народа. Поэтому и подлинное сообщество христиан — это сообщество духовных существ, у которых и тело и кровь преображены и духовны. Его можно определить как идеальную соборность. Подобную коллизию мы обнаруживаем и в доктрине Маркса. Те вещественные, предметные связи, в которые вовлечены люди в своей социальной жизни, насколько не мыслятся Марксом как выражение их сущностной человечности. Это, скорее, историческое проклятие рода людского. Подлинное сообщество для него — вне предметности, вне вещных отношений. И Маркс также мыслит сообщество (будущую коммунистическую общину) как *прямое* взаимодействие различных духовных атомов, не опосредованное, а потому и не искаженное, предметными связями, той социальной механикой, в которой участвуют отчужденные индивиды («Капитал», глава «Товарный фетишизм и его тайна»). В своей аналитике отчуждения Маркс не меньший идеалист, чем Гегель: ведь идеальность у Гегеля — это свечение реального в реальном, опосредование духом самого себя, выражение себя через иное, неразтворенная предметность, реальность как представление, то есть как предмет. Устранение предметности устраняет и идеальность. Дух становится единственной реальностью, уже не опосредуя себя ничем иным себе.

Плеснер считает Маркса ответственным за концепцию отчуждения, с которой он принципиально не согласен; по его мнению, Маркс разделяет убеж-

дение Руссо в том, что человек должен быть тождествен себе постольку, поскольку он некогда уже был таковым; отчуждение (овнешнение, опредмечивание человеческой сущности в антагонистической структуре) разрывает первичное тождество субъекта и искажает его сущность. По Плеснеру же, наоборот, «овнешнение означает не отчуждение от самого себя, но...шанс полностью стать самим собой» (Soziale Rolle und menschliche Natur. GS. X. S. 337). Речь идет о принципиально разном понимании «самости» человека у Руссо и Маркса, с одной стороны, и у Плеснера — с другой. Это понимание составляет ядро антропологической и социологической концепции Плеснера. Плеснер видит основной порок критикуемой им концепции в ее дуализме и задается вопросом: «Правда ли дуалистическая антропология, когда она встраивает человека как душу и дух в сверхчувственное сообщество и вследствие этого видит во всяком обществе изъян неполноценности, то есть подвластности его чисто физическому существованию?» (Grenzen der Gemeinschaft. S. 26). Социальный романтизм, создавая одиозный образ общества, побуждает человека к бегству от социальности вообще (выше мы уже говорили об этом в ином контексте — в связи с оценкой Плеснером роли протестантского миропонимания). Справедливости ради следует заметить, что собственная картина человеческого у Плеснера не менее дуалистична, правда, ее дуализм принципиален как выражение *исконно* двойственного статуса человека в ней.

Плеснер, несомненно, прав в том, что статус индивидуального в сообществе достаточно зыбок. Сообщество в принципе нечувствительно к индивидуальности, хотя и то, что Плеснер называет «обществом» (сфера внешних, формальных отношений), также построено на замещении индивидуальности безличными структурами, о чем уже шла речь. Различение индивидуального и универсального (всеобщего) в их соотносительности с лютеровской дихотомией «внутреннего» и «внешнего» приводит к противоречию. Романтический идеал сообщества, как его представляет Плеснер, предполагает отождествление «сообщества» со сферой «внутреннего бытия как пространства собственно человеческого», то есть индивидуального и единственного, что, как мы видели, противопоставлено ему по определению самого Плеснера (отождествление понятий «общество» и «внешнее бытие» оказывается более соразмерным их смыслу). Это противоречие коренится в самой двойственности понятия сообщества. Чем же, по Плеснеру, определяется ограниченность идеи сообщества, о которой говорит название его труда? Во-первых, сообщество ориентировано на публичность, на фоне которой и в противовес ей оно само и существует; во-вторых, идея сообщества оперирует двумя величинами, располагающимися в одной плоскости, — кровными и вещными отношениями, — что не соответствует определениям его существования, располагающегося между небом и адом, состоящего из души и духа. Самое же главное — против сообщества как идеи говорит и особый, двойственный характер человеческой души, которая не только индивидуализирует человека, изнутри делая его единственным, но и не терпит требуемой сообществом абсолютной открытости и представимости; она стремится быть скрытой в самой себе, сохранять свою тайну и в то же время нуждается во внешней оценке, «поскольку в глубине каждой определенности нашего бытия дремлют несказанные возможности иного бытия. Из этой онтологической двойственности с железной необходимостью вырастают две основные способно-

сти душевной жизни: порыв к откровению, потребность в признании, но также и призыв к сдержанности и стыдливости» (*Ibid.* S. 63). Ведь предстать обнаженным — значит подвергнуться риску осмеяния, что оскорбительно для достоинства человека. Единственный способ примирить антагонизмы сообщества — это легализация внешней жизни души, то есть формирование *общества*. Именно общество, а не сообщество, создает особый инструментарий внешнего общения, набор конвенционально установленных жестов и действий, «благодаря которым люди сближаются друг с другом, не сталкиваясь между собой, и отдаляются, не оскорбляя другого равнодушием» (*Ibid.* S. 80). Отношения между индивидуумами носят характер игры, а лица, обращенные друг к другу, становятся масками.

Маска выполняет двойную функцию — скрывает индивидуальное Я и в то же время оставляет право на признание других; индивидуум перестает быть самим собой, но при этом становится «чем-то»: «Человек усредняет и объективирует себя с помощью маски, за которой он в какой-то мере остается невидимым, в то же время не исчезая полностью как личность. Человек расчленяется надвое — на частное и должностное лицо» (*Ibid.* S. 53). В другой своей статье Плеснер развивает эту мысль: «То, что принципиально и повсеместно обеспечивает человеку его маска, — частное существование, оставленная за ним его интимная сфера — не только не упраздняет его самости, но и создает ее для него. Лишь в ином себе есть он сам» (*Soziale Rolle und menschliche Natur*. GS. X. S. 235). Для выражения этого специфического двойственного отношения субъекта к миру Плеснер использует термин «ирреализация», который фигурирует и в «Ступенях...»: ирреализация есть удвоение субъекта, «опосредованная непосредственность». Он говорит об «ирреальной компенсации», которая реализуется маской, да и сама личность реализуется в ирреализации. Маска оказывается границей между внутренним и внешним в субъекте, между личностью и социальной средой (она их связывает и разделяет), а ее роль представляет собой компромисс между тяготением души к сокрытию и стремлением к откровению. Публичная жизнь становится игрой по определенным, сознательно установленным правилам («социальная маска» личности по Марксу). Здесь мысли Плеснера оказываются глубоко созвучными идеям известной книги Й. Хейзинги «*Homo ludens*» (Человек играющий. 1938). В этом плане и смысл сообщества обнаруживает новую, неожиданную грань: откровенная честность («голая правда») и пренебрежение установленными правилами, прямота и откровенность — понятия, которые традиционное моральное сознание ставило чрезвычайно высоко, — должны расцениваться в этом контексте как «нарушение игры», отсутствие такта, другими словами, как некультурность, варварство. Здесь мысль Плеснера балансирует между двумя, может быть, не вполне ясно выраженными, установками: ценностной и аксиологически нейтральной. Неспособность человеческого сознания *естественным образом* порождать нормы и регулировать свои отношения с миром есть для Плеснера проявление разлома и половинчатости человеческой сущности. И в то же время принудительность человеческого нормотворчества («естественная искусственность») становится законом культуры. В культурной норме открывается ее парадоксальная сторона: принудительно-искусственная регулятивность, умышленность, условность мотиваций культуры становятся базовыми ценностями, а умение сохранять маску, требующее постоянных, напряженных усилий, — то, что со времен стоиков рассматривалось как «лицедейство», «ли-

цемерие», — вырастает в масштабах до эталона культурного лица индивидуума (естественно, что в этом опыте Плеснер опирается на этимологию латинского «persona» — личность как «маска», маска как «лицо»). Один из критериев культурного действия — «бережное сохранение дистанции», отделяющей одно лицо от другого; эта идея имеет глубокую традицию в немецкой культуре — можно вспомнить знаменитый «пафос дистанции» у Ницше, а также и «осмотрительность человеческого жеста», отмеченную Рильке на греческих вазах.

Раздвоенность установок человеческого субъекта, противоречивость его культурного облика имеет, по Плеснеру, основание не только в специфике его психической конституции, но и в самой бытийно-жизненной основе. В этом смысле ролевая функция оказывается *априорно* предпосланной субъекту. Здесь мы подходим к фундаментальному понятию антропологии Плеснера — к *границе*. Плеснер открывает особый аспект исследований человека — изучение *пограничных* реалий его бытия. Человек — самый богатый измерениями объект и сам же субъект этого интереса. Он представляет все ступени перехода от материи к жизни, к душе и к духу и в то же время он отвлечен от них и их превосходит. Человек не просто находится на границе, в промежуточной сфере между внешним (телесно-физиологический аспект) и внутренним (духовно-психический аспект) миром, он сам и есть эта граница — «пограничная реальность, в которой живет человек как целый». Его пограничность конституируется соматически и позиционально — человек не только «находится в теле», «живет телом», но и сам «есть тело», то есть он существует в позиционном расколе между бытием-телом и обладанием-телом. Этот раскол есть исключительное достояние человека, поскольку человек осознает, ощущает его, что не свойственно животному. Он может *пользоваться* телом как инструментом, отделяя «себя» от него, опосредуя свое отношение к телу (то есть, пользуясь самим собой), не говоря уже о том, что тело, в свою очередь, опосредует его отношение к миру. Инструментальный взгляд на тело проявляется в использовании тела как средства выражения в жестах, мимике, языке. Эта выразительная часть феномена тела может сама объективироваться, становясь маской, исполняя роль. Субъект тела становится актером. Его бытие изначально *компромиссно* (Ausgleich): он балансирует на грани двух реальностей. Но важно то, что возможность объективации телесных выражений, обособления себя от бытия-телом, дистанцирование и инструментальный подход к телу свидетельствуют в свою очередь о свободе субъекта. И здесь раскрывается глубочайшая серьезность человеческой игры: в ней человек не только выражает себя (во внешней функции), но и реализуется как человек: «Свобода должна уметь играть роль и она способна на это только в той мере, в какой индивидуумы воспринимают свои социальные функции не просто как какой-то маскарад, где один закамouflированный субъект встречается с другим» (Soziale Rolle und menschliche Natur. GS. X. S. 239). Сознательно выбранная роль дает возможность компромисса между частной и общественной жизнью, право «полностью быть самим собой».

Человек только тогда является человеком, когда он себя «воплощает», «удваивает», то есть играет социальную роль и отождествляет себя с тем, что он не есть сам по себе (в «Ступенях...» говорится: «он еще должен сделать себя тем, что он уже есть» — оборот не менее и не более парадоксальный, чем хайдеггеровское «Стань тем, что ты есть!» (Sein und Zeit. §31). Двойное отношение «быть в качестве тела» и «находиться в теле» воплощается в дистанциро-

ванности человека (от самого себя!) и в самообладании; эта установка, как уже отмечалось, отливается в мимику, жест, изображение, роль, игру. Ведь любая жизненная ситуация человека ставит перед многозначностью его одновременного бытия-телом и бытия-в-теле задачу, которая требует однозначного ответа. Мимические формы суть такие рациональные ответы. В них выражается баланс пограничного отношения. Но в определенных ситуациях этот баланс нарушается и компромисс уже не удерживается. Данной проблеме посвящен трактат «Lachen und Weinen» (Смех и плач. 1941). Смех и плач оказываются свидетельствами пограничности человеческого существа и предельными выражениями его двойственного отношения к своему телу. Путем анализа этих пограничных реакций можно обнаружить устойчивые схемы человеческого бытия. Если человек не может осмысленно овладеть такими ситуациями, то он «как плотски-душевное единство капитулирует», теряет контроль над своим телом, утрачивает отношение к своему физическому существованию и передает право ответа своему телу, но уже не как своему инструменту.

Однако при потере такого внутреннего равновесия отношение человека к своему телу и теряется и восстанавливается: «эффективная невозможность найти ответ, соответствующий ситуации, или выразить его, есть одновременно единственно правильный ответ». В культуротворческом смысле это означает также и утрату дистанции. Человек уже не выражает свои состояния, как в жесте и мимике, он *впадает* в смех и плач. Смех и плач представляют собой «осмысленно ложные реакции» на невозможность найти правильное отношение между личностью и ее телом. Если, как мы уже указывали, мимика, жесты и язык представляют собой компромисс между бытием-телом и обладанием-телом, то смех и плач, наоборот, выявляют надлом в человеческом бытии и непостижимую глубину в отношениях человека к своему телу, заданные человеку его эксцентрической позиционной формой, о которой идет речь в «Ступенях...». Смех и плач являются также предельными, (предельно эксцентрическими) реакциями, в которых человек однозначно переходит границу в сторону телесности, к чистому «бытию-телом», что свидетельствует не о балансе (Плеснер определяет его как «зыбкое равновесие»), а о приоритете телесности в человеке. Именно человек как эксцентрически организованное существо, имеющее опосредованно-непосредственное отношение к своему телу, позволяющее ему экспрессивно выразить себя, может смеяться и плакать («что не может случиться с недистанцированным, неэксцентрическим существом» — цитируемый фрагмент, продолжающий эту мысль, взят из более поздней работы «Die Frage nach Conditio humana». GS. VIII. S.208). Это — произвольные действия. Плеснер различает «неразрешимые (unbeantwortbare) ситуации, угрожающие жизни и не угрожающие жизни». Неразрешимые и угрожающие жизни ситуации вызывают головокружение, когда человек капитулирует как личность, он теряет голову. (Интересно, что сходные мысли об истерических реакциях как капитуляциях перед неразрешимыми жизненными задачами высказывает и Ж.-П. Сартр в работе 1939 г. «Очерк теории эмоций»). Состояния же неразрешимые и не угрожающие жизни, наоборот, вызывают смех или плач. При этом они не являются возможностями непрямого самопознания, это не игра и не символические действия, не предметные выражения внутреннего состояния, хотя они и могут быть имитированы актером. Плеснер дает им определение просто как *пограничных реакций*. А вот улыбка — это проявление *мимического поведения*. В отличие от радости и гнева, возбуждения

и страха, смеха и плача, улыбка указывает на легкую связь с определенными эмоциями, когда «человек сохраняет дистанцию по отношению к самому себе и к миру, а также способен и может ее показать, играя ею. Смеясь и плача, он является жертвой своей эксцентрической высоты, в улыбке же он находит для нее выражение» (*Ibid.* S. 209).

Еще один важнейший инструмент выражения — это язык. Язык представляет собой инструмент непрямого сообщения, нечто среднее между рукой как органом дистанцирования и преодоления дистанции и глазом как органом непосредственного представления предмета. Язык разгружает другие органы (термин «разгрузка» в связи с функциями языка употребляет Пауль Альсберг — «*Die Menschheitsraetsel*». Dresden, 1922). В языке выступают в чистом виде фундаментальный закон опосредованной непосредственности и закон экспрессивности: «язык скрывает вещь, подобно одежде, образуя в то же время ее костяк».

Концепция власти

Критика радикализации политической формы сообщества и идея исходной двойственности человеческой природы позволяет Плеснеру построить концепцию власти. В силу своей априорной конститутивной раздвоенности человек оказывается *принужденным* не только к сохранению в себе своей индивидуальной неповторимости, но и к самовыражению в формах культурной игры, в социальной маске. В них обретается и социальность человека — появляются формы политической жизни, государство и право. В политике даже больше, чем в хозяйстве, эгоизм проявляет себя как этическое требование и власть (*Macht*) становится легитимным средством осуществления этого требования. В легитимизации власти Плеснер видит путь преодоления лютеровского дуализма, который вел к отрицанию власти, деградации политической сферы, вытеснению стремления к цивилизованности. Речь идет у Плеснера о фундаментах власти в самой природе человека и более того — об этическом оправдании власти. Политическая реальность есть для него «форма преломления» жизненных отношений личностей, «ирреально» противостоящих друг другу в публичной жизни; в этих «игровых средствах» такта и дипломатии они дают выход своим притязаниям на близость и дистанцию, эгоизм и социальную обусловленность (*Macht und menschliche Natur*. GS. V. S.143). Политика расценивается как состояние человеческой жизни, в которой она получает свою конституцию не только внешним, юридическим образом, но по своей основе и существу, и утверждает себя в мире и в противоположность ему. Это тот горизонт, в котором человек утверждает свои смысловые связи с миром (*Ibid.* S. 200). Политика есть человеческое априори, общество и политика сущностно-необходимо соразмерны человеческому существованию.

В связи с этим Плеснер подробно останавливается на образе *фюрера* (не забудем, что «Границы сообщества» были написаны в 1924, а «Власть и человеческая природа» — в 1931 г.). Данный раздел социальной доктрины Плеснера представляется весьма поучительным: если по прошествии многих лет он отказался вносить какие-либо серьезные изменения в свой главный труд «Ступени органического и человек», то идея политического суверена, разрабатываемая им в 20-е годы, — это то, от чего он мог бы позже отречься, сам став

жертвой ее практической экспликации. Речь идет о делегировании власти одной личности в тех случаях, когда невозможно ненасильственное объединение людей в сообщество для поддержания общественного порядка. Плеснер определяет это следующим образом: «Принуждение к руководству есть принуждение к власти». Большинство, создающее порядок, требует фюрера и начальственную власть, суверена, гарантирующего правовой порядок, как бы заключа с ним общественный договор, тем более что «принуждение» к культуре дает человеку такую возможность общественного учреждения суверенитета лидера (фюрера). Последний руководствуется «решимостью», когда в ситуации неопределенности необходимы мгновенные и в конечном счете иррациональные решения, что обеспечивается не парламентаризмом, а только личной волей суверена. Он может отказаться и от опоры на разум. Этот «человек доверия», подчиняющий себе государственную власть, не обязательно утверждается путем выборов. Он получает право на «уничтожение врага» — бинарное отношение «друг-враг» становится в этом случае сущностно-конституирующим для общества (*Ibid.* S. 191-192). Плеснер широко использует понятия расы и народа. Он пишет: «в определенном аспекте можно считать верной идею Руссо о возможности обновления человека путем сознательного возвращения к истокам человеческой природы, если только понимать ее расово-биологически и расово-гигиенически, а также и народно-политически» (*Grenzen der Gemeinschaft*. S. 25). Хотя сам Плеснер позже писал, что народное движение в Германии и нацизм выросли из политизации идеи сообщества, он сам, как мы видим, был не слишком далек от такого же рода теоретических построений. Идеологемы нацизма питались традицией, казалось бы, весьма далекой от почвенничества и романтизации народного духа — в концепции лидерства Плеснер шел по стопам Макса Вебера («Политика как призвание»), который в своей критике бюрократически окостеневших структур Веймарского парламентаризма выдвинул требование «ответственной этики», которую должен воплощать харизматический лидер (*Führer*), представляющий тип личной власти.

Но наиболее влиятельной в его время, несомненно, была «политическая теология» Карла Шмитта: в исключительных состояниях и конфликтных ситуациях суверен осуществляет свое верховное право не на основе моральной мотивации или рациональной прагматики, а уже в силу одной своей решимости, для которой «принятие решения имеет большее значение, чем то, как это решение принимается». Речь идет о «ситуационном праве», когда решения суверена легитимизируются на основании исключения, поскольку он сам является исключением. Но является ли для Плеснера личное решение суверена предельным основанием его действий? «Избыток свободы, сверхконцентрация взрывной массы в руках политического фюрера побуждает его вновь связать себя самоотдачей божественной воле, чтобы, освободившись, принять свое высшее обязательство. Только этот последний добровольно исполненный акт обуздания себя своим обязательством перед Богом, в своей ответственности перед Абсолютом, к которому он непосредственно примыкает, дает ему внутреннюю уверенность и дисциплину перед лицом стратегической и тактической необходимости, требующей от него предельного, — уничтожения врага» (*Ibid.* S. 124). Фрагмент, достаточно красноречиво характеризующий умонастроение Плеснера накануне прихода к власти фашистов. Отметим, что брутальная уверенность в своем обязательстве, полагающаяся на божественную волю, при желании еще обеспечивает сверхчеловеку-фю-

перу экзистенциальную надежность, пусть даже и зыбкую, но этой опоры, как и всякой другой, уже лишен образ человека в «Ступенях...» (работе 1928 года). То, к чему тяготеет политическая позиция Плеснера, не находит соответствия в его метафизических установках.

Немаловажное значение имел для социологии Плеснера антропологический принцип «непостижимости» человеческого начала как «обязывающей». Именно в этой «бездонности» и заключается достоинство человека «как власть его свободы, постоянно ускользающая от всякого теоретического установления» (*Ueber einige Motive der philosophischen Anthropologie*. GS. VIII. S. 134); в соответствии с ней человек характеризуется как «*homo absconditus*» («человек сокрытый»). Но эта же власть открывает для человека и безграничные возможности самореализации. Она становится «властью для...» (Миш), что однозначно перекликается с «волей к власти» в философии жизни, для которой воля тождественна власти. Иррациональная основа человека, чистая, опирающаяся на саму себя воля лишает человека опоры в бытии, поэтому задачу философской антропологии Плеснер видит также и в том, как «ограничить возможности человека, чтобы снова освободить место для веры в него» (*Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie*. GS. VIII. S. 51). Однако эта задача, ориентированная на известный пассаж Канта из «Критики чистого разума», не может быть соизмерена с возможностями человека как эксцентрического существа, утвержденного в ничто. Об этом и говорит Петровиц, оценивая общий характер антропологического замысла Плеснера в перспективе его позитивных этических проекций: «Отказываясь от признания всяких метафизических, или теологически-моральных, или каких-либо иных, независимо от человека существующих рамок, дающих человеку опору, и полагая в основание герменевтический принцип непостижимости, мы приходим к мысли о равноценности всех находящихся в распоряжении человеческой свободы возможностей, обеспечивающих его самореализацию в мире» (*Ibid.* S. 487). Речь идет об аксиологической нейтральности жизненных выборов эксцентрически ориентированного субъекта, хотя мы и находим у Плеснера высказывание о том, что «человек морален по природе своей», что мало согласуется с его пониманием человеческой природы. (Характерно, что и Хайдеггер в своей аналитике человеческого бытия в «Бытии и времени» подчеркивал ценностную нейтральность всех выявляемых им реалий — даже там, где этические коннотации выступают с навязчивостью предрассудка). Тем не менее, определяющим словом Плеснера-моралиста можно считать следующее: «человек свидетельствует о своей человечности в сострадании бессильному, в модусе отказа от власти и от насилия по отношению к более слабому» (*Problem der Unmenschlichkeit* — «Проблема бесчеловечности» — GS. VIII. S. 337).

Смысл философии

Проблема смысла философии, ее происхождения и значения для человека оказывается в центре теоретических интересов Плеснера. Его представление о философии во многом формировалось под влиянием Миша, который, в свою очередь, опирался на идею жизни у Дильтея. Философия есть способ самопонимания жизни, а жизнь — исходный пункт, «почва» философии. Но жизнь не может постичь саму себя во всей глубине, и «принцип непостижи-

мости» должен, по Мишу, служить методологическим принципом философского отношения к жизни. «Непостижимость» является «обязательством»: «знание о неподвластном исследованию само становится обязывающим для теории знания» («Философия жизни и феноменология»). Для Плеснера сущность философии не поддается определению на основе исторического опыта вследствие существования множества совершенно разных, противоречащих друг другу философских традиций. Философия по сути оказывается «беспочвенной», открытой. Она есть некоторое дерзание, риск (Wagnis — понятие, близкое Рильке и Хайдеггеру), поскольку в своем начале она утверждена в ничто: «дерзание, которое постоянно соизмеряется с утвержденностью собственного начала в ничто. Философия, будучи мышлением, дерзающим на ничто, отличается от любого предметно обоснованного исследования. Ибо принятие на себя риска полной беспочвенности собственного начала... должно стать принципом самого философствования» (Die Frage nach dem Wesen der Philosophie. GS. IX. S. 100). Самым замечательным в этом замысле философии является параллелизм между статусом философии и определениями человеческого бытия; и человек и философия занимают одно и то же место в бытии — они утверждены в ничто. Плеснер говорит о «неуместности» (Ortlosigkeit) и неустойчивости, проблематичности статуса философии в мире — в «Ступенях...» все эти понятия характеризуют и бытие в мире человека («риск собственного деяния»).

В отличие от других наук, предмет философии неопределим. В иных науках их предмет задается не ими самими, «дерзание» же философии заключается в том, что вопрос о наличии или неналичии у философии своего предмета *уже предполагает* философскую точку зрения, или: всякое суждение о предмете философии уже является философским. Философия отражает возникающие каждый раз заново перед человеком проблемы в его противостоянии миру и самому себе и поэтому не может прогрессировать в смысле отдельных наук. Плеснер рассматривает их не как частнонаучные вопросы, а как *загадки* (интересно, что в «Номо ludens» Хейзинга высказывает идею, что философия родилась из церемониальных загадок и состязаний в искусстве речи). Философия как «мышление о мире в целом» начиная с греков приняла два направления — направленность на предметное и направленность на исходное. Отсюда в ней и два типа вопросов — проблемы и загадки, хотя с тех пор «каждая проблема имеет черты загадки, а каждая загадка — как проблема». Почему же проблемный момент не вытеснил элемент загадки? Именно потому, что философия ориентирована на исходное, смысл и сущность вещей и не удовлетворяется простыми фактами и их связью. Если двусмысленность языка загадок служит сохранению тайны некоторого знания, то двусмысленность философского языка, наоборот, определяется открытием некоторого двунаправленного знания (предмет и «первичное»), и здесь философия сталкивается с границами обычного языка, с невозможностью сформулировать прочные, аналитически разложимые термины, отделимые от концепции в целом. «В направленности на смысл и сущность, толкающей язык в метафизическую сферу, встречается загадка с философской мыслью» (Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie? GS. IX. S. 185). В принятии собственной проблематичности и сомнительности и заложен шанс достичь того, к чему стремится философия — «свободы — и от самой себя, верховной власти — но и над самой собой» (*Ibid.* S... 121).

Но тогда является ли философия наукой? «Искусство говорит само за себя, не требуя доказательств; религия питается из другого источника, нежели из понятийного мышления». Философия же не избегает требований рационального обоснования, чтобы любой мог убедиться в истинности ее положений. Со времен греков свойствами философии были открытость ее форума и ее проблем, а также доверие к принудительной силе обоснования. В то же время в статье «Скандал для мышления» (1955 г.) Плеснер говорит о том, что философия стоит между верой и знанием; у религии и философии есть общее — предельные вопросы о мире и жизни. При том, что философия — наука, ее истина интуитивна, а ее предмет существует лишь для тех, кто философствует. В конечном счете, задача философии и антропологии — вопреки падению всех традиционных ценностей найти такую величину, которая позволила бы вернуть человеку некогда присущую ему свободу и возвратила бы веру в его действительность.

Обоснование антропологии

Как мы уже отмечали, исходное понятие антропологии Плеснера — это жизнь. В этом проекте антропологии определяющими для Плеснера были материалы Миша, сопровождающие V том собрания сочинений Дильтея («Vorbericht») от 1923 г. Миш, толкуя Дильтея, указывает, что тот ставил задачей философии выведение человека из природы, из органических начал. В этом случае науки о природе станут фундаментом наук о духе, а биология будет служить предпосылкой учения об индивидууме. Миш ссылается на мысль Дильтея (правда, не реализованную последним), в соответствии с которой следует: «опираясь на прочный базис органического мира, восходить к растениям, животным и вплоть до человека, чтобы в конце концов прийти к общественным и религиозным явлениям» (*Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800. GS. V. S. 22*). Плеснер ставит проблему человека в духе трансцендентальной философии: «Каковы условия возможности человеческого бытия?» или, более конкретно: «При каких условиях измерения экзистенции могут быть фундированы в измерениях жизни?» — последний вопрос полемически обращен к концепции человека у Хайдеггера, которая исключает идею природы из вопроса о человеке. Контраверсия антропологических доктрин Плеснера и Хайдеггера обнаруживается еще в одном аспекте — Плеснер, обосновывая свое учение, хочет, с одной стороны, понять мир на основе человека, видеть в мире проект человеческого бытия («понять Бога и мир, исходя из человека»); с другой стороны, он против антропологического фундирования всего миропонимания — ведь из «бездонности» жизни берут свое начало как антропология, так и философия в целом. В последнем положении слышна скрытая полемика с Хайдеггером, у которого раскрытию бытия и мира предшествует экспликация *Dasein*.

Сумел ли сам Плеснер последовательно выдержать эту критическую ноту — об этом может судить читатель «Ступеней...», особенно на основании последних глав книги. Трансцендентальная, то есть доопытная, неэмпирическая постановка вопроса о смысле человеческого принципиально отличает учение Плеснера от концепции «среды» живого организма (*Umweltlehre*) известного биолога Икслюля, которому сам Плеснер многим обязан. У Икслюля каждый

организм обладает определенным устройством (Bauplan), в соответствии с которым он вступает в отношения с совершенно определенной частью внешнего мира. Тогда его устройство не замыкается пределами организма, но включает в себя и часть его окружения. Среда живого существа представляет единство организма и его окружения, которое проявляется в «функциональном круге», включающем в себя воздействие окружающего и реакцию организма (сходной структурой обладает и Dasein; можно вспомнить и определение, принадлежащее Ортеге-и-Гассету: «мы есть мы плюс наши обстоятельства»). Программа Икскюля настаивает на эмпирическом изучении этого круга и на исключении всяких психологически-антропологических подходов. Соглашаясь с последним требованием, Плеснер возражает против исследовательского эмпиризма. Его задача — найти этим эмпирическим связям лежащие в их основе или предшествующие им *априорные сущностные закономерности* единства субъекта жизни и мира, те материально-априорные «рамки», в пределах которых реализуется это опытно наблюдаемое единство. Тогда речь будет идти уже не о влиянии среды на организм и о его ответной реакции, а о некоторой первичной координации обоих, исключающей разделение на субъект и объект. Мы снова возвращаемся здесь к витальным, или экзистенциальным, категориям, а также к «чувственным модальностям», о которых говорилось в «Единстве чувств». Плеснер вынужден в данном случае существенно отступить от феноменологического метода и перейти на позиции кантовского критицизма и трансцендентализма. Правда, кантовские категории утрачивают у него свой исключительно когнитивный характер и включаются в первичные, более фундаментальные слои существования (хотя и у Канта категории рассудка имеют объективное применение). Как ни парадоксально, они обретают черты «живых» понятий гегелевской системы, конституирующих реальность.

Другой важный момент, влияющий на антропологический замысел Плеснера, связан с задачей исследования «пограничных реальностей», когда человек рассматривается как срединное существо, как граница между собственно социально-человеческим и «дочеловеческими фундаментальными структурами в человеке», определяющими устойчивые «условия человеческого существования (conditio humana). Это было проблематикой исследования «Смех и плач».

Но доминирующим мотивом всего антропологического проекта Плеснера является стремление к *единому* охвату многообразной реальности человека, взгляд на человека в одном фундаментальном аспекте. И его главный антагонист в этом вопросе — Декарт, разделивший сферы вещи протяженной и вещи мыслящей, тела и духа, внешнего и внутреннего. Гипостазирование принципа альтернативы, то есть его онтолого-методологическая фундаментализация, с точки зрения Плеснера, привела к распаду образа человека. Он не против такого двойного взгляда, но против его *фундаментализации*. Если предметы (обстояния), которые равно принадлежат сфере духа и тела, наглядно созерцаемы, то в случае двуаспектности внутреннего и внешнего речь может идти не об их фундаментальной противоположности, но лишь о *дивергенции аспектов*. Плеснер противопоставляет два подхода к «пространственным предметам созерцания»: пространственно разделяющий два аспекта вещи (внешнее и внутреннее) и пространственно неуловимый, но тем не менее дивергентный.

Первое отношение внутреннего и внешнего, обнаруживающий дивергентные, но сообщающиеся между собой стороны предмета, можно представить

на примере кувшина и перчатки, где выпуклость и вогнутость, внутреннее и внешнее изоморфны и симметричны друг другу и могут переходить одно в другое. Второй тип отношений, когда дивергентные аспекты, полярно противоположные друг другу, не сообщаются между собой (*unüberföhrbare*), наглядно реализуется в особом объекте — в живом существе. Однако любая пространственная вещь в созерцании обладает такими свойствами. Плеснер полагает, что именно феноменологическая методология позволяет соединить наглядное единство вещи с ее несообщающимися аспектами, то есть сохранить целостность вещи, не упраздняя ее реальной многосторонности. Феноменология располагает выделенные (*abgeschattete*) формы проявления предмета («пространственное внешнее») в восприятии вокруг субстанциального ядра вещи («непространственное внутреннее»), рассматривая их в разных перспективах. Горизонт «определяемых неопределенностей» группируется около того ядра «действительно представляемого», которое как целое предмета налицо не представимо и чувственно не удостоверяемо. «Трансгрессия содержания явления» осуществляется в двух направлениях — «внутри» вещи (в направлении к ее субстанциальному ядру) и «вокруг» вещи (по направлению к другим ее сторонам).

Эти векторы предшествуют восприятию и носят непространственный характер как качества вещи. Субстанциальное ядро вещи не есть ее пространственная середина. Следовательно, в представлении о единстве в вещи ее «непространственного внутреннего» и «пространственного внешнего» мы имеем дело не с теоретико-познавательной противоположностью фундаментального порядка, а с двумя дивергентными аспектами одной и той же вещи. Этот результат, однако, скрадывается в своей ценности тем, что выявленная дивергенция аспектов в качестве предваряющего условия всякого телесновещественно явленного единства *сама в явлении не выступает*, но обнаруживается лишь в философском анализе. Феноменологический императив требует найти такие предметы, которые *являются в двuasпектности* (а не только *в силу двuasпектности*), то есть в которых дивергенция определяющих предмет сфер *сама составляет предмет созерцания*. Это значит, что в созерцании совокупность тела как целого должна предстать как внешняя сторона некоторого непроявляющегося внутреннего, или конституирующая предмет дивергенция аспектов должна сама предметно выступить в созерцании тела. Такое возможно только в созерцании *живого* («живыми называются предметы созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внешнего и внутреннего предметно обнаруживается как относящееся к их бытию»). Живое для нас — это манифестация внутреннего во внешнем. Важнейшей становится проблема определения живого, жизни. В плане наглядного представления мы вряд ли сможем отличить живое от неживого (созерцание само по себе не может отличить гештальт от сверхгештальтной целостности). Плеснер прибегает к методу «герменевтической феноменологии»: «загадочная прибавка» жизни доступна пониманию. Свойство жизни оказывается еще одним свойством вещи наряду с другими. Плеснер принципиальный противник всяких представлений о наличии скрытых жизненных начал («душа», «дух», «жизненная сила» и др.); этим, в частности, объясняется критика им витализма Дриша. В характеристике живого он тщательно избегает термина «одушевленный», несмотря на то, что последний уже не несет буквального смысла. Однако попытка Плеснера поставить исследование фено-

менов витальности на строго научную основу, исключаящую всякого рода мифологические реминисценции, не всегда оказывается последовательной: в его концепции элиминирующей традиционно «живые» реальности души и духа, «оживают», наполняются собственной объективной динамикой структурные элементы созданной им картины мира — это прежде всего органические модальности и сама граница. Действительно, что может быть мифологичней «живой вещи», фигурирующей в его книге?

Плеснер пытается установить отличие живого от неживого через понятие *границы*. В неживом граница есть абстракция, пространственный контур, неотделимый от вещи, но отделяющий ее от внешней среды; она не есть межа абсолютной дивергенции аспектов внутреннего и внешнего. В живом же оба значения границы совпадают — и контур, и переход от одного аспекта к другому. В созерцании живой вещи возникает разлад: живое «проявляется» как форма цельности (структура, сама определяющая себя), но чувственно эта форма не может быть установлена иначе, как гештальт, то есть структура, определяемая извне. Как же соединить пространственную (наглядную) и аспектную (незримую) границы в одной вещи? Это возможно в том случае, когда тело кроме своего ограничения обладает еще и *переходом* границы как своим свойством, соединяя в себе гештальт и целостность; граница должна *принадлежать* телу, тело должно иметь *отношение* к своей границе. Такое отношение свойственно телу как живому. Начало и конец тела абсолютно не зависят от внешней среды, тело само полагает себе границу, а, следовательно, и постоянно переходит ее.

В живом теле граница выполняет две функции: 1. она конституирует вещь как межа перехода от внутреннего к внешнему. 2. она отделяет вещь от среды (движение вовнутрь себя) и связывает с ней (движение вовне) — это открывающая и замыкающая функции границы. В живом и сама граница оказывается «живой». Тем самым разрешается картезианская альтернатива — само живое тело становится посредником двух названных аспектов, оно само есть граница, переход от аспекта выявляемого внешнего (*res extensa*) к невыявляемому внутреннему (*res cogitans*). В отличие от неживой вещи живое тело дистанцировано от своей границы. Плеснер определяет это его свойство как *позициональность*. Позициональность — это положенность тела в нем самом, характеризующаяся двойным трансцендированием тела: за свои пределы (снаружи себя) и вовнутрь себя (в себе самом); эквиваленты этого двойного движения — бытие за своими пределами и вхождение в себя, обособление от себя и отнесенность к себе. Все эти свойства тела укоренены в основном модусе живого как бытия-в-себе, соотносящегося с собой и противопоставленного себе. Здесь мы имеем дело с рефлексивными структурами, знакомыми нам из немецкой спекулятивной философии. Но Плеснер разворачивает наряду с ними и совсем парадоксальные определения: живое тело — это как бы помещенная внутри себя вещь, то есть пребывающая и внутри, и снаружи себя; останавливающаяся перед своим завершением, превосходящая саму себя и т.д. Речь идет о «естественном месте» вещи и связанных с ним апориях — проблематика, известная со времен Аристотеля и стоиков, занимавшая мыслителей классической схоластики и «второй схоластики» — Суаре-са и Каэтана, далее Гегеля и Фихте, а в наше время — Хайдеггера и Делёза. Характерно для Плеснера, однако, то, что все эти реалии позиционального отношения служат цели натуралистического конструирования живого из не-

живого, выявления предвосхищающих живое структур в традиционно неодушевленной действительности. В позициональности и в отношениях границы он видит прообраз сознания и понимания, не говоря уже о том, что на этой основе создается своеобразная мифология границы (что в целом было свойственно спекулятивной философии и Фихте, и Гегеля — см. главу о качестве в «Науке логики»). Но для антропологии Плеснера существенно значим и другой момент конституции «живой вещи» — ее обособление от самой себя как проявления «неустойчивости», отличающей ее от неживого. Уже по границе живой вещи проходит та трещина, которая раскалывает цельность вещи (первое дистанцирование). Второе дистанцирование, осуществляемое сознанием, не прибавляет вещи единства, а еще больше расщепляет ее, усиливая черты ничтожества.

Однако ни закон границы, ни цельность как специфическая форма организации живого не могут быть установлены эмпирически — они представляют собой «сущностно определенные возможности, доступные созерцанию», то есть некоторые наглядные феномены, постигаемые в идеирующем созерцании. Эти «возможности», конституирующие наш опыт понимания живого, должны рассматриваться в качестве гипотетических реальностей в модуле *должного*, а не действительного. Существуют ли они «на самом деле» — это совершенно иной вопрос. Здесь мы снова возвращаемся к трансцендентальной проблематике: и Платон, и Кант, и Гуссерль, полагающие в основании своих доктрин трансцендентальный метод выявления «условий возможности» любого опыта, принципиально настаивали на умозраительной, идеальной необходимости принципов, лежащих в его основании («ипотеса» Платона). Тем не менее, несмотря на необходимый статус и обязательность их присутствия в опыте, в них выражается скорее предваряюще-гипотетический аспект действительного опыта, — то, что само по себе в самом опыте не удостоверяется, а предваряется ему или извлекается задним числом, незримо присутствуя в нем; так, закон границы у Плеснера понимается в смысле *условия возможности* для проявления двуаспектности.

Для эмпирического опыта его идеальные предпосылки являются необходимыми, но не действительными. Они постигаются в ином, идеирующем опыте сознания. Поэтому и необходимость этих посылок выступает для эмпирического сознания как гипотетическая, пред-полагаемая, но не действительная сущая. Она включена в некоторый ирреальный мир абсолютных значений. Все это целиком применимо к проблематике «сущностных признаков органического» (органических модальностей, витальных категорий) у Плеснера, которые определяют саму специфику живого. Эти признаки — несводимые к иному и нераздельные законы живого. Они непостижимы с помощью количественно-аналитических методов, но доступны лишь в созерцании. Однако, как уже отмечалось, это не эмпирическое созерцание, поскольку опыт не дает нам их — они сами лежат в основании опыта. Как считает Плеснер (и здесь его мысли созвучны замечаниям Хайдеггера о характере эмпирических наук, высказанные им в во «Введении» к «Бытию и времени»), эмпирическая биология в своих категориях опирается на первичные созерцания (*Grundanschauungen*), предваряющие ее понимание жизни. Это понимание представляет собой донаучное, нерerefлектированное «знание». Эмпирические (апостериорные) сущностные признаки живого в их наглядно-предметном качестве включают в себя априорные «модальности» — возможности опыта, дедуцируемые из единого

принципа реализации границы. Эти сущностные признаки, конституирующие живое, должны рассматриваться как необходимое выражение гипотетически принятого минимума реализации границы, достаточного для жизни.

Плеснер и здесь полагается на критический метод, только место кантовского трансцендентального единства апперцепции у него занимает принцип позициональности, определяемый векторами движения вещи «за пределы себя» и «навстречу себе» («в противоположность себе»). Животное — это позициональная середина, центр, через который ему дано как его тело-плоть, так и среда; животное живет *из* середины и *внутри* середины, неосознанно репрезентируя себя через свои органы, опосредуя себя самим собой. Оно есть бессознательная рефлексия самого себя. Животное центрично, человек же эксцентричен: если животное дистанцировано от своего тела, то человек в самосознании дистанцирован и от самого этого дистанцирования, обособлен и от своего обособления. В то же время, как полагающий сам себя, человек (как живое) непостижим для себя, поскольку содержит в себе начало необъективируемое и непредметное, что как мы уже отмечали, составляет предпосылку его свободы. Но здесь мы можем добавить — свободы и от самого себя. Само «единство» субъекта есть разрыв, зияние (*hiatus*). В своем определении человека как «поставленного в ничто» Плеснер ссылается на идеи Йозефа Кёнига (*König J. Der Begriff der Intuition. Halle, 1926*), но, несомненно, в трактовке диалектики субъекта ощутимо прежде всего влияние трактовки самосознания у Фихте и Гегеля, правда, акцентуированной у Плеснера на аспекте внутренней деструктивности человеческого Я. Например, вполне по-гегелевски звучит следующий фрагмент из «Ступеней...», характеризующий эксцентричность человека: «Человек же как живая вещь, поставленная в средоточие своей экзистенции, знает эту середину, переживает ее и поэтому выходит за ее пределы». Заметим, что представление о живом космосе как полагающем из самого себя все свои пространственные и временные определения, в том числе и границу, было свойственно античной культуре в целом, где превалировали интуиции органического космоса. Весьма показательным относительно двуаспектности позиционального статуса живого бытия является следующий фрагмент из древних стоиков, который мы приводим в нашем переводе: «В телах существует некоторое движение, направленное одновременно как вовнутрь, так и вовне. Внешнее движение способствует формированию величин и качеств, внутреннее же — единства и сущности» (*Stoicorum Veterum Fragmenta* № 451). Речь идет о тоническом напряжении мировой пневмы, удерживающей все сущее в единстве.

Наиболее интересный материал для философской антропологии дают три фундаментальных антропологических закона Плеснера. Здесь философский дух обретает соразмерное себе пространство, вырываясь из вязкой биологической материи, а «ступени органического» оказываются развернутой пропедевтикой учения о человеке как таковом. Правда, он навсегда несет на себе печать своей конститутивной двойственности, ведь «естественная искусственность» его природно-внеприродного статуса формально, но необходимо воспроизводится в трансценденталиях его существования в целом.

Сумел ли в конечном счете сам Плеснер принципиально укоренить человеческое бытие в природе или это задача исходно невыполнимая — судить читателю. На наш взгляд, образ человека, созданный Плеснером в противоположность Декарту, несколько не прочнее фундирован в природ-

ном мире, нежели его декартовский alter ego. Можно сказать, что *выведение* человека из его дочеловеческого бытия, взгляд на него как на вершину природной иерархии не много привносит в понимание *самого* человека и всегда оказывается только одним из аспектов человеческой «природы», лишь восполняющим его образ. Более интересен другой, неприродный его аспект, экстатическая сторона его «ничтожествования», никак в природе вещей не укорененная. Начиная с какого-то момента континуальное движение эволюции сменяется «прыжком», о котором говорит Плеснер. В точке «отрыва» от природы, в «зиянии», и начинается человек. Фактически, с этой точки и можно отсчитывать человеческую историю, абстрагируясь от ее природных предпосылок. Разве то «ничто», в котором окончательно утверждается человек, является его природным базисом? Это допустимо только в одном случае — если саму природу понимать как «ничто», с чем естествоиспытатель Плеснер вряд ли согласился бы. Но такое «зияние» в структуре самой антропологической доктрины Плеснера никак не подрывает ее фундамента, а скорее свидетельствует об адекватности ее формы выраженному в ней содержанию: философский дискурс становится изоморфным главному своему персонажу, в какое-то мгновение повисая в безопорности своего основания. Неполнота обоснования, логический разрыв говорит о разломе в самой реальности человека — того субъекта жизни, в котором жизнь понимает себя, себя отрицая.

В заключение остается пожалеть, что замечательная книга крупнейшего немецкого философа XX века Хельмута Плеснера так поздно приходит к нашему читателю («открытие» Плеснера — далеко не последнее из предстоящих нам открытий в необозримом универсуме немецкой философии). Конечно, можно задаться вопросом об обязательности его появления в современном философском пространстве, кажется, и так насыщенном разнообразными персоналиями и идеями. Но без Плеснера картина философской антропологии будет односторонней и неполной. Тот образ человека, который внес он в эту картину, не только дополняет ее, но и является конституирующим для реальности человеческого вообще, обнаруживая, по словам Плеснера, «сущностные признаки» человека. «Ступени органического и человек» можно считать трудом классическим.

Указатель имен

Августин Блаженный Аврелий	15, 320, 331
Адлер Альфред	272, 273
Альсберг Пауль	17, 336
Аристотель	11, 170, 298
Архимед	292
Ауэрбах Феликс	115, 181
Бальцер Фридрих	234, 297
Бауэр Эрвин	115
Бер (Беер) Бертольд Герман де	73
Бергсон Анри	28-30, 32, 33, 40, 228, 246, 300, 322
Берендс Герард Питер	302
Бернар Клод	115
Берталанфи Людвиг фон	297, 304
Бете Альбрехт	73
Бехер Эрих	75, 202, 242
Биеренс де Хаан Йохан Абрахам	239
Биша Мари Франсуа Ксавье	115
Блааув Антон Хендрик	201
Болк Лоуис	16, 17
Браун Джон	115
Брейзиг Курт	82
Буттель-Реепен Гуго Бертольд фон	232
Бэр Карл Эрнст фон (Карл Максимович)	199
Бюйтендийк Фредерик Якоб Иоганнес	19, 79, 184, 239, 242, 307, 322
Бюннинг Эрвин	306
Бючли Отто	7, 103
Ван Гог Винсент	326
Васманн Эрих	77
Вебер Макс (Карл Эмиль Максимилиан)	17, 329, 337
Вейдель Вольфхард	306
Вейсман Август	139, 193
Веттштейн Рихард фон	196
Виндельбанд Вильгельм	7, 37, 83, 309, 317, 320, 322
Вундт Вильгельм	277
Галилей Галилео	34
Гартман Макс	306
Гартман Николай	10, 12, 313, 322

Гартман Эдуард фон	196, 298
Гауптман Карл (Карл Фердинанд Макс)	115
Гегель Георг Вильгельм Фридрих	24, 41, 49, 51, 81, 82, 91, 93, 96, 115, 144, 145, 298, 300, 323, 324, 331, 343-345
Гелб (Гельб) Адемар	246, 308
Гелен Арнольд	16, 17, 19, 322
Гельмгольц Герман Людвиг Фердинанд	21, 111, 118, 320
Гердер Иоганн Готфрид	16, 17
Гёте Иоганн Вольфганг	42, 49, 189, 191, 322
Гольдштейн (Голдстейн) Курт	246, 308
Григорий Нисский	331
Грюнбаум Абрахам Антон	246
Гумбольдт Александр фон	25
Гуссерль Эдмунд	12, 15, 45, 82, 91, 92, 155, 239, 309, 317, 318, 323, 324, 344
Даке Эдгар	255
Дарвин Чарлз Роберт	184, 187, 321, 329
Дарлингтон Сирил Деан	306
Де Фриз (Де Фрис) Хуго	322
Декарт Рене	52, 54-57, 60, 63, 81, 90, 325, 341, 345
Делёз Жиль	343
Джеймс (Джемс) Уильям	16, 244
Дженнингс Герберт Спенсер	242
Джордан Паскуаль	297, 304
Дикстра	302
Дильтей Вильгельм	9, 12, 34, 38-40, 42, 43, 45, 52, 82, 83, 286, 319, 321, 322, 338, 340
Добжанский Теодосиус (Феодосий Григорьевич)	306
Дриш Ганс Адольф Эдуард	7, 11, 22, 99-104, 107, 109, 110, 113, 115, 139, 141, 154, 155, 183, 186, 198, 243, 297, 298, 306, 309, 311, 322, 323, 342
Дьюи Джон	17
Дюбуа Эжен	299
Зандер Фридрих	307
Зейдель Альфред	272
Зиммель Георг	273
Икскуль Якоб Иоганн	7, 16, 73, 74, 77, 78, 139, 159, 188, 206, 218-220, 226, 228, 230, 302, 307, 321, 340, 341
Йенш Эрих Рудольф	90
Калвин Мелвин	304
Кандинский Василий Васильевич	326

Кант Иммануил	12, 15, 33-35, 37, 38, 41, 47, 49, 63, 76, 81, 82, 84, 89, 91, 115, 116, 185, 284, 287, 322, 327, 338, 341, 344
Катц (Кац) Давид	79
Казтан Тиенский, Газтано Тъене	343
Кёлер Вольфганг	22, 79, 97, 98, 100, 101, 103, 107, 110, 234-239, 241-243, 276, 322
Кёниг Йозеф	9, 311, 345
Кёнигсвальд Густав	299
Генрих Ральф фон	
Клаач Герман	17, 270
Клагес Людвиг	329
Клодель Поль	78
Коген Герман	37, 322, 324
Конрад, Конрад-Мартинус Хедвига	8, 201, 307
Конт Огюст	36, 321
Краус Фридрих	52
Крис Иоганнес фон	115
Кронер Рихард	144, 322
Крюгер Феликс	97
Кулон Шарль Огюстен	101
Кьеркегор Сёрен	329
Кюн Альфред	197, 306
Ламарк Жан Батист	187
Лампрехт Карл	82
Ласк Эмиль	7, 322
Лёвит Карл	14, 15
Лейбниц Готфрид Вильгельм	49, 82, 145, 296, 298, 323
Леманн Эрнст	103
Линдворски Иоганнес	241
Линке Пауль Фердинанд	313
Липпс Теодор	12
Литт Теодор	10
Локк Джон	57, 63
Лоренц Конрад	16, 18, 302
Лотце Рудольф Герман	37
Лютер Мартин	329, 330
Майер Юлиус Роберт	118
Максим Исповедник	331
Малларме Стефан	326
Маркион	296
Маркс Карл	31, 36, 53, 273, 321, 329, 331-333
Мах Эрнст	57, 320
Мейер, Мейер-Абих Адольф	111, 115

Мен де Биран Мари Франсуа Пьер Гонтье	286
Мерло-Понти Морис	24
Миш Георг	9, 39-42, 319, 322, 338, 340
Монаков Константин фон	306
Морган Льюис Генри	232
Мюллер Иоганн	191, 301
Мюнстерберг Гуго	71
Набоков Владимир Владимирович	326
Немеч Богумил	201
Ницше Фридрих	13, 14, 26, 272, 273, 275, 320, 329, 334
Новалис (Фридрих фон Гарденберг)	166
Ньютон Исаак	38
Опарин Александр Иванович	302, 303
Ортега-и-Гассет Хосе	341
Оруэлл Джордж (наст. имя Эрик Блэр)	300
Оствальд Вильгельм Фридрих	115
Павлов Иван Петрович	246
Парменид из Элеи	41
Петерсен Ганс	115
Петровиц Штефан	318, 327, 338
Пик Людвиг	246
Пиклер Юлиус	224
Планк Макс Карл Эрнст Людвиг	53
Платон	288, 344
Плеснер Хельмут	309, 317-346
Плотин	189, 324
Полинг Лайнус Карл	304
Портман Адольф	16, 17, 23, 301
Пфлюгер Эдуард Фридрих Вильгельм	115
Пюттер Август	115
Ранке Леопольд фон	329
Ревес Геза	242
Рейнбот Р.	301, 306
Рейнке Иоганн	115
Рейтер Пол Джулиус (Пауль Юлиус)	274
Рембо Артюр	326
Ренш Бернгард	306
Риккерт Генрих	37, 83, 320
Рильке Райнер Мария	334, 339
Романес Джордж Джон	233

Ру Вильгельм	102, 114, 115, 322
Румблер Людвиг	103
Руссо Жан Жак	332, 337
Сартр Жан Поль	24, 319, 335
Сера Жорж	326
Соловьев Владимир Сергеевич	331
Спенсер Герберт	28, 29, 32, 115, 190, 321
Спиноза Бенедикт	90, 323
Стэнли Уэнделл Мередит	303, 304
Суарес Франсиско	343
Тейяр де Шарден Пьер	300, 305
Тённис Фердинанд	295, 330
Тинберген Николас	302
Трёльч Эрнст	7, 322
Тролля Вильгельм	306
Унгерер Эмиль	115
Фейербах Людвиг Андреас	331
Фехнер Густав Теодор	89, 90
Фиттинг Иоганнес	201
Фихте Иоганн Готлиб	40, 68, 81, 115, 127, 144, 215, 262, 281, 310, 317, 322-324, 343-345
Фогель Ганс	306
Фолькельт Ганс	232-234, 236-238, 308
Фрей Герхард	298
Фрейд Зигмунд	16, 19, 53, 271, 272, 277
Фриш Карл фон	307
Хаберландт Готлиб Иоганн Фридрих	201
Хайдеггер Мартин	9, 10, 12-16, 319, 320, 322, 330, 338-340, 343, 344
Хаксли Олдос	300
Хейзинга Йохан	333, 339
Хензель Пауль	317
Хербст Курт Альфред	7, 322
Херинг Теодор Лоренц	10
Херинг (Геринг) Эвальд (Карл Эвальд Константин)	167, 242
Хлебников Велимир (Виктор Владимирович)	326
Холдейн Джон Бёрдон Сандерсон	304
Хольст Эрих фон	302
Цийен Теодор	71
Чемберлен Хаустон Стюарт	329
Чермак Армин фон	115, 312
Шелер Макс	8, 10-14, 16, 17, 52, 84, 296, 309, 320, 322

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф	25, 298, 300, 324
Шиллер Фердинанд Каннинг Скотт	16
Шмитт Карл	337
Шопенгауэр Артур	13, 298
Шпеман Ганс	22, 297
Шпенглер Освальд	31-33, 40, 329
Шрамм Герхард Феликс	303
Шрёдингер Эрвин	297, 304, 306
Штенцель Юлиус	313
Штерн Вильям	52
Шторх Отто	18
Эдисон Томас Алва	13
Эйкштедт Эгон фон	309
Эйнштейн Альберт	53
Энгельс Фридрих	31
Эренберг Рудольф	306, 323
Эренфельс Кристиан фон	233
Юнг Пол Томас	307
Ясперс Карл	10, 52, 322

Предметный указатель

Антропология философская	7-9,16,43,51,85
антропологическое априори герменевтики	41,47
два пути к философской антропологии	48
философская антропология и феноменология (Шелер)	8
философская антропология и экзистенциальная аналитика (Хайдеггер)	13
философская биология как предпосылка философской антропологии	85
Аспектная граница и гештальтная граница	106-108
Ассимиляция – Диссимиляция	179-182,307
саморазрушение и самопостроение как модус позициональности	181-182
Биология философская	7,76,85
Бихевиоризм	73,78,302
Бог	13,293,295
Бытие опережающее (предвосхищающее самое себя) (Vorwegsein)	165-168,189,192,194, 214,221,248
Вещь –	
вещественная расчлененность окружающего поля	224
вещественность	131,178,192,223
вещность	224
вещь, не обладающая предметным свойством	237
двуаспектность вещи в восприятии	93
дедукция предельных значений живой вещи в феномене	127
переход феномена к вещи	91-92
позициональность живой вещи	126-127
процесс и постоянство вещи	132-133
структура физической вещи в явлении	90-91
экспозиция живой физической вещи в явлении	96
Вирус	23,297,303,304
Витализм	22,74,98-100,102,104,112,113, 297,298,306
витализм и механицизм	см. Механицизм
слой модальности и проблема витализма	112-113
устарелость витализма	297,306
Витальности категории	см. Категории
Внешнее - Внутреннее отношение	96,97,104
Внешний и внутренний мир	63-65,67,255-260
эксцентрическая структура внешнего мира	255-256
эксцентрическая структура внутреннего мира	257-258

Внутреннее бытие (Innerlichkeit)	53-64,80,83,214,257
Внутренняя локализация в собственном теле	65-66
Возрастание могущества благодаря церебрализации	300
Время –	
соотнесенность со временем, временность	161,165-170,227,244
модусы времени	163-165,183,192,244,275
Вселенная	294,296
Выразительность, выражение (см. также экспрессивность)	278-279,286-287
выразительный характер искусственности	278-279
творческий прием как способность выражения	278
Ген	303,304
Герменевтика человеческого существования	39,44-45,47,52
Гештальт (образ) –	
гештальт и органическая форма	104
гештальтное толкование жизненности Кёлером	98
— критика Дришем Кёлера	22,101
граница гештальта и аспектная граница	106-108
кёлеровское толкование ограниченности интеллекта антропоидов (слабость гештальта)	234-237
сверхсуммативность гештальта	100
целостность и гештальт	22,100-101
Граница	23,105-109,123-124,126-128,147-150,305
граница гештальта и аспектная граница	106-108
два вида отношения тела к границе	108-109
ощущение как граница и понятие границы: двuasпектность и граница	70-71,106
позициональность и граница	128,305
процесс и граница	130-132,148-149
Данность позиционального центра самому себе	252-253
Движение –	
закрытая форма и движение	305
открытая форма и движение	201,304
Двойная аспектность (двuasпектность)	90,97,104-107
двойная аспектность в опыте человека и критика Бергсоном Спенсера	28-30
двойная аспектность и граница	107
двойная аспектность души и переживания	253-255,257-260
двойная аспектность тела и плоти	213,215
двойная аспектность Я и Мы	261-263
исследование фундаментального характера феномена двuasпектности	80
качество Я (Ichheit) и двойная аспектность экзистенции	254

Действие (Aktion), его примат	218
относительный характер действия, ориентированность на действие (Aktionrelativität)	218
Действие (Handlung)	202,214,221-222,233,238,243,249,276,286
антагонизм действия и сознания	222
проблема души и тела и категория действия	16
Децентрализованная организация:	см. Организация
Дивергенция (различение) аспектов	96
Динамическая форма	см. Форма динамическая
Диссимилиация	см. Ассимиляция
Дифференциация и рост	140-141,156-157
дифференциация и рост закрытой формы	208-209
дифференциация и рост открытой формы	197
Духовность	263,270,274
сфера Мы или дух	263
Душа –	
душа – переживание	253-255,257-260
душа – тело	16
Единство эффекта	101-103,152,158,171,173,204
Зоопсихология	73-74,78,79,230,231,240,302
зоопсихология и программа Икскюля	73,74,78,302
соразмерные жизни понятия: постановка проблемы в новой зоопсихологии	230
Животное	203,211-214
ассимиляция у растений и животных	307
границы животной рефлексивности	212
животный интеллект	231,234-236,241,242
нераскрытость близкой животным сферы отношений	266
поле, окружающее животное	230
растение и животное как выражение идеи организации	209-210
специфически животные способности к научению	242
Жизнь –	
гештальтное толкование жизненности Кёлером и критика его Дришем	22,98,101
жизненность как качество	15,98-99
избирательный характер жизни	194-195
обособление жизни от живого	175-176,179
отношение живого к его прошлому	244-245
позициональность живой вещи	126,128-129
предвосхищение и онтическая опережающая структура живого	189

соотнесенность с жизнью неразмерных пространственно-временных качеств	168-170
сущностные признаки жизни	см. Категории
экзистенция и жизнь	15-16
этропический характер живого	125
Жизненный круг (см. также функциональный круг)	171, 176, 178-179, 203-204
Идея-форма	133-134, 137-138, 145-146
Имманентность	59, 62-63, 277, 283-287
имманентность и экспрессивность	286-287
имманентность сознания как модус позициональности	282-283
только имманентность обеспечивает контакт с реальностью	286
Индивидуальность	130, 134, 293-295
Инстинкт	208, 222, 230-232, 249-250, 300
разум (разумение) и инстинкт	300
Инструменты (орудия), использование инструментов	269-271, 274-277
Интеллект	238-239
животный интеллект	231, 234-236, 241, 242
интеллект и «возникновение» культуры	276-277
недостатки интеллекта антропоидов как отсутствие чувства негативного	236
недостатки интеллекта антропоидов как слабость гештальта	236-237
опыты Кёлера над интеллектом антропоидов	234-235
разумение состояния поля – разумение положения вещей	238, 240
Интенция	см. Осуществление
Интуиционизм –	
интуиционизм жизни у Бергсона	28-29
интуиционизм жизни у Шпенглера	31-33
Искусственность –	
выразительный характер искусственности	278-279
естественная искусственность	267-269
искусственность как модус реализации эксцентричности	268-269
Исторический базис реакций (см. также память)	202, 243, 261
Историчность	12, 291
Картезианский принцип альтернативы	54-56, 72-74
обесценивание картезианского <i>divisio mundi</i> науками о духе	81-83
Категории –	
дедукция категории витальности	115-116
категории витальности как конститuentы жизненных проектов	75

категории витальности, сущностные признаки органического	109-111,114-123,125,126
личностные категории	83
обоснование категорий витальности средствами философской биологии	76
симптоматические и конститутивные сущностные признаки	116-117
эмпирические и онтологические категории	118-119
Качество	23,55-58
жизненность как качество	23
качественность (качественный характер)	57-58
качество как явление и оперативный характер действия	298
субъективизация качеств как явлений	57
Кибернетика	297
Контакт –	
имманентность и контакт с реальностью	284,286,291-292
контакт посредством нейтрализации центрального органа	226-227
контакт с окружающим полем как соприкосновение и разделение	228
контакт с окружающим полем посредством центральной репрезентации	225-226
Культура, «возникновение» культуры	269-272
Личность, личностность	8,27,33,42,44-45,50-52,83-84, 86,255,261-263,287
единство личности	48,50-51,61,265
личностные категории	83
принадлежность личности миру	255
Мембрана	21,304-305
Место, естественное место	129-130,150,168-170,185,188, 212,254
Механизм природы, механизм рассудка	28-29
Механицизм – витализм	22,98-99,102,112-113,155
Модальность	111-114
априорная теория органических модальностей	21,111-112
слой модальности и проблема витализма	113
Мозг и сознание	229
Мы	261-264,267,294-295
двуаспектность Я и Мы	260-261
сфера Мы или дух	263-264
Накопление и антиципация (см. также память)	246,249
Наследование	191
Натурфилософия (философия природы)	42,43,56,67,85-87
Науки о духе	32-35,37-39,42-43,45,81
Непосредственность опосредованная	61-62,159,229,277,280,281,286

доминирование непосредственности	281-282
опосредованная непосредственность как структура сознания	283,286,289
опосредованная непосредственность как структура осуществления	289
Неуравновешенность, конститутивная неуравновешенность человека	273,276,291
Обладание	см. Самость и обладание
Обмен веществ, открытый	200
Общество	295
Одомашнивание	272,274
Окружающее поле (см. также поле, позиционное поле)	206,207,213,214,216,218-220, 222-224,226-228,238,241, 242,253,253-254,280-281
вещное расчленение окружающего поля	222,227,230
гипотеза Фолькельта о комплексно-квалитативной структуре окружающего поля	232-234,308
открытость окружающего поля	208,214
Окружающая среда	7,75,183-184,219,256,257,293
Опосредование единства	171-174
рефлексивность центра опосредования: в-мире-бытие	285
центр опосредования, центральное опосредование	201,202,245,280,281
Опыт –	
враждебность бергсоновско-шпенглеровской интуиции опыту	32-33
двойная аспектность в человеческом опыте	27
дуализм в опытной установке	33,40,42,46,63
опытное постижение жизни экзистенции	41
Организация, организованность	156-160
дедукция организованности	156-157
децентрализованная и централизованная организация	214-215
децентрализованная организация	217-220
децентрализованный порядок последовательности раздражения и реакции	217-220
децентрализованный эквивалент абстрактной всеобщности	240
организация и гармоническая эквипотенциальность	158-159
растение и животное как выражение идеи организации	209-210
централизованная организация	220-222,225-227,237,238,254,307
централизованный порядок последовательности раздражения и реакции	220-222
централизованный эквивалент абстрактной всеобщности	241

Орган	156-160
орган как модус реализации единства организма	176
орган как опосредующий творец единства	156
орган как средство для жизни	159
центральный орган	204,226-227
Организм	151
автономия организма	177
«временной» момент в планомерности организма	161
модус реализации единства организма: орган	176
организм и среда	183-184
организм как цель и средство самого себя	172
происхождение организмов из неорганической материи	302-303
тройственное единство организма	173-174
условие реализации единства организма: обособление жизни от живого	176
Осуществление и интенция	287-289
момент осуществления в двойственном отношении к временным модусам	162-163
опосредованная непосредственность как структура осуществления	291
Открытость (см. также форма открытая) –	
открытость окружающего поля	208, 214
открытость органа: позиционное поле и круг жизни	176
Ощущение	70-71,218
Память	242-249
Переживание и душа	253-255,257-260
Питание	115,182,198,200,208
Планомерность, жизненный проект	74-75,77-78,160
Пластичность	116,123
Плоть –	
плоть – душа	44
плоть – окружающая среда, плоть – окружающее поле	7,204,207
плоть – тело	204-208,211-213,256-257
Подверженность влечениям	208-209
Позициональность	126,128,301
граница и позициональность	126-128,305
данность позиционального центра самому себе	252-253
долженствование как позициональный модус	274
имманентность сознания как модус позициональности	284-286
инстинкт как самостоятельный позицио- нальный модус закрытой формы	249-250

исторический базис реакций – позиционный модус закрытой формы	246
направленность свойства позициональности	128
позициональное пространственно-временное единство	169-170
позициональность живой вещи	128
позициональность закрытой формы	211-217
приспособленность, приспособление как модус позициональности	186-189
процесс как модус реализации позициональности	132-136
размножение как модус реализации позициональности	191-193
реализация позициональной середины	153
реализация позициональности в переходе	130-131
реализация позициональности в устойчивости	149
саморазрушение и самопостроение как модус позициональности	181-182
селекция как модус реализации позициональности	194-195
система как модус реализации позициональности	150
типичность как модус реализации позициональности	133-134
эксцентрическая позициональность:	см. эксцентричность
Позиционное поле (см. также поле, окружающее поле) –	
позиционное поле и круг жизни	176
среда как позиционное поле	185
Поле (см. также окружающее поле, позиционное поле) –	
организм в поле	184-185
отношение поля – предметное отношение	238-239,241-242
Половое разделение	196,306-307
Потенция	153-154,161-165,193-196
двойное отношение потенции к модусам времени	162-163
неэмпирический характер потенциальности	155
отношение Дриша к понятию потенции	154
потенциализация и старение	159,192-194
потенциализация, старение и размножение	192-193,196
потенция как опережающее бытие	164-166
раскрытие потенции как модус реализации «середины»	153-154
рефлексивная и конститутивная потенция	162
Предвосхищение	189
Предметное качество, вещи без предметного качества	237-238
Природа, отождествление природы с протяженностью	56,63
Приспособление – приспособленность	183-185
приспособление как единство предвосхищения и поиска	188

приспособление как модус позициональности	193
психологические теории приспособления	190
теории приспособления Ламарка и Дарвина	187-188
Пространственность – определенность в пространстве	65-66,126,170,227
Пространственно-временное единство, позициональное	168-170,212,224
Протяженность (см. также <i>res extensa</i>)	54-56,63
отождествление природы с протяженностью	56,63
Процесс	130-141
процесс и граница	108,130-132,147-149
процесс и постоянство вещи	132-133
процесс как модус реализации позициональности	132-136
развитие как модус реализации процесса	135-136
Психофизическая нейтральность, психофизическое безразличие	45,48,51,70,216,217,255
Развитие	140-141
развитие и процесс	135-137
Разгрузка и язык	17-18
Раздражение, порядок связи раздражения и реакции	74-75,182,186,190,201,217-218, 220,243,280
два вида порядка раздражения и реакции (см. также организация)	217
Размножение	193,196,200,307
Растение	197-203
ассимиляция у растений и животных	307
проблема тропизмов у растений	201-202
растение и животное как выражение идеи организации	209-210
Реакция	см. Раздражение
Реальность, контакт с реальностью	284-285
Рефлексивность –	
границы животной рефлексивности	212
рефлексивность центра опосредования: в-мире-бытие	285
Религия, ее «возникновение»	293
Репрезентация центральная	157,158,206,208,211,216,222, 226,244-245
Ритм, регулярная нерегулярность	116,124
Рост	см. Дифференциация
Самоизменение	см. Ассимиляция
Самоположение	55,60-61,65,77,258-259
Саморазрушение и самопостроение	см. Ассимиляция
Саморегулируемость, саморегуляция	99,114-115,152-155
Самость (Selbst) и обладание	151,153,161,173-174,207,211-213
Свобода и совесть	274
Свойство (Eigenschaftlichkeit)	95

направленность свойства позициональности	128
субстанция-свойство как тотальная дивергенция аспектов	92,94-95
«трансгредияция» свойства	92
Селекция	184,194-195
селекция как модус реализации позициональности	191-193
Сенсуализм, принцип сенсуализма и проблема другого Я	71-73
Середина, реализация позициональной середины	153
Система	147
организм как система	151-152
система и компоненты	150-151,304
система как модус реализации позициональности	150
Смерть	142-144
Совесь и свобода	274
Созерцание, наглядное и лишенное наглядности	120
Сознание –	
антагонизм действия и сознания	221-222
имманентность сознания как модус позициональности	282-283
исключение сознания	217-218
мозг и сознание	229
опосредованная непосредственность как структура сознания	283
равнозначность формы жизненного проекта и сознания	78
ситуация сознания	216
сознание как сферическое единство субъекта жизни и противостоящего ему мира	76-77
Сопредельный мир (Mitwelt)	255,261,266
животная сфера отношений к ближним	265-266
среда как проформа сопредельного мира	267
эксцентричность как фундамент и структура сопредельного мира	261
Сохранение вида	193
Специализация	158,159,173-174,270
неспециализированность и примитивность человека	270
Спонтанность	109,125,213
Способности к научению специфически животные	242
Старение	141-143
дедукция фаз старения	142
потенциализация и старение	159
Стремление	см. Осуществление

Ступени, структура ступеней	14,301
Субстанция –свойство как тотальная аспектная дивергенция	92,94-95
Субъект	59,61,63,64,67,68,75-78,83,84,92, 152,153,158,172,206-207,215,219, 238,245,247,248, 251,252,255, 258,280,281
бессубъектность открытой формы	202
исключение субъекта	217-218
субъектность замкнутой формы	207
Судьба	142,145,147,193
Hiatus, скрещение, судьба	147,311
Сумма, суммарное, суммативное	90,97,100,104
сверхсуммативное, сверхсуммативность	100,104,152,173,240
Существование (экзистенция) –	
априорность человеческой экзистенции наук о духе	35-37
естественное окружение существования (круг экзистенции и природы)	44-45
качество Я и двуаспектность существования	254-255
примат существования – примат внутреннего бытия	14-15
существование и жизнь	15-16
три сферы существования личности	255
экзистенциальная аналитика и философская антропология (Хайдеггер)	9-13
Сущностные признаки	см. Категории
Сфера действия и сфера обнаружения	218-219,223-224
Творчество –	
случайный характер творения	269
создание как удавшееся единство создания и обнаружения	278
творческий прием как способность выражения	278
творчество как уравнивание эксцентричности	276
Тело и плоть	204-208,211-213,256-257
Теория познания	38,55,116,285
Теория predispositions	190
Теория преформизма	139-140
Типизированность	130,133-134,194
Трансгрессия (переход)	91-92
Трансценденция	143,185,292,296
Тропизм у растений	201-202
Ты	261-262,267
Утопическое местоположение	292-296

Феноменология –	
феноменологическое постижение экзистенциального окружения	45-46
феноменология и диалектика	117
феноменология и онтологическое высказывание	125
феноменология и философская антропология (Шелер)	8
Философия жизни	8,25-26,31,33
Философия истории	30-32
Форма динамическая	133-134
Форма закрытая	203-204,206-216,
движение закрытой формы	307
закрытость формы и двuasпектность тело-плоть	211-212
инстинкт, самостоятельный позиционный модус закрытой формы	249-250
исторический базис реакций, позиционный модус закрытой формы	244-245
модус закрытой формы: сенсомоторный функциональный круг	206
паразитизм закрытой формы	209
связь закрытой формы с влечениями	208
субъективированность закрытой формы	207-208
условие формы: центральный орган	204
Форма открытая	197-203
движение открытой формы	201,307
делимость (дивидуальность) открытой формы	199
несубъективированность открытой формы	202
открытое размножение, открытый обмен веществ	200
Форма органическая	107,197
Фронтальность	214,216,217
Функциональный круг (см. также жизненный круг)	176,206,219,228
Цельность	121-122
сверхсуммативность цельности	100
целое и часть	98-100,306
целостность и гештальт	22,100-101
Централизованная организация	см. Организация
Централизованность	177,211,213-214,238
Центральный орган	см. Орган
Церебрализация и рост могущества	300
Эволюция	299
Эквипотенциальность гармоническая	154,158
Эктропизм	125,181
Экспрессивность	286-287,290-292
экспрессивность и имманентность	286-287,292

экспрессивность как фундамент историчности	290-291
экспрессивный характер осуществления	288-289
Эксцентричность	9,19,254,255,267-269
искусственность как модус реализации эксцентричности	268-269
опосредованная непосредственность эксцентрической позициональности	279-280
творчество как уравнивание эксцентричности	277-279
эксцентрическая позиция организма в поле	185-186
эксцентрическая структура внешнего мира	255-256
эксцентрическая структура внутреннего мира	257-258
эксцентрическая структура сопредельного мира	262-264
эксцентричность как ничтожествование	293
эксцентричность: вопрос о Боге	295-296
эксцентричность: вопрос о сущности бытия	296
Энтелехия	141,154,297
Эпигенез и преформизм	139-140
Эстеziология	49-52,86,278
как критика чувств	49-50
постижение экзистенциального окружения с помощью эстеziологии	50
Я	60-63,72-73,253-254
двуаспектность Я и Мы	261
качество Я и двуаспектность экзистенции	254-255
чужое (чуждое) Я	72-73
Явление	55,57-58
вещь в явлении	90-92,97-98
качество явления	55-56,298
Язык –	
«возникновение» языка	291
условия возможности языка	18
язык и категория разгрузки	17-18
язык и человеческое восприятие	308
Hiatus (зияние)	143-144
Hiatus и «скрепление»	311
Hiatus и судьба	147
Hiatus между жизнью и смертью	143-144
res cogitans, cogitatio (см. также внутреннее бытие)	54,55,58,60-62,82
предрасположенность res cogitans	58,60,61
res extensa (см. также протяженность)	54,58-59,82

Содержание

Предисловие к первому изданию	7
Предисловие ко второму изданию	10
Глава первая. Цель и предмет исследования	25
1. Формирование интуиционистской философии жизни в оппозиции к опыту (Бергсон-Шпенглер)	26
2. Состояние проблематики философии жизни с точки зрения теории наук о духе (Дильтей-Миш)	34
3. Рабочий план обоснования философии человека	43
Глава вторая. Картезианское возражение и постановка проблемы	53
1. Альтернатива протяженности и внутреннего бытия (Innerlichkeit) и проблема явления	53
2. Сведение явления к внутреннему бытию	56
3. Тезис об имманентности. Предданность внутреннего бытия и предрасположенность (Vorverlagerung) моей самости	59
4. Протяженность как внешний мир, внутреннее бытие как внутренний мир.	63
5. Тезис о представлении. Ощущение как элемент.	67
6. Недоступность чужого Я на началах сенсуализма	71
7. Требование пересмотра картезианского принципа альтернативы в интересах науки о жизни	74
8. Формулировка исходной проблемы в методологическом аспекте	79
Глава третья. Тезис	89
1. Тема	89
2. Двойной аспект в способе явления вещи в восприятии	90
3. Против превратного толкования нашего анализа. Более узкое понимание темы	94
4. Двухаспектность живой вещи в восприятии. Кёлер contra Дриш.	97
5. Как возможна двойная аспектность? Сущность границы	104
6. Задача теории сущностных признаков органического.	109
7. Дефиниции жизни	114
8. Характер и предмет теории сущностных признаков органического	120
Глава четвертая. Способы существования живого	123
1. Симптоматические сущностные признаки живого.	123
2. Позициональность живого бытия и его пространственность	126
3. Процессуальный характер и типизированность бытия живого. Динамический характер живой формы. Индивидуальность живой единичной вещи.	130
4. Процесс жизни как развитие.	135
5. Кривая развития. Старение и смерть	141
6. Системный характер живой единичной вещи	147
7. Саморегуляция живой единичной вещи и гармоническая эквипотенциальность частей	152
8. Организованность живой единичной вещи. Двойной смысл органов.	156

9. Соотнесенность со временем живого бытия	161
10. Позициональное единство пространства-времени и естественное место	168
Глава пятая. Организационные формы существования живого.	
Растение и животное	171
1. Жизненный круг	171
2. Ассимиляция — диссимиляция	179
3. Приспособленность и приспособление	183
4. Размножение, наследование. Селекция	191
5. Открытая форма организации растения	197
6. Закрытая форма организации животного	203
Глава шестая. Сфера животного	211
1. Позициональность закрытой формы. Централизованность и фронтальность	211
2. Порядок связи раздражения и реакции при исключенном субъекте (тип децентрализованной организации)	217
3. Порядок связи раздражения и реакции, опосредованный субъектом (тип централизованной организации)	220
4. Комплексно-качественное и вещное расчленение окружающего животного поля	230
5. Интеллект	238
6. Память	242
7. Память как единство накопления и антиципации	246
Глава седьмая. Сфера человека	251
1. Позициональность эксцентрической формы. Я и свойство личности	251
2. Внешний мир, внутренний мир, сопредельный мир (Mitwelt)	255
3. Основные антропологические законы. I. Закон естественной искусственности	267
4. Основные антропологические законы II. Закон опосредованной непосредственности. Имманентность и экспрессивность	277
5. Основные антропологические законы III. Закон утопического местоположения. Ничтожествование и трансценденция	292
Дополнение	297
Примечания	309
<i>А.Г. Гаджикурбанов. Философская антропология Хельмута Плеснера</i>	<i>315</i>
Ранние произведения	322
Проблема смысла в искусстве	325
Эстеziология духа	327
Социально-политические идеи Плеснера. На подступах к философской антропологии	329
Концепция власти	336
Смысл философии	338
Обоснование антропологии	340
Указатель имен. Составитель Е.Н. Балашова	347
Предметный указатель. Составитель Е.Н. Балашова	353

Хельмут Плеснер
Ступени органического и человек:
Введение в философскую антропологию

Корректор Е.Н. Балашова
Компьютерная верстка А.А. Пикунова

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98
Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.09.2003
Гарнитура NewtonС. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл. печ. л. 23
Тираж 1500 экз. Зак. 132

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82
Тел. 334-81-87, тел/факс 334-82-42
(отдел реализации)

Отпечатано во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию

Хельмут-Плеснер

(1892–1985)

Немецкий философ, эмигрировавший из Германии в 1933 г., один из основоположников философской антропологии. Его книга утверждает исключительное, особое положение человека в мире, давая подробный и глубокий анализ биофизических аспектов его существа.

Преодолевая разрыв «наук о природе» и «наук о культуре», Плеснер постулирует целостность бытия, принадлежность человека и к сфере духовного, и к сфере природного, объединяя дух и телесность.

На этой основе строится тонкий и сложный ход мыслей о месте человека в истории.