

Надежда Григорьева

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ 1920-40-х гг.: ПОДХОДЫ ПЛЕССНЕРА И БАХТИНА¹

В 1920-40-х гг. европейская философия оказалась в двойственном положении. В книге *Духовная ситуация времени* (*Die geistige Situation der Zeit*, 1932) Карл Ясперс предположил, что в ситуации духовного кризиса и соблазна уйти от сознания к стихии бессознательного («кровь», «почва», «вера», «душа»), философствование должно стать основой подлинного бытия человека (Jaspers 1965). В своей ректорской речи «Самоутверждение немецкого университета» (1933) Мартин Хайдеггер признал, что философия есть внутренняя необходимость подлинного бытия-в-мире (Heidegger 1983, 13). Через пару лет Эдмунд Гуссерль в докладе «Die Philosophie in der Krise der europäischen Menschheit» (1935 – см. Husserl 1976), прочитанном в Вене, констатировал разрыв философии с жизнью. С точки зрения Гуссерля, кризис европейского образа жизни предполагает только два исхода: закат Европы в форме отказа от духовности и впадения в варварство, или все же возрождение Европы из духа философии. Несмотря на то, что политические установки этих трех деклараций были противоположны, философия в них понималась одинаково – как возможность спасения Европы. Именно к философии предъявлялись требования по выводу из кризиса европейского сообщества и по реставрации человека, обладающего самосознанием. Однако подобная задача оказалась не по силам философскому дискурсу, что было осознано практически одновременно с призывами привлечь философию к делу возрождения интеллектуализма. В том же 1935 году в Цюрихе выходит книга Хельмута Плесснера *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*,² в которой философ признает полную социально-политическую беспомощность философии в той ситуации, которая сложилась в современной ему Европе. „Die

¹ Работа над статьей ведется при финансовой поддержке фонда Тиссена (Fritz Thyssen Stiftung, BRD).

² Таково было первоначальное название книги *Опоздавшая нация* (*Die verspätete Nation*). Новый заголовок книга получила уже в 1959 г., когда вышла с некоторыми дополнениями в Штутгарте.

Philosophie ist in sich und mit sich zerfallen“ – пишет Плеснер, характеризуя культурное пространство 1920-30-х гг. (Plessner 1982, 79).

Обращение философских дисциплин к антропологии и истории можно толковать как ответ на кризис философского мышления, возникший после первой мировой войны³ и усугубленный в эпоху тоталитаризма. Можно предположить, что постановка вопроса о *conditio humana*, с одной стороны, и возрождение гегельянства, с другой, знаменуют обращение к *prima* философии: выходом из ситуации поражения философии становятся ее историзация и антропологизация. Обе тенденции заметны в творчестве таких мыслителей, как Михаил Бахтин и Хельмут Плеснер, сравнению которых и будет посвящен данный текст.

Стоит отметить, что третьим выходом из кризиса философии стала ее эстетизация. Обращение Плеснера к театральности, интерес Бахтина к литературе и к карнавалу, – все это служило размыванию границ философского дискурса. При этом если у Плеснера эстетический подход был интегрирован в философскую манеру письма, то у Бахтина философия оказалась зачастую поглощена, если не подавлена эстетикой: политические факторы также способствовали трансгрессии философии в литературо- и искусствоведение. Если в Германии Плеснер разрабатывал свое антропологическое учение практически одновременно с целым рядом конкурирующих подходов Шелера, Ротакера, Гелена, Портмана и др.,⁴ то в Советской России возможность свободного философского творчества подверглась резкому ограничению, и философская антропология Бахтина реализовывалась, по преимуществу, в рамках эстетики и литературоведения.⁵ Философско-антропологические системы можно реконструировать и в эстетических трудах других советских мыслителей (С. Эйзенштейн, И. Иоффе). Однако несмотря на разные контексты, в которых развивались учения Плеснера и Бахтина, варианты исторической антропологии, предложенной этими авторами, оказались во многом сопоставимы.

³ См. об этом: Löwith 1983.

⁴ См. об этом подробнее: Fischer 2000, 265-266, Eßbach 1994, 15. Эсбах подчеркивает, что почти одновременно с книгой Плеснера *Ступени органического и человек* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928) появляются работы *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) Шелера и *Бытие и время* (*Sein und Zeit*, 1927) Хайдеггера. Таким образом, замечает Эсбах, можно рассматривать плесснеровскую антропологию как альтернативу Шелеру, Хайдеггеру, а также главному труду Гелена *Человек* (*Der Mensch*, 1940: см. Gehlen 1986).

⁵ За исключением, пожалуй, работы «Философия поступка» (1918-1924). Когда в 1970-е гг. обнаружилось, что рукопись «Философии поступка» сохранилась, Бахтин назвал ее «моей философская антропология».

Плесснер, вероятнее всего, ничего не слышал о текстах Бахтина, и, пожалуй, нельзя точно доказать, что Бахтин читал Плесснера в 1920-40-е гг.⁶ и вел с ним (как с Лукачем)⁷ скрытый диалог. Поразительные переклички между их сочинениями объясняются тем, что тексты Плесснера и Бахтина восходят к одним и тем же источникам. С одной стороны, в набор «общих» цитируемых авторов входят Гегель, Ницше, Гюйо, Дильтей, Коген, Липпс, Шелер и др. С другой стороны, историческая антропология Бахтина восходит к тому же научному контексту, который имел определяющий характер и для Плесснера: оба пытались преодолеть господствовавшие после 1900 г. экспрессивную эстетику и теорию «вчувствования».⁸ Исходя из интеллектуального контекста той эпохи, Ханс-Роберт Яусс подчеркнул сходство между понятиями бахтинской вненаходимости и плесснеровского эксцентризма.⁹

⁶ Любопытно, что поздний вариант книги о Достоевском Бахтин дополняет главой о карнавале, в которой вводит понятие «эксцентричность», напоминающее терминологию Плесснера: «Эксцентричность – это особая категория карнавалового мироощущения, органически связанная с категорией фамильярного контакта; она позволяет раскрыться и выразиться – в конкретно-чувственной форме – подспудным сторонам человеческой природы» (Бахтин 1979, 142). Хотя Бахтин использует термин Плесснера «по касательной», рассуждая об эксцентричности как о нарушении обычного и общепринятого, как о жизни, выведенной из своей обычной колеи (Бахтин 1979, 145), все же ряд его идей нельзя не сопоставить с понятием эксцентрического позиционирования. Некоторые карнавализованные литературные жанры, по Бахтину, направлены на описание эксцентрической позиции: «мениппея – универсальный жанр последних вопросов. Действие в ней происходит не только 'здесь' и 'теперь', а во всем мире и в вечности: на земле, в преисподней и на небе» (Бахтин 1979, 170). Именно в мениппее «Сновидения, мечты, безумие разрушают [...] целостность человека и его судьбы: в нем раскрываются возможности иного человека и иной жизни, он утрачивает свою завершенность и однозначность, он перестает совпадать с самим собой» (Бахтин 1979, 134).

⁷ Сравнительный анализ концепций Лукача и Бахтина провел Галин Тиханов (Tihanov 2000). Он уделил особое внимание одностороннему диалогу, который Бахтин вел с Лукачем.

⁸ Ср. Jausс 1982, 19. Как сказал бы Тынянов, Бахтин и Плесснер конвергировали, не оказывая друг на друга прямого влияния.

⁹ В статье «К проблеме диалогического понимания» («Zum Problem des dialogischen Verstehens», 1982) Яусс пишет: „Einfühlung ist die notwendige Durchgangsstufe, nicht das Ziel der ästhetischen Erfahrung. Die vorgängige Identifikation mit dem Andern ist notwendig, um durch die Zurücknahme seiner selbst in den Zustand einer ästhetischen Exzentrizität (Plessners Begriff dürfte Bachtins *vnenachodimost'* wohl nahekommen) zu gelangen, die erlaubt, den Andern in seiner Differenz und sich selbst an seiner Andersheit zu erfahren“ (Jausс 1982, 20). Стоит указать, что годом раньше – в 1981 г. – в книге *Mikhail Bakhtin: Le principe dialogique* Цветан Тодоров, назвав бахтинскую «вненаходимость» «экзотопией» (Todorov 1981, 153), уже имплицитно преподнес ее как плесснеровское понятие. В предисловии к немецкому переводу книги Бахтина *Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* Ренате Лакманн как бы обнажает связь терминов Тодорова и Бахтина с плесснеровским «эксцентризмом», отмечая: „Das im Karneval wiederholte Körperdrama wiederholt auch die Exotopie, die Ich-Exzentrizität“ (Lachmann

Позднее, уже в конце 1990-х гг., составители собрания сочинений Бахтина обратили пристальное внимание на философский подтекст бахтинской эстетики и упомянули в комментариях, в ряду прочих, имя Плесснера.¹⁰ Однако никто не предпринимал специального исследования связей между Плесснером и Бахтиным. В частности, никто не сравнивал историко-антропологические идеи, высказанные немецким философом и русским литературоведом. Цель данной статьи состоит в том, чтобы заполнить эту лауну. Компаративистский анализ антропологических идей Бахтина и Плесснера тем более заслуживает внимания, что оба мыслителя пытались решать одинаковые проблемы, но при этом пришли к противоположным результатам.

По ту сторону «здесь» и «теперь»

В исторической перспективе особого внимания заслуживает важное для Плесснера понятие «эксцентрического позиционирования» (*exzentrische Positionalität*), поскольку в своей основополагающей работе по философской антропологии *Ступени органического и человек* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928) философ напрямую связывает эксцентрическое позиционирование с историчностью. Современные историки философии уже пытались наметить подходы к изучению эксцентрического¹¹

1987, 40). При анализе карнавного человека у Бахтина Лахманн применяет терминологию философской антропологии Плеснера, хотя и без ссылки на последнего: „Wie in der Karnevalshandlung die Person hinter der Maske verschwindet und in der Maske ihren Doppelgänger findet, erscheint die Person bei Rabelais als nicht mit sich selbst identisch, sondern *ex-zentrisch*, also in der Sprachmaske“ (Lachmann 1987, 34).

¹⁰ Сохранились свидетельства, что Бахтин слышал о некоторых работах Плесснера, к примеру, о его статье, написанной в соавторстве с Бюйтендийком, «Смысл подражательного выражения. К теории осознания другого „я“» (*Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs*, 1925). На эту статью Плесснера ссылается Шелер в предисловии к переизданию своей книги *Сущность и формы симпатии* (*Das Wesen und Formen der Sympathie*, 1926). Конспектируя именно это переиздание книги Шелера (Scheler 1926), Бахтин выписал ссылку на Плесснера, поскольку название статьи лежало в русле его философских интересов (Бахтин 2003, 514). Близость *Автора и героя в эстетической деятельности* к немецкой философской антропологии и, в частности, к Шелеру позволила некоторым исследователям изменить датировку этого раннего эссе Бахтина с 1923-1924 гг. на 1927 г. (Poole 2001). Однако основная масса бахтиноведов оспаривает эту гипотезу на основании того, что понятия типа «симпатия», «дистанция», «категория другого» принадлежат общему фонду европейской философии начала XX в. (Бахтин 2003, 499).

¹¹ Термин «эксцентричность» впервые появляется у Плесснера в книге *Ступени органического и человек* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928) в связи с попыткой обозначить принципиальное отличие человеческого бытия от всякого иного. Эксцентрическое позиционирование означает, что человек – в отличие от животного – осознает центр своего позиционирования в мире и потому может дистанцироваться от себя самого, учреждая своего рода зазор (*Kluft*) между собой и своими переживаниями. В

позиционирования как категории, конституирующей исторического человека (см.: Dux 1994, Eßbach 1994, Pietrowicz 1994). По мнению некоторых исследователей, историческая семантика плесснеровского понятия включает в себя самописание модерна.¹²

Согласно Плеснеру, человек историчен постольку, поскольку он «искусственен» по натуре. «Искусственность» (Künstlichkeit)¹³ человеческой жизни проявляется, в частности, в свойственных лишь человеку случайностях и ошибках, которые и движут историю, как пишет Плеснер в другом своем антропологическом труде *Власть и человеческая натура* (*Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, 1931): «weil er [der Mensch] nur lebt, wenn er ein Leben irgendwie führt, und dieses Irgendwie stets den Charakter der Nichtnotwendigkeit, Zufälligkeit, Korrigierbarkeit und Einseitigkeit hat – darum ist ja sein Leben geschichtlich und nicht bloß natürlich» (Plessner 2003, 199). У Плеснера историчность основана на возможности человека ошибаться, причем эта «ошибочность» человеческой истории чем-то схожа с концепцией его современника Александра Кожева, толковавшего гегелевскую *Феноменологию Духа* на тоталитарный лад. Рассуждая в своих лекциях, прочитанных в Сорбонне в 1933-39-х гг., о диалектическом превращении истины в заблуждение в связи с протеканием времени, Кожев определяет человека как существо, способное «удерживать» ошибку в лоне реальности, придавая ей вневременной характер. По Кожеву, «только человек может ошибаться, при этом не исчезая: он может продолжать существовать, постоянно ошибаясь в существующем; он может *жить* своим заблуждением или в

эксцентричности своей жизненной формы человек, согласно Плеснеру, *не является ни самым близким себе, ни самым далеким от себя* („sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein“ (Plebner 1928, V)). Одна из основных черт эксцентрического человека – его отчуждение от самого себя в разыгрывании определенной роли – описывается уже в работе *Границы общины* (*Die Grenzen der Gemeinschaft*, 1924 – см. Plessner 2003, 7-133).

Понятие «эксцентричность» в философии Плеснера полигенетично. Плеснер мог заимствовать свой термин из книги Людвиг Клагеса *Vom Wesen des Bewusstseins* (глава „Geist als exzentrischer Ort der Seele“, Klages 1921/1974; см. об этом: Fischer 2000, 277; Schübler 2000, 225). Но еще раньше, чем у Клагеса, понятие «Exzentrizität des Selbstgefühls», основанное на двойственности *Beachtungstrieb'a* – жажды человека быть увиденным как в позитивном, так и в негативном аспекте, – возникает в статье по «медицинской антропологии» Эмиля фон Гебсателя «Одиночка и зритель» („Der Einzelne und der Zuschauer“, 1913 – см. Gebattel 1954). Эта статья оказывается важной для развития философской антропологии не только Плеснера, но и Шелера, который ссылается на нее в расширенном издании своей книги *Das Wesen und Formen der Sympathie* 1926 г. Что касается Бахтина, то в вышеупомянутом конспекте Шелера он выписывает ссылку не только на Плеснера, но и на Гебсателя.

¹² Pietrowicz 1994, 45-63.

¹³ Анализ естественной искусственности (natürliche Künstlichkeit) у Плеснера можно найти в: Schahadat 2004, 52-56.

заблуждении; и заблуждение или ложь... становятся в нем *реальными*».¹⁴ Как считает Кожев, «удерживать заблуждение» в реальности удастся при помощи речи, и особенно письменной: ошибки человека делятся безгранично и «благодаря языку передаются в даль». Только труд, как считает Кожев, толкуя самосознание раба у Гегеля, может исправить «ошибки» языка.

Как и Кожев, Плеснер размышляет о трансгрессивном характере человеческого действия. Однако историю, по Плеснеру, вершит не гегелевский «труа», о котором пишет Кожев, а некое театрализованное «творение». «Ошибка», о которой пишет Плеснер, имеет причину в разнообразных качествах человеческого бытия, которому присуща неустранимая «двойственность». У Плеснера человек историчен не только в силу своей «искусственности», но и благодаря своей «опосредованности»: ¹⁵ „Er bildet den Punkt der Vermittlung zwischen ihm und dem Umfeld und er ist in diesen Punkt gesetzt, er steht in ihm [...] seine Beziehung zu anderen Dingen ist zwar eine indirekte, er lebt sie aber als direkte“ (Pleßner 1928, 325). Историчность, по Плеснеру, выступает синонимом творчества, поскольку она зиждется на законе опосредованной непосредственности (vermittelte Unmittelbarkeit), на необходимости самовыражения человека и, опять же, на его возможности ошибаться: „Durch seine Expressivität ist er [Mensch] also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer anderer Verwirklichung drängt und so eine Geschichte hinter sich zurückläßt“ (Pleßner 1928, 338).¹⁶ История, таким образом, связана с творческой натурой человека. Различие между действием (Handlung) и творением (Schöpfung)¹⁷ соответствует различию центрической (животное) и эксцентрической (человек) позиций. В отличие от «действия», понятие «творения» подразумевает ответственность человека за мир, в котором он живет (Plessner 2003, 148).

Искусственность и опосредованность сочетаются в человеке с его «утопическим местоположением». По Плеснеру, эксцентрическое позиционирование приводит к тому, что человек полагает себя по ту сторону времени и пространства. Зритель, извергнутый из собственного центра, стремится ко все новым актам авторефлексии, к бесконечному регрессу самосозна-

¹⁴ Кожев 1998, 31.

¹⁵ В *Ступенях органического* Плеснер постулирует существование трех основных антропологических законов: 1) закон естественной искусственности (das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit); 2) закон опосредованной непосредственности (das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit); 3) закон утопического местоположения (das Gesetz des utopischen Standorts).

¹⁶ См. об этом: Eßbach 1994, 35.

¹⁷ Это противопоставление способствует более отчетливому пониманию различия между теориями действия Плеснера и Гелена.

ния. Именно пребывание в ничто,¹⁸ эксцентрическое самоположение по ту сторону времени и позволяет человеку у Плеснера оценить себя извне, пережить собственную историю и овладеть своим прошлым:¹⁹

Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld. Als Ich, das die volle Rückwendung des lebendigen Systems zu sich ermöglicht, steht der Mensch nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern „hinter“ ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er im Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann. Ortlos-zeitlos ermöglicht er das Erlebnis seiner selbst und zugleich das Erlebnis seiner Ort- und Zeitlosigkeit als des außerhalb seiner selbst Stehens [...] Er ist in seine Grenze gesetzt und deshalb über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding, begrenzt. (Pleßner 1928, 291-292)

Эксцентрическое самополагание человека по ту сторону «здесь» и «теперь» уходит корнями в гегелевское представление о (само)отрицающем субъекте, негирующем данное по мере развертывания истории. Вместе с эксцентричностью, в учение Плеснера вторгается негативность.²⁰ Однако и творческий субъект у Бахтина знает как утверждение, так и отрицание. В своей венаходимости автор постоянно пребывает по ту сторону «здесь» и

¹⁸ Негативность отличает человека от животного. Плеснер видит слабость животных в том, что они беспомощны в борьбе с препятствиями и не способны к «негативным действиям»: „Dem intelligentesten Lebewesen in der Tierreihe, dem menschenähnlichsten, fehlt der Sinn für's Negative“ (Pleßner 1928, 270). В отличие от животных, антиципирующих будущее при помощи наблюдения наличной среды, человек руководствуется в своем поведении незримым: „Echte Dinge, wie sie der Mensch wahrnimmt, zeichnen sich im Anschauungsbild durch ein Plus und zwar ein Plus an Unsichtbarkeit gegenüber dem reell anschaulichen Tatbestand aus, ein Plus an Negativität also“ (Pleßner 1928, 270).

¹⁹ Овладение прошлым служит компенсацией невозможности овладеть своим бытием как целым. Схожие размышления о том, что историческое самосознание связано с потерей власти над собственным бытием, можно найти в вышеупомянутой книге Ясперса *Духовная ситуация времени*: «Было время, когда человек ощущал свой мир как непреходящий, таким, как он существует между исчезнувшим золотым веком и предначинанным божественным концом. [...] В сравнении с таким временем человек оказывается оторванным от своих корней, когда он осознает себя в исторически определенной ситуации человеческого существования. Он как будто не может более удерживать бытие» (Ясперс 1994, 288).

²⁰ Любопытно, что Плеснер следует формуле радикального нигилиста Макса Штирнера „Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt“ из книги *Der Einzige und sein Eigentum*, когда пишет о человеке: „Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt“ (Pleßner 1928, 293). Об отношении «позитивных» и «негативных» элементов в образе исторического человека у Плеснера см.: Eßbach 1994, 22ff.

«теперь». В *Авторе и герое в эстетической деятельности* Бахтин говорит об отрицании, вероятно, не без обращения к Гегелю:²¹

Мое единство для меня самого – вечно предстоящее единство; оно и дано и не дано мне, оно непрестанно завоевывается мною, на острие моей активности; это не единство моего имени и обладания, но единство моего не-имения и не-обладания, не единство моего уже-бытия, но единство моего еще-не-бытия. Все положительное в этом единстве – только в заданности, в данности же – только отрицательное. (Бахтин 2003, 196)

Человеческая «искусственность» у Плеснера связана с «конститутивной бездомностью» (*konstitutive Heimatlosigkeit*), которая, в свою очередь, сравнима с внаходимостью творческого субъекта у Бахтина:

Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, d.h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht – braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muß er „etwas werden“ und sich das Gleichgewicht – schaffen. Und er schafft es nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen... (Pleßner 1928, 310)

Конститутивная бездомность и неукорененность (*Wurzellosigkeit*) человека обуславливают развертывание мировой истории (ebd., 341). Неукорененность в бытии придает человеку сознание собственной ничтожности (*Nichtigkeit*) и, соответственно, ничтожности мира. Человеку не дано знать, «где» находится он и соответствующая его эксцентричности реальность (ebd., 342). Эта ситуация неустойчивости имеет, по Плеснеру, только один выход – в религию, которая творит нечто определенное и способна завершить все неоконченное. Но человек, который пребывает в «утопическом местоположении», отказывается от идей существования Бога и мирового единства:

²¹ Анализ рецепции Гегеля в ранних работах Бахтина можно найти в: Mihailovic 1997, 93ff. Существуют и другие точки зрения на восприятие Гегеля Бахтиным. В своей книге *The Master and The Slave. Bakhtin, Lukács and the Ideas of Their Time* (Tihanov 2000) Тиханов утверждает, что ранние работы Бахтина не содержат в себе никакого влияния со стороны Гегеля. Оно становится осязаемым только в конце 1920-х – начале 1930-х гг. в текстах о романе, о культуре и об обществе. Тиханов считает, что Бахтин начинает интересоваться Гегелем, с одной стороны, ознакомившись с анализом Гегеля у Лукача, а с другой стороны, реагируя на «гегелевский бум» в России 1930-х гг.

Nicht das Bild ist entscheidend, das sich der Mensch von Gott macht, ebensowenig wie das Bild, das der Mensch von sich selbst macht, entscheidend ist. Dem Anthropomorphismus der Wesensbestimmung des Absoluten entspricht notwendig ein Theomorphismus der Wesensbestimmung des Menschen – ein Schelersches Wort –, solange der Mensch an der Idee des Absoluten auch nur als des Weltgrundes festhält. Diese Idee aufgeben, heißt aber die Idee der Einen Welt aufgeben. (ebd., 345-346)

В отличие от Плеснера, Бахтин не может отказаться от идеи Абсолюта. Но этот факт, конечно, не мешает рассматривать его антропологию из плесснеровской перспективы «утопического местоположения». В *Авторе и герое...* Бахтин изучает такую фигуру автора, который находится по ту сторону «здесь» и «теперь»²² и эквивалентен в своей творческой активности Богу. Вспомним также бахтинскую мениппею, действие которой разыгрывается не столько «здесь» и «теперь», сколько в вечности. Закон «утопического местоположения» соблюдается в известном смысле также для карнавального человека, который существует по ту сторону истории – во «второй жизни», в Другом времени и в Другом пространстве (на карнавальной площади). Как утопическое местоположение можно также понимать мир тотального диалога, который протекает в рамках сознания и трансцендентен миру объектов: в *Проблемах творчества Достоевского* Бахтин указывает, что «всепоглощающему сознанию героя автор может противопоставить лишь один объективный мир – мир других равноправных с ним сознаний» (Бахтин 1979, 57-58).

Незавершенный человек

Еще Анаксимандр понял человека как биологическое существо, рождающееся неприспособленным к жизни. В учении Гердера подчеркивается несовершенство только что родившегося человека, которое преодолевается в течение последующей жизни и тем самым формирует историю. В XX веке ту же идею подхватил биолог и философ, теоретик «преждевременного рождения» (*physiologische Frühgeburt*) человека Адольф Портманн. Эти мыслители как бы вписали «незавершенность» в программу homo как нечто ему предданное уже с первых дней жизни. В философской антропологии первой половины XX века феномен незавершенности переживает своего рода ренессанс: в частности, и Бахтин, и Плеснер обсуждают в своих работах проблему незавершенного человека как одну из основополагающих категорий исторической антропологии. По Плеснеру, историзм присущ жизни и проявляется он в незавершенности «живых вещей» (*das lebendige Ding*). В плесснеровской антропологии «живая вещь», по

²² О проблеме «трансцендентального автора» у Бахтина см.: Freise 1993, 198ff.

определению, исторична, поскольку она всегда остается незавершенной в процессе своего становления, бесконечно приближаясь к абсолютной «идеи-форме»: „Vielleicht [...] wird diese Unfertigkeit nie völlig beseitigt, wird das Ding faktisch nie das, was es sein „soll“, aber unter dem Vorwegsein einer wesenhaften Bestimmtheit kann es nicht anders als *immer fertiger* werden“ (Pleßner 1928, 141-142).

Что касается Бахтина, то в его работах *К философии поступка* и *Автор и герой в эстетической деятельности* человек определяется как предстоящий самому себе: чтобы приступить к некоему делу, необходимо оставаться открытым, незавершенным:

Своею завершенностью и завершенностью события жить нельзя, нельзя поступать; чтобы жить, надо быть незавершенным, открытым для себя – во всяком случае во всех существенных моментах жизни, надо ценностно еще предстоять себе, не совпадать со своею наличностью. (Бахтин 2003, 95)

Степень незавершенности усиливается, по Бахтину, в фигуре главного героя *Записок из подполья* Достоевского. Однако в этом случае «позитивная» незавершенность превращается в «негативную» незаконченность, в дурную бесконечность:

Для автора он является не носителем качеств и свойств, которые были бы нейтральны к его самосознанию и могли бы завершить его; нет, видение автора направлено именно на его самосознание и на безысходную незавершимость, дурную бесконечность этого самосознания. (Бахтин 1979, 58-59)

В *Записках из подполья* антиципация окружающего мира достигает предела, поскольку «анти-герой» этого текста утверждает себя, исходя из оценок Другого: «он стремится забежать вперед каждому чужому сознанию, каждой чужой мысли о нем, каждой точке зрения на него» (Бахтин 1979, 61).

Незавершенный человек Бахтина никогда не совпадает с самим собой; его жизнь оборачивается перманентной трансгрессией, неважно, оценивать ли бесконечность ее развертывания «негативно» или «позитивно»:

Человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить формулу тождества А есть А. [...] Подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие. (Бахтин 1979, 69)

В *Творчестве Франсуа Рабле...* Бахтин переходит от феномена незавершенного сознания к феномену незавершенного тела: с его точки зрения, высшая степень историчности содержится в карнавальных телах, поскольку те

сохраняют своеобразную природу, свое резкое отличие от образов готового, завершенного бытия. Они амбивалентны и противоречивы; они уродливы, чудовищны и безобразны с точки зрения всякой «классической» эстетики, то есть эстетики готового, завершенного бытия. Пронизавшее их новое историческое ощущение переосмысливает их, но сохраняет их традиционное содержание, их материю: совокупление, беременность, родовой акт, акт телесного роста, старость, распадение тела, расчленение его на части и т.п., во всей их непосредственной материальности, остаются основными моментами в системе гротескных образов. Они противостоят классическим образам готового, завершенного, зрелого человеческого тела, как бы очищенного от всех шлаков рождения и развития. (Бахтин 1965, 31)

Телесный избыток устремляет историю вперед, однако растущая историчность²³ карнавального тела отменяет себя диалектическим образом в разложении карнавального действия. Трансгрессивная незавершенность гротескной плоти снимается в завершенности великого карнавала. Гегелевская феноменология Духа находит аналог в модели ренессансного карнавала, оборачиваясь феноменологией тела.

В отличие от Бахтина, который мечтает о постисторической общине, Плесснер пытается создать консеквентную модель истории. Как у Бахтина, так и у Плесснера исторический образ человека основан на том, что индивидуум никогда не равен самому себе. В качестве «живого тела» организм, по Плесснеру, включен во время. Но поскольку субъект существует лишь в модусе еще-не-бытия (*Noch-nicht-sein*), живое тело фундировано не только прошлым, но и будущим. Живое бытие предвосхищает само себя, следует за самим собой, является исполнением самого себя: „*Das ,Ihm selbst Vorweg‘ und das lebendige Sein besagen ein und dasselbe. Also ist lebendiges Sein ebensosehr ihm selbst nach oder Erfüllung seiner selbst. Dieser Wesenszug sichert dem lebendigen Ding, was keinem leblosen Ding gegeben ist, Gegen-*

²³ Интерпретация карнавального тела, данная Тихановым, на мой взгляд, не вполне правомерна. Он указывает на то, что бахтинское гегельянство превращается в феноменологический редукционизм, по мере того, как мыслитель начинает заниматься историей смеха и телесности (ср. Tihanov 2000, 281ff.; Aufschneider, Brötz 2005). Согласно Тиханову, тело в *Творчестве Франсуа Рабле...* – это независимая сила, которая противостоит духу и сопротивляется историзации. Подробнее о проблеме историчности тела и о ее связи со смеховой культурой у Бахтина см. мою статью «Смех и зрелище в работах Бахтина и Плесснера» (в печати).

wart“ (Pleßner 1928, 180). «Живая вещь» характеризуется движением, пребывает в процессе становления. Настоящее имманентно такой вещи как человеческая ситуация, как удержание телесности. Для Плеснера настоящее означает постоянную конфронтацию организма с окружающей средой; из-за этой конфронтации жизнь человека основана на риске:

Als dieser in ihn hinein – über ihn hinaus seiende Körper ist er ihm selbst vorweg und dadurch gegenwärtig. Als dieser ist er feldumschlossen oder mit einer Gegenwart konfrontiert. Gegenwart ist überall nur da möglich, wo etwas gegen die vorweg genommene Richtung in sein Noch nicht steht. Gegenwärtig ist etwas, sofern es im Noch nicht, in der Zukunft fundiert ist. Infolgedessen setzt die Konfrontation des Organismus mit seinem Umfeld den Vorgriff von seiten des Organismus, d.h. den wagen den Lebensakt voraus. (Pleßner 1928, 208)

Являясь восполнением определенной незавершенности, жизненный процесс обнаруживает усиливающуюся направленность к цели, к предстоящей ему «идеи-форме». Помимо устремленности к будущему, человек, по Плеснеру, характеризуется тем, что он может обладать прошлым – властвовать над историей. Живые вещи могут иметь цвет, быть твердыми, упругими, тяжелыми, длинными – как и неживые вещи. Однако живая вещь будет двуаспектной, так как она *обладает* всеми этими свойствами: „weil ihr Sein so geartet ist, dass es etwas haben kann“ (ebd., 161). Креативный субъект Плеснера обладает властью, поскольку он может творить, но его продуктивность основана на способности человека утрачивать самого себя. «Творческий момент» в истории есть некая возможность выражения, относящаяся к основам человеческого существования, при этом история – это такой процесс, в котором человек постоянно выброшен из сотворенного.²⁴ Повелитель времени не в состоянии завершить самого себя. Утопическая насыщенность теории Плеснера парадоксальным образом открывает перспективу неопределенности, выход в пустое пространство истории. Плеснер как философ не столько занят конструированием исторических моделей, сколько направляется вглубь человеческого бытия, открывая там Ничто.

Проблема власти над прошлым, уже сбывшимся временем, актуальна для идей как эксцентричности, так и внаходимости. При этом сущность власти, по Бахтину, эстетична: она состоит в том, чтобы «завершить» историю в рамках художественного текста. Бахтин описывает внаходимость как свойство автора в отношении описываемого им мира, который он волен «завершить» из своей потусторонней позиции. Подобно плесснеровской «эксцентричности», внаходимость выводит человека за рамки при-

²⁴ Ср. Dux 1994, 111.

сутствия в настоящем и позволяет ему овладеть историческим временем Другого, «завершив» его в произведении искусства. Это историческое «завершение» осуществимо благодаря отсутствию писателя в «здесь» и «теперь» художественного текста. Завершение оборачивается концом истории.

Только в *Проблемах поэтики Достоевского* появляется герой, которого нельзя завершить. Его жизнь «на пороге» можно изобразить лишь в виде нескончаемого диалога. Этот «большой диалог» разыгрывается не в прошлом, но сию минуту, в момент творческого процесса. В отличие от негативно оцениваемого Бахтиным «монологического» романа диалогическое слово о герое – это всегда слово о присутствующем, который слышит голос автора и может ему возразить.

Как уже было сказано, Бахтин различает между «позитивно» незавершенным человеком и «дурной бесконечностью». Возможно, эта оппозиция возникает из гегелевской дифференциации «дурной бесконечности» действия и совершенства поступка в *Феноменологии Духа*:

Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr *seine Tat*; in ihr ist die Individualität *wirklich*, und sie ist es, welche das *Gemeinte* in seinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeinte als ein leibliches ruhendes Sein; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das *negative* Wesen dar, welches nur *ist*, insofern es das Sein aufhebt. Alsdann hebt die Tat die Unaussprechlichkeit der Meinung ebenso in Ansehung der selbstbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich bestimmte und bestimmbar ist. In der vollbrachten Tat ist diese schlechte Unendlichkeit vernichtet. Die Tat ist ein Einfach-Bestimmtes, Allgemeines, in einer Abstraktion zu befassendes; sie ist Mord, Diebstahl oder Wohltat, tapfere Tat usf., und es kann von ihr *gesagt* werden, *was sie ist*. Sie *ist* dies, und ihr Sein ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie *ist* dies, und der individuelle Mensch *ist*, *was sie ist...* (Hegel 1973, 242-243)

В работе *К философии поступка* Бахтин описывает совершенный поступок как некое «ответственное» деяние. Ответственность исторична: ответственность может быть только перед прошлым, она всегда является своего рода *ответом* на прошлое. Поэтому диалогичность у Бахтина естественным образом вытекает из понятия ответственности.²⁵ Только через ответственность человек способен выйти из дурной бесконечности своих действий:

²⁵ Выросшая из диалогичности интертекстуальность также обусловлена ответом на прошлое – на уже созданные тексты.

Бытие, отрешенное от единственного эмоционально-волевого центра ответственности – черновой набросок, непризнанный возможный вариант единственного бытия; только через ответственную причастность единственного поступка можно выйти из бесконечных черновых вариантов, переписать свою жизнь набело раз и навсегда. (Бахтин 2003, 42)

Не только у Бахтина, но и у Плеснера историческая незавершенность субъекта тесно связана с понятием ответственности. В книге *Власть и человеческая натура* Плеснер определяет исторического человека как субъекта, ответственного за свой мир (Zurechnungssubjekt seiner Welt). В попытке создать универсальное учение о человеке Плеснер ставит понятие ответственности во главу угла – так же, как сделал это десятилетием раньше Бахтин, предположивший, что только ответственность может сделать единым творческого субъекта, чей мир оказался расколотым на жизнь и искусство. Ответственность у Плеснера, как и у Бахтина, обусловлена природой творчества и знаменует собой соединительную линию между реальностью творца и жизнью его творений: „begreifen wir ihn [den Menschen] als Schöpfer, der freilich an seine eigenen Kreaturen gebunden ist und ihnen untertan wird“ (Plessner 2003, 151). В обезбоженном мире Плеснера ответственность превращается чуть ли не в единственную инстанцию, которая может верифицировать действительность мира. После релятивизации духовного мира возвращение к Абсолюту сделалось невозможным, и человеку у Плеснера выпала на долю «новая ответственность» (neue Verantwortung): „das Wirkliche gerade in seiner Relativierbarkeit als trotzdem Wirkliches sein zu lassen“ (ebd., 163ff).

Театр vs. карнавал

Как в России, так и в Западной Европе в 1920-40-х гг. возникли радикальные образы человека, которые предполагали, что homo sapiens sapiens способен своими силами найти собственное Другое. Эти представления осциллировали между двумя моделями: человек либо был интегрирован во всеединство, либо преодолевал себя в перманентном трансгрессивном процессе. Соответственно, развивались два понимания культуры: согласно первому, в центре культуры была человеческая близость, согласно второму, абсолютизации подвергалась т.н. «холодная личина».²⁶ Культурно-антропологические проекты Плеснера и Бахтина корреспондировали этой дихотомии. Если человек Бахтина стремился к карнавальному идеалу фамильярности и близости, к примеру, в карнавальном коллективном теле, то

²⁶ См. книгу Хельмута Летена *Verhaltenslehren der Kälte* (1994).

человек Плеснера пытался создать общество «холода» и дистанции. Если система Бахтина подразумевала открытость, преодоление всех границ, антииерархию, презрение к догмам и веселую анархию, то модель Плеснера строилась в соответствии с закрытостью индивидуума, соблюдением границ, либеральной государственной системой.

Соответственно, и игра, которая тоже является некоей социальной силой, не была понята одинаково Бахтиным и Плеснером. Главным аргументом в ответе Плеснера (*Grenzen der Gemeinschaft*, 1924) на книгу Тённиса (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) была категория отчуждения. В центре плесснеровской модели человека стоит такая личность, которая опробывает свою роль в обществе, отчуждаясь от себя самой. Идеальная форма организации общества для Плеснера – «театр» – представляет собой со-противоположность «карнавалу», который прославляет Бахтин.²⁷ То, что Бахтин считает карнавалом, сопоставимо с «общиной» Тённиса, между тем «театрализованное» общество у Плеснера противостоит общине. „Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft“, – скептически замечает Плеснер в своей книге *Границы общины* (Plessner 2003, 28). Обсуждая проблему радикализма, Плеснер подчеркивает, что экстремистские настроения ведут к разложению жизни и общества и способствуют возвращению в доисторическую общину (*Gemeinschaft*).²⁸ Община, построенная

²⁷ Другая сторона «театрализации» исторической антропологии у Плеснера и Бахтина проявляется во внимании обоих мыслителей к теориям экспрессивности. Начиная уже с работ 1920-х гг., как Бахтин, так и Плеснер спорят с теориями экспрессивности Теодора Липпса (Lipps), Германа Когена (Cohen), Карла Грооса (Groos) и Иоганна Фолькельта (Volkelt). И у Бахтина, и у Плеснера все эти традиции подверглись в той или иной степени критической переработке. При этом переосмысленное понятие «выражения» оказывается в центре их философских систем. Для Плеснера экспрессивность амбивалентна. С одной стороны, как пишет Плеснер в *Границах общины*, экспрессивность свойственна не человеку, но животному. Животное выражает себя прямо и непосредственно, но в человеческом сообществе эта «непосредственная выразительность» может быть подвергнута осмеянию. С другой стороны, как Плеснер указывает в *Ступенях органического*, экспрессивность составляет внутреннее основание для исторического характера существования человека: „Durch seine Expressivität ist er [der Mensch, – Н.Г.] also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich erhaltener Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurückläßt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz“ (Pleßner 1928, 338).

В *Авторе и герое...* Бахтин критикует экспрессивную эстетику как метод анализа художественного текста (Бахтин 2003, 140 сл.): экспрессивная эстетика, с его точки зрения, не способна объяснить *целое* произведения. К тому же, как считает Бахтин, понятие симпатического сопереживания или вчувствования, последовательно объясненное и понятое, в корне разрушает чисто экспрессивный принцип.

²⁸ В своей концепции «общины» Плеснер полемизирует с книгой Фердинанда Тённиса *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Tönnies 1887). После выхода в свет книги Тённиса, «общину» стали интерпретировать как противоположность «обществу» (Lethen 1994, 76). Если Тённис рисует трагическую картину развития современного общества,

на кровной близости между людьми, не отвечает сущности человека, который «искусственен» по своей натуре. Только общество, по Плеснеру, отражает фундаментальную потребность человека соблюдать дистанцию по отношению к себе подобным и к себе самому.

Плеснер оценивает значение исторических эпох исходя из философии дистанцирования; Бахтин руководствуется в своих взглядах на историю диаметрально противоположной философией близости. Если у Плеснера идея возврата в «Золотой век» оценивается негативно, то Бахтин в своей книге *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* пытается найти как раз позитив архаического сообщества. Основная черта «карнавального человека» Бахтина заключается в том, что тот стремится вернуться к простейшим формам совместного существования, участвовать в народном бытии. Человек у Бахтина освобождается от предзаданных ему официальной идеологией позиций – ему хочется найти коллективное тело за пределами всех общественных иерархий и дистанций.

Плеснер не видит истории вне игры. История разыгрывается там, где человек имеет возможность видеть себя, где есть Другой, реагирующий на маску церемониальным поведением:

Diplomatie ihrerseits bedeutet das Spiel von Drohung und Einschüchterung, List und Überredung, Handeln und Verhandeln, die Methoden und Künste der Machtvergrößerung, die mit den Künsten der Machtverteidigung und -rechtfertigung, dem Spiel der Argumentationen, der Sinngebung des Sinnlosen innerlich notwendig verbunden sind. Die Durchführung dieses Spiels ist das Element der *Geschichte*, die nur da ist, wo sie kontinuierlich geschieht, und die nur da geschieht, wo sie sich kontinuierlich sieht. Nur um der Diplomatie willen hat der Mensch eine Geschichte. (Plessner 2003, 99)

Для Плеснера история имеет игровой характер, поскольку только «театральный» человек – дипломат – делает историю. При этом в «игре» Плеснера не может участвовать община, члены которой интимно связаны друг с другом: только общество оказывается аутентичной формой существования человека, который «искусственен по натуре»; община же, осно-

утратившего «интимные» ценности общины, то Плеснер, напротив, изображает общество как чисто человеческую форму существования, основанную на бережном соблюдении дистанции между субъектами. «Границы общины» можно рассматривать как ранний манифест, направленный против «тирании интимного», аналогичный тому, что провозгласил 50 лет спустя американский социолог Сеннет (Lethen 1994, 79). На работу Плеснера сам Тённис откликнулся в 1926 г. рецензией, в которой дистанцировался от подхода молодого ученого, видящего в форме общины опасный социальный радикализм (Tönnies 2002). Подробный сравнительный анализ подходов Плеснера и Тённиса см.: Bickel 2002, 183-194.

ванная на родовой близости, отрицательно относится ко всему искусственному, пытаясь, в пределе, уничтожить все искусственное и вернуться к природе (Plessner 2003, 41). Община характеризуется своей прямоотой и непосредственностью (Direktheit, Unmittelbarkeit), тогда как жизнь человека, согласно Плеснеру, всегда опосредована: „Exzentrizität der Position läßt sich als eine Lage bestimmen, in welcher das Lebenssubjekt mit Allem in indirekt-direkter Beziehung steht“ (Pleßner 1928, 324).

Таким образом, очевидно, что исторический «театр» Плеснера представляет собой обратное подобие «карнавала» у Бахтина, сконструированного в своей книге *Творчество Франсуа Рабле...* теорию сакрального времени, на протяжении которого индивиды «причащаются» целокупному бытию. Если Бахтин положительно оценивает карнавализацию как единение, снятие дистанции, то Плеснер негативно интерпретирует ценности общины, прославляя дистанцию как специфически человеческое качество.

Карнавал, оперирующий сакральным временем, не просто хранит память о священном творении, но и служит местом и временем его репродукции. «Праздничный» пространственно-временной континуум, по Бахтину, историчен, поскольку заархивированное в нем начало становится творящей матрицей, вновь актуальным явлением современности. Как писал Бахтин в диссертации «Рабле в истории реализма», „Всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвратом к началу («изначальность»), точнее, к обновлению начала“ (Бахтин 1975, 492). История стремится вернуться к собственным истокам и, обогатившись «вторым началом», продолжать движение вперед.

Согласимся с И.П. Смирновым, который в книге *Бытие и творчество* отрицает «начинательный» смысл бахтинского карнавала, рассматривая его как культурный механизм, демонстрирующий неплодотворность любых изменений. В самом деле, предлагая концепцию карнавалного человека, Бахтин не может отличить начала от конца, жизни от смерти: в поисках «первоначала» он находит лишь Другое времени. Можно сказать, что, размышляя в *Творчестве Франсуа Рабле...* о начале истории, Бахтин повествует о ее конце. Если Бахтин ретроспективен, то Плеснер перспективен. В своей концепции карнавала Бахтин уничтожает настоящее, превращая его в прошлое, тогда как Плеснер в теории театрализованного общества, напротив, подчиняет прошлое настоящему ради создания «телеологической перспективы».

В книге *Границы общины* Плеснер призывает не отказываться от настоящего в пользу «золотого века» в прошлом и ради утопии будущего: „Insofern schaut der bedrohte Mensch stets über die Gegenwart hinaus und ersehnt eine goldene Zukunft oder die Wiederkehr goldener Vergangenheit“ (Plessner 2003, 33). В главе „Utopie der Gewaltlosigkeit und Pflicht zur

Macht“ Плесснер упрекает политику в ретроспективности („Erstarrung in der Retrospektive“, Plessner 2003, 125) и убеждает тех, кто делает историю, в необходимости контакта с настоящим: „Bloßes Versinken in der Vergangenheit bringt noch nicht Geschichte hervor. Ein neuer Akt der Beziehung auf die Gegenwart, eine Verknüpfung in der Gegenrichtung des Vergehens muß hinzukommen, eine teleologische Perspektive vom Effekt her zum Effekt hin“ (Ibid.). В связи с этим Плесснер оспаривает возможность события в истории, утверждая, что любое событие есть лишь функция становящейся истории, принимающая те или иные формы в зависимости от пути развития истории: „Das Ereignis ist immer noch eine Funktion der werdenden Geschichte, und welchen Weg sie nimmt, wirkt auf sein Aussehen, sein Gewicht, seinen Wert zurück“ (Op. cit., 126).

Как писал Гегель в *Феноменологии Духа*, человек есть орудие истории, которая развертывается за его спиной. В книге *Власть и человеческая натура* Плесснер противостоит этой идее, указывая на то, что история – орудие человека. Плесснер говорит об историческом духе современности, о борьбе наций за историю и о власти, которая осознает собственную историчность (Plessner 2003, 167 ff). Отталкиваясь от дильтеевской философии жизни, Плесснер описывает, как «жизнь» выдвигается из континуума становления и приравнивает настоящему свою власть над прошлым: „In diesem Umbrechen aber hebt es [das Leben, – Н.Г.] sich aus dem Kontinuum des Gewordenen heraus und manifestiert als Gegenwart seine *Macht über die Vergangenheit*“ (Plessner 2003, 183). Однако если Дильтей утверждал, что человек проявляет себя только через историю, то Плесснер определяет человека как теоретическую и практически-политическую власть, утверждаемую в ходе исторического процесса (Plessner 2003, 191).

Как заметил Козеллек в своей книге *Прошедшее будущее (Vergangene Zukunft, 1979)*, начиная с Французской революции, история сама стала судьбой-том, который был снабжен божественными атрибутами всемогущества, высшей справедливости и святости (Koselleck 1989, 50). Гегелевская «работа истории» превратилась в некоего агенса, который владеет людьми и разрушает их природную идентичность. Думается, в 1920-30-е гг историческое самосознание человечества перешло на следующую ступень: человек стал хозяином истории. Эта новая «историческая антропология» и отражена в книге Плесснера *Власть и человеческая натура*: человек, понимаемый как власть, не только укоренен в истории, но и сам оказывается ее движущей силой: „In der Fassung seiner selbst als Macht faßt der Mensch sich als geschichtsbedingend und nicht nur als durch die Geschichte bedingt“ (Plessner 2003, 190).

Тело vs. история²⁹

История позволяет субъекту трансгрессировать и переходить в Другое, нежели он сам. Так образуется принципиальная двутелесность исторической фигуры, которая оказывается предметом исторической антропологии Плеснера и Бахтина. Историческое существо, по Бахтину, отличает от других живых существ его «двутелесность»: «В эпоху Возрождения все [...] образы низа – от циничного ругательства до образа преисподней – были проникнуты глубоким ощущением исторического времени, ощущением и сознанием смены эпох мировой истории. [...] Двутелесность [...] прямо становится историческою двумирностью, слитостью прошлого и будущего в едином акте смерти одного и рождения другого, в едином образе глубоко

²⁹ Тиханов замечает, что Бахтин в своей истории смеха на самом деле перетолковывает гегелевскую Феноменологию Духа. При этом гегелевский Geist и бахтинский «смех» оказываются сопоставимыми лишь отчасти: смех у Бахтина формирует новые духовные ценности и тем самым творит историю, с другой же стороны, он телесен и потому сопротивляется историзации (Tihanov 2000, 271ff). Тиханов противопоставляет «историю смеха» Бахтина «аисторической» теории смеха Плеснера, который, якобы, интересовался, в первую очередь, «телесностью» смеющегося человека. Однако такая интерпретация кажется односторонней. Представляется, что, инкриминируя Плеснеру «биологическую» теорию смеха, Тиханов странным образом не учитывает идейный контекст эпохи. Обращение к такому объекту, как смех, у Плеснера может быть интерпретировано скорее как борьба с биологизмом. Для Плеснера, противника биологизма, смех не только не биологичен: он сигнализирует, напротив, о разрыве с биологическим – об утрате контроля над собственным телом.

И Бахтин, и Плеснер полемизируют как с чистым «идеализмом», так и с чистым «биологизмом», начиная уже со своих ранних работ, балансируя в своих концепциях между Духом и Телом. Если Гегель исходит из Духа как Абсолюта, то Плеснер устанавливает в центре своей мыслительной конструкции природу. Дукс (Dux) утверждает, что даже если Плеснер не имеет в виду эволюционного утверждения организационных планов человека, его теория приводит к неразличению биологического и духовного объяснения homo (Dux 1994, 94). Таким образом, Плеснер приходит к утверждению эксцентрического позиционирования через сравнение с формами организации живого: растений, животных и, наконец, человека. Эсбах полагает, что антропологию Плеснера следовало бы называть биософией, центральным достижением которой оказывается двойное позиционирование жизни как биологической среды, которая существует вне истории, но внутри человеческой историчности: „Plessners Grenzziehung reflektiert die neue Doppelstellung des Lebens als biologisches Umfeld außerhalb der Geschichte und innerhalb der menschlichen Geschichtlichkeit. Er treibt Biosophie“ (Эсбах 1994, 19). Что касается Бахтина, то знаком того, что он интересовался оппозицией духа и тела уже с самого начала своего творчества, служит статья «Современный витализм», опубликованная под именем биолога И. Канаева в журнале «Человек и природа» в 1926 г. Эта статья также показывает, насколько сильно подчас совпадали работы Бахтина и Плеснера по материалу. В этой статье Бахтин подробно излагает теории виталистов, тогда как Плеснер приступает к началам философской антропологии (в *Die Stufen des Organischen und der Mensch*) с того, что подвергает основательной критике концепции неовитализма Ганса Дриша и Икссюля.

смешного становящегося и обновляющегося исторического мира» (Бахтин 1965, 473-474).

«Двутелость» – центральный момент и в плесснеровской антропологии. Только животное, по Плеснеру, обладает одним единственным телом и в своем самоположении полностью является самим собой (Плеснер 2004, 259). Напротив, человек подчинен закону эксцентричности, который обуславливает раскол человеческого бытия, создает ситуацию неуверенности в собственной самоидентичности, когда человек не знает, кто действует в нем – он или его Другой:

Den Zweifel an der Wahrhaftigkeit des eigenen Seins beseitigt nicht das Zeugnis der inneren Evidenz. Es hilft nicht über die keimhafte Spaltung hinweg, die das Selbstsein des Menschen, weil es exzentrisch ist, durchzieht, so daß niemand von sich selber weiß, ob er es noch ist, der weint und lacht, denkt und Entschlüsse faßt, oder dieses von ihm schon abgespaltene Selbst, der Andere in ihm, sein Gegenbild und vielleicht sein Gegenpol. (Pleßner 1928, 298-299)

Схожую драму двух тел переживает человек в бахтинском *Авторе и герое...*:

В пляске сливается моя внешность, только другим видимая и для других существующая, с моей внутренней самоощущающейся органической активностью; в пляске все внутреннее во мне стремится выйти наружу, совпасть с внешностью, в пляске я наиболее оплотневаю в бытии, приобщаюсь бытию других; пляшет во мне моя наличность (утвержденная ценностью извне), моя софийность, другой пляшет во мне. (Бахтин 2003, 205)

Как и Бахтин, Плеснер различает между внутренним и внешним Я человека, которые проявляют себя только в отношении к Другому:³⁰

³⁰ Человек у Бахтина и у Плеснера может найти себя только в Другом / посредством Другого. В этом есть определенное сходство с теорией Джорджа Мида, который в своей книге *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Mead 1934) ввел понятие обобщенного Другого. Мид полагает, что для того, чтобы человеческое существо получило некую идентичность, оно должно партиципировать не просто отношение других к себе, но в его опыте должны отложиться ценности и стандарты поведения некоторой организованной группы. Обобщенный другой и представляет собой ценности и стандарты поведения такой группы. Мид различает «Я» („I“) и «я» („Me“, или «я», постигающее себя самого как объект). Если «Я» является реакцией, ответом организма на отношения других, то «я» функционирует как идентификация с отношением к себе организованной группы. Сопоставительный анализ учений Бахтина и Мида можно найти в: Эмерсон 1993, 5-18; Nielsen 2000, 142-163.

Die Exzentrizität, auf welcher Außenwelt (Natur) und Innenwelt (Seele) beruhen, bestimmt, daß die individuelle Person an sich selbst individuelles und „allgemeines“ Ich unterscheiden muß. Allerdings wird ihr dies für gewöhnlich nur faßbar, wenn sie mit anderen Personen zusammen ist. (Pleßner 1928, 300)

Различие между двумя «драмами» кроется в интимности отношений «внешнего» и «внутреннего» тел. Момент одержания другим, достигающий своего пика в «пляске», расценивается Бахтиным как миг интимного приобщения бытию, тогда как Плесснер истолковывает «дублера», действующего вместо человека, как отчуждение человека от себя самого, а внутренний мир определяет как распрю человека с самим собой:

Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt. Das ist der radikale Doppelaspekt zwischen der (bewußt gegebenen oder unbewußt wirksamen) Seele und dem Vollzug im Erlebnis, zwischen Notwendigkeit, Zwang, Gesetz, geschehender Existenz und Freiheit, Spontaneität, Impuls vollziehender Existenz. (Pleßner 1928, 299)

Оба автора вызывают к жизни нищенский «танцующий дух», который позволяет хотя бы внешне объединить разъединенные, отчужденные друг от друга миры «маски» и ее носителя. Однако экстатическая «пляска» у Бахтина, направленная на тотальную интимизацию контакта с бытием, оказывается полной противоположностью церемониальному «танцу» у Плесснера, нацеленному на создание такой близости, при которой можно было бы сохранить дистанцию. В книге *Границы общины* Плесснер пишет:

Und wir kennen auch diesen tänzerischen Geist, dieses Ethos der Grazie: das gesellschaftliche Benehmen, [...] die virtuose Handhabung der Spielformen, mit denen sich die Menschen nahe kommen, ohne sich zu treffen, mit denen sie sich voneinander entfernen. (Plessner 2003, 80)

Как показывает Бахтин в *Авторе и герое...*, творческий субъект не может явить миру свое лицо, но может проявиться в нем посредством своей связи с сотворенным героем. Если у Бахтина вненаходимый автор вступает в вымышленную им жизнь под маской Другого, то у Плесснера человек осознает самого себя как Другого. Существенное различие между двумя концепциями состоит в том, что если для Плесснера субъект постоянно пребывает вне себя, то для Бахтина творческий субъект находится вне мира, лишь опосредованно являясь в нем под личиной Другого. Человек у Плесснера действует в истории как актер, разыгрывая Другого в акте ре-

презентации, его второе тело – это форма экспрессии.³¹ Как бы то ни было, ни субъект Плеснера, ни субъект Бахтина не могут собрать в истории «разрозненные куски своей данности».

Думается, различия подходов Плеснера и Бахтина обусловлены сразу несколькими факторами: политическими условиями, философскими традициями, а также социальными причинами. Если Плеснер начал свою карьеру в условиях экономически стабильной Веймарской республики, то Бахтина пришлось работать в потрясенной революцией Советской России. Плеснер творил в нормальных условиях, участвовал в академической жизни, преподавал в университетах – эмигрировав из Германии, он стал «актером» на культурно-политической сцене Европы; Бахтин же никогда не выезжал за пределы СССР, где он вел тайное, «неофициальное» существование в «подполье» – во «внеаходимости». Плеснеру удалось напечатать все, что он писал, между тем Бахтин вплоть до середины 1960-х гг. опубликовал под своим именем лишь одну книгу – *Проблемы творчества Достоевского*. Все это сказалось на пафосе текстов обоих авторов: в своих философских сочинениях Плеснер искал Другое революции, тогда как Бахтин воспевал Другую революцию.

Вместо заключения: упадок Возрождения vs. опоздание Просвещения

Гегелевская идея конца истории была чрезвычайно распространена среди мыслителей, чья деятельность пришлась на эпоху между двумя мировыми войнами. Отблеск конца был замечен на всем в философии, в том числе на идее прогресса. В *Geschichtsphilosophische Thesen* Вальтер Беньямин изображает ангела истории, с ужасом глядящего на катастрофы прошлого, но не могущего их исправить, поскольку его гонит в сторону будущего не менее страшный ураган прогресса:

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm

³¹ См. об этом подробнее: Stahlhut 2005, passim.

zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm. (Benjamin 1969, 272-273)

Как утверждает Плеснер в книге *Опоздавшая нация*, идея технического прогресса непропорционально развилась в Германии в результате того, что Просвещение пришло в эту страну с опозданием. Понятие Просвещения оказывается амбивалентным в учении Плеснера: с одной стороны, именно в Просвещении возникают основные модели политического, исторического и социального самоощущения современного человека, что Плеснер оценивает позитивно. С другой стороны, зародившаяся в эту эпоху идея «прогресса» обнаруживает свои отрицательные стороны при тоталитарном режиме. В качестве примера «положительно» развившегося Просвещения Плеснер приводит Англию и Францию, которые зарекомендовали себя как устойчивые по отношению к кризисам, поскольку их общественные системы укоренены в раннем Просвещении и, таким образом, содержат в себе все необходимые для политической устойчивости предпосылки, которых не хватает Германии (Plessner 1982, 103). Три страны в Европе, пишет Плеснер, не принимали участие в начавшемся с XVII века формировании государственного сознания: Испания, Италия и Германия (ibid., 58), и все они пришли к осознанию собственной государственности с опозданием по сравнению с Англией и Францией: все три страдают «римским комплексом» – их развитие определяет не столько идея государства, сколько идея народа. Выстраивая такую картину истории, Плеснер, очевидно, пытается найти истоки фашизма.

Нехватка государственной идеи в Германии компенсировалась идеей прогресса. Отсутствие «тормозов» в форме политически и граждански думающего общества явилось причиной быстрого индустриального развития Германии³² (ibid., 105). Непропорциональное и запоздалое развитие просвещенческой модели способствовало, как считает Плеснер, построению государства без политической идеи, страны без традиций, но с сильной потребностью исторического оправдания жизни („geschichtliche Rechtfertigung des Lebens“). Однако история распалась. Распад истории означал для Германии не только утрату веры в бога (Entgötterung), но и потерю человеческого облика (Entmenschung) (ibid., 114).

³² При этом быстрое развитие техники оказалось как бы компенсацией ее опоздания – как считает Плеснер. Важность идеи прогресса для развития истории отмечает Козеллек: он пишет, что «овременение» истории (Verzeitlichung der Geschichte) было отрефлексировано в понятии прогресса самое позднее в конце XVIII века. До этого история существовала как не зависящая от хода времени кумуляция событий, выражавшаяся в аддитивной манере исторического письма (additive Geschichtschreibung) (Koselleck 1989, 321ff.).

Плесснер критикует современное ему состояние немецкой ментальности именно потому, что та, по его мнению, отказалась от осмысления истории, уделив внимание доисторическим, первобытным силам, типа крови и почвы (ebd., 133). Сложившаяся ситуация сказалась и на кризисе философии: в современном обществе для нее просто нет больше места (ebd., 171), ибо в «просвещенном» сознании современности, указывает Плесснер, более не играют роли ни религия, ни метафизика, ни история (ebd., 162). Философ – избыточная профессия (ebd., 183), а сама философия оказывается в кризисе по мере механизации жизни³³ (ebd., 188). Разрыв философии и жизни, как считает Плесснер, повлиял на политический и мировоззренческий децизионизм немецкого духа, над которым был утрачен контроль (ebd., 211). После первой мировой войны начинается разоблачение человека – но это отнюдь не метафизическое разоблачение, оно ведется с виталистских позиций, имея под собой чисто биологический базис. Наступает время «авторитарной биологии», которая диктует государству, какими должны быть его подданные (ebd., 167).³⁴

В своей книге *Диалектика Просвещения (Dialektik der Aufklärung, 1944-1947)* Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер продолжают критику Просвеще-

³³ Идею «механизации жизни» Плесснер заимствует, скорее всего, из книги немецкого философа и политика Вальтера Ратенау *Zur Kritik der Zeit* (1912). Этот текст в целом и в особенности глава «Der Mensch im Zeitalter der Mechanisierung und Entgermanisierung», возможно, повлияли также на Вальтера Беньямина, в частности, на его эссе «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», в котором медальная теория репродуцирования отчасти объясняет возникновение фашизма, который понимается как попытка спасти эстетическую «ауру» (сакральное) через «эстетизацию политики». Ратенау утверждает в своей книге, что процесс механизации, с одной стороны, стирает различия между расами (Entgermanisierung), а с другой стороны, вызывает всплеск национализма как реакцию на снятие различий. В России концепцию Ратенау поддержал ленинградский искусствовед Иеремия Иоффе в своей ранней книге «Кризис современного искусства». Любопытно, что Иоффе в своей апологии пролетарской культуры противостоит как Плесснеру, критиковавшему тоталитарный прогресс, так и Бахтину, идеализировавшему Ренессанс. По Иоффе, именно современная технократическая культура являет собой пик развития человечества: «Ренессанс был велик, открыв эру всемирной торгово-капиталистической культуры, но он – бледный эпизод перед грандиозным размахом эры всемирной социалистической культуры, на пороге которой мы стоим» (Иоффе 1925, 63).

³⁴ Плесснер предвосхищает здесь критику тоталитаризма, осуществленную Лукачем в статье „Aristokratische und demokratische Weltanschauung“ (1947). Лукач выделяет четыре комплекса кризисов, из которых возник фашизм: кризисы демократии, гуманизма, идеи прогресса и веры в разум (Lukács 1967, 405). Все четыре комплекса, как считает Лукач, были порождены победой Французской революции и обострились после первой мировой войны. Антидемократическая идеология неравенства, как отмечает Лукач, видит в биологии свою главную науку, которая, на самом деле, оказывается в данном случае не столько наукой, сколько мифом: „Dies ist schon bei Nietzsche klar einsichtlich; seine „Herrenrasse“ ist in Wirklichkeit romantisch-moralisch begründet und die Biologie bildet nur eine mystische Garnierung dazu“ (Lukács 1967, 413).

ния, начатую Плесснером, но делают это гораздо более радикально. Если для Плесснера тоталитаризм был основан на «опоздавшем», то есть искаженном Просвещении, то Адорно и Хоркхаймер оценивают само Просвещение как квазитоталитарную систему. Власть и познание – синонимы, как утверждают авторы книги, а «просвещение тоталитарно» (Adorno, Horkheimer 1947, 16). Просвещение относится к вещам как диктатор к людям: они известны ему в той степени, в какой он способен манипулировать ими. Сущность вещей открывается, таким образом, как субстрат властвования:

Die totalitäre Ordnung [...] setzt kalkulierendes Denken ganz in seine Rechte ein und hält sich an die Wissenschaft als solche. Ihr Kanon ist die eigene blutige Leistungsfähigkeit. Die Hand der Philosophie hatte es an die Wand geschrieben, von Kants Kritik bis zu Nietzsches Genealogie der Moral; ein einziger hat es bis in die Einzelheiten durchgeführt. Das Werk des Marquis de Sade zeigt den „Verstand ohne Leitung eines anderen“, das heißt, das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt. (ebd., 106)

Страх перед Просвещением проявляется и в так называемой «новой антропологии» XX века. Андреас Кульман (Kuhlmann) демонстрирует, как разнообразные «популярнофилософские» подходы Герно Бёме (Gernot Böhme), Петера Слотердайка и Одо Маркварда (Odo Marquard) приводят к одному результату – к критике агрессивной и репрессивной рациональности и научно-технической цивилизации. Цель этих философов состоит в том, чтобы разоблачить деструктивные тенденции просвещенного сознания („die Preisgabe der als hybrid und destruktiv charakterisierten Autonomieansprüche der aufgeklärten Vernunft“, Kuhlmann 1991, 693). В этой связи историческая антропология Плесснера служит у Кульмана одной из первых теорий, которая продемонстрировала опасность прогрессирующего Просвещения.

Плесснер изучает ситуацию, позволившую сделать человека объектом биологически мотивированного вмешательства (к примеру, политическая практика расистской евгеники), но его отношение к Просвещению остается все же амбивалентным. С одной стороны, он критикует искаженное и опоздавшее Просвещение в Германии XX века, а с другой стороны, он проповедует «просвещенное» учение о поведении в обществе XVIII века. В конце своей ранней книги *Границы общины* Плесснер подчеркивает, что идеальную форму общества следует искать в прошлом: в других эпохах (восемнадцатый век в Европе, то есть Просвещение)³⁵ и в других культу-

³⁵ На примере Плесснера Летен говорит об актуализации «барочной» антропологии в XX веке (Lethen 1994, 71ff.). Как отмечает Макропулос, летеновское понятие «барочного человека» (Barock-Mensch) органично вписывается в теорию модерна Вальтера Бенья-

рах (Китай). Преимущество этих социальных форм, согласно Плеснеру, состоит в том, что им свойственен дух такта (*der Geist des Taktes*). Современному обществу следовало бы, как считает Плеснер, создать подобную систему публичных отношений, дабы борьба за существование (*Kampf ums Dasein*) уступила место борьбе за сосуществование (*Kampf ums Sosein*).

В *Границах общины* Плеснер признает, что человек может существовать в изоляции только в исключительных случаях. В то же время, хотя человек, по своей натуре, предрасположен к социальному существованию, эта социальность функционирует как «границы» его личности. В прославляемом Плеснером обществе такта все открытое, публичное превращается в приватное, закрытое. «Границы» борются против смельчаков, которые желали бы прорвать с «карнавальной» фамильярностью все барьеры, ограждающие автономную территорию субъекта. Опыт границы чужд для Бахтина, видящего идеальное состояние человеческой истории не в Просвещении,³⁶ а в Ренессансе, который он понимает как прорывание всех границ, от телесных до исторических. Разные временные отрезки в эпоху Ренессанса трансgressируют друг в друга, выстраиваются в истории по образцу «гротескного тела». Становящийся и обновляющийся мир Возрождения, по Бахтину, оказывается фамильяризованным и «глубоко смешным». Ренессанс для Бахтина – это эпоха «глубокой и почти сплошной карнавализации всей литературы и мировоззрения» (Бахтин 1979, 157–158). Именно во времена Возрождения, согласно Бахтину, состоялись важнейшие трансформации человеческого сосуществования.

Словно предвосхищая Адорно и Хоркхаймера, Бахтин критикует Просвещение. Он противопоставляет просветителям их собственное Другое – ренессансного человека. Если Адорно и Хоркхаймер деконструировали Просвещение, рассматривая модели его «завершения» (к примеру, в случае Маркиза де Сада), то Бахтин в *Творчестве Франсуа Рабле...* отказывается от любых просветительских моделей, поскольку те настроены оппозитивно по отношению к карнавальной культуре. В отличие от Жюльетты, которая считала своим кредо науку, карнавальный человек не обращает ни малейшего внимания на идеи прогресса, рациональности и т.д. Он ненавидит систему и условности. Место научного познания в теории карнавала заступает смех, открывающий «вторую правду» о мире.³⁷ Если эпоха

мина (ср. Makropoulos 1989). Однако едва ли можно согласиться с тем, что «барочные» корни обнаруживаются с той же ясностью у Плеснера, который идеализировал в *Границах общины* XVIII век.

³⁶ Противоположную мысль высказывает Гройс в статье «Бахтин, или сакрализация Просвещения». Гройс утверждает, что в карнавальной теории Бахтина Просвещение воплощается в карнавале.

³⁷ См. об этом мою статью «Смех и зрелище в работах Бахтина и Плеснера» (в печати).

Просвещения пыталась разъяснить любую нелепость, то Ренессанс использует глупость в качестве символа высшей стадии развития смеховой литературы, как это произошло с *Похвалой глупости* Эразма Роттердамского. Бахтин отчетливо осознавал непримиримость двух эпох и в книге о Рабле критиковал эпоху Просвещения, в особенности XVIII век: «Просветители, с их неисторичностью, с их отвлеченным и рациональным утопизмом, с их механистическим пониманием материи, с их стремлением к абстрактному обобщению и типизации, с одной стороны, и к документализму, с другой, менее всего были способны правильно понять и оценить Рабле» (Бахтин 1965, 128).

Антропологический подход, целью которого было высвобождение трансформационной энергии homo, неизбежно историзировал образ человека. Новый человек позднего авангарда не столько позиционирует себя по ту сторону истории, сколько понимает себя как ее завершение или движущую силу. Неслучайно парижские лекции Александра Кожева 1930-х гг., в которых конец истории обнаруживает ее направленность к установлению абсолютной истины, имели столь большой резонанс (см. Смирнов 2000, 492). В русле этой тенденции следует рассматривать и антропологические штудии Плеснера и Бахтина. Бахтин и Плеснер, принадлежащие второму поколению мыслителей авангарда, изобразили человека как субъекта, никогда не совпадающего с самим собой и тем самым непрерывно движущего историю.

Просвещение Плеснера и Ренессанс Бахтина можно было бы рассматривать как две дивергентные модели исторического выхода из тоталитаризма. Общество такта и утопия веселой анархии составляют два полюса в возможном развитии модерна, которое, однако, было осуществлено лишь в воображении этих двух мыслителей. Несмотря на свое расхождение, обе исторические модели оказались одинаково не способными реализовать свой эвристический потенциал. Адорно и Хоркхаймер деконструировали Просвещение, открыв в этой эпохе корни тоталитаризма. Что касается Бахтина, то он сам поставил под сомнение свои построения, снабдив карнавальную утопию Ренессанса «амбивалентностью». Более того, как Плеснер, так и Бахтин продемонстрировали неудачу исторической реставрации: однобоко понятое «запоздалое» Просвещение, как показал Плеснер, оказалось на службе технократической расистской цивилизации; ренессансный карнавал у Бахтина пришел в упадок в последующие эпохи, выродился в маскарад и уже никогда не смог быть возрожден в полной мере. Было ясно, что ни анархичный и скандальный карнавальный человек, ни «просвещенный» человек-актер не могли быть интегрированы в политическое пространство 1930-40-х гг.

Литература

- Бахтин, М.М. 1965. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, Москва.
- 1975. *Вопросы литературы и эстетики*, Москва.
- 1979. *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва.
- 1996. *Бахтин под маской*, Вып. 5 (1), Москва.
- 1997. *Собр. соч. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х гг.*, Москва.
- 1998. «Марксизм и философия языка», *Тетралогия*, Москва, 298-456.
- 2000. *Собр. соч. Т. 2. Проблемы творчества Достоевского*, Москва.
- 2003. *Собр. соч. Т. 1. Философская эстетика 1920-х гг.*, Москва.
- Иоффе, И.И. 1925. *Кризис современного искусства [Литература, живопись, музыка]*, Ленинград.
- Кожев, А. 1998. *Идея смерти в философии Гегеля*. Пер. с франц., Москва.
- Плеснер, Х. 2004. *Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию*. Пер. с нем. А. Гаджикурбанова, Москва.
- Смирнов, И.П. 1989. *Бытие и творчество*, Marburg.
- 2000. «Новый историзм как момент истории», *Мегаистория*, Москва.
- Эмерсон, К. 1993. «Американская философия в свете изучения Бахтина (William James, George Herbert Mead, John Dewey и Михаил Бахтин по поводу философии поступка)», *Диалог. Карнавал. Хронотоп*, 2-3, 5-18.
- Ясперс, К. 1994. *Смысл и назначение истории*. Пер. с нем., Москва.
- Adorno, Th., Horkheimer, M. 1947. *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam.
- Agamben, G. 2002. *Homo sacer*. Aus dem Italienischen von H. Thüring, Frankfurt a.M.
- Aufschnaiter, B., Brötz, D. 2005. „Herr und Knecht. Zur Philosophie und Theorie des Romans bei Georg Lukács und Michail Bachtin“, http://www.kakanien.ac.at/rez/BAufschnaiter_DBroetz1.pdf
- Benjamin, W. 1969. „Geschichtsphilosophische Thesen“, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a.M., 268-279.
- Bickel, C. 2002. „Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner“, W. Eßbach / J. Fischer / H. Lethen (Hrsg.), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*, Frankfurt a. M., 183-195.
- Dux, G. 1994. „Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht. Kritische Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners“, G. Dux / U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a.M., 92-115.
- Eßbach, W. 1994. „Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie“, G. Dux / U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a.M., 15-44.
- Fischer, J. 2000. „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, Heft 2, 265-288.

- Freise, M. 1993. *Michail Bachtins philosophische Ästhetik der Literatur*, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, Wien.
- Hegel, G.W.F. 1973. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.
- Gebattel, E. v. 1954. „Der Einzelne und der Zuschauer“, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin, Göttingen, Heidelberg.
- Gehlen, A. 1986. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden.
- Guyau, J.-M. 1987. *Die Kunst als soziologisches Phänomen*. Aus dem Franz. von A. Silbermann, Berlin.
- Heidegger, M. 1983. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt a.M.
- Husserl, E. 1976. *Husserliana*. Bd. 6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 2 Aufl., Nijhoff.
- Jaspers, K. 1965. *Die geistige Situation der Zeit*, 6. Abdr. d. 5. Aufl., Berlin.
- Jauss, H.-R. 1982. „Zum Problem des dialogischen Verstehens“, R. Lachmann (Hg.), *Dialogizität*, München, 11-24.
- Klages, L. 1921/1974. „Geist als exzentrischer Ort der Seele“, *Vom Wesen des Bewusstseins. Aus einer lebenswissenschaftlichen Vorlesung*, Bonn.
- Koselleck R. 1989. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.
- Kuhlmann, A. 1991. „Souverän im Ausdruck. Helmuth Plessner und die «Neue Anthropologie»“, *Merkur*, H. 8. August, 691-702.
- Lachmann, R. 1987. „Bachtin und das Konzept der Karnevalskultur“, *Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur*. Übers. von G. Leupold, Frankfurt a. M.
- Lethen, H. 1994. *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M.
- Löwith, K. 1953. *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart.
- Lukács, G. 1967. „Aristokratische und demokratische Weltanschauung“, *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied, 404-433.
- Makropoulos, M. 1989. *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand: Walter Benjamins Theorie der Moderne*, München.
- Mead, G.H. 1934. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago.
- Mihailovic, A. 1997. *Corporeal words: Mikhail Bakhtin's theology of discourse*, Evanston.
- Nielsen, G. 2000. „Looking Back on the Subject: Mead and Bakhtin on Reflexivity and the Political“, C. Brandist, G. Tihanov (eds.), *Materialising Bakhtin. The Bakhtin Circle and Social Theorie*, New York, 142-163.
- Pietrowicz, S. 1994. „Philosophische Anthropologie und Geschichte, Helmuth Plessners Geschichtsverständnis der Moderne und der Begriff der exzentrischen Positionalität“, G. Dux / U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a.M., 45-63.
- Pleßner, H. 1928. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin und Leipzig.
- Plessner, H. 1982. *Die verspätete Nation*, Frankfurt a.M.

- 2003. *Macht und menschliche Natur*, Gesammelte Schriften, Bd. V, Frankfurt a.M.
- 2003a. *Ausdruck und menschliche Natur*, Gesammelte Schriften, Bd. VII, Frankfurt a.M.
- Poole, B. 2001. „From phenomenology to dialogue: Max Scheler’s phenomenological tradition and Mikhail Bakhtin’s development from ‘Toward a philosophy of act’ to his study of Dostoevsky“, K. Hirschkop and D. Schepherd (ed.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester, 109-135.
- Rathenau, W. 1912. *Zur Kritik der Zeit*, Berlin.
- Schahadat, Sch. 2004. *Das Leben zur Kunst machen. Lebenskunst in Russland seit 16. bis zum 20. Jahrhundert*, München.
- Scheler, M. 1926. *Wesen und Formen der Sympathie*, 3. Aufl., Bonn.
- 1994. *Schriften zur Anthropologie*, Stuttgart.
- Schüßler, K. 2000. *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin und Wien.
- Stahlhut, M. 2005. *Schauspieler ihrer selbst. Das Performative, Sartre, Plessner*, Wien.
- Tihanov, G. 2000. *Bakhtin, Lukács and the Ideas of Their Time*, Oxford.
- Todorov, Tz. 1981. *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique*, Paris.
- Tönnies, F. 1887. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen, Leipzig.
- 2002. „Rezension von *Grenzen der Gemeinschaft*“, W. Eßbach / J. Fischer / H. Lethen (Hrsg.), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*, Frankfurt a. M., 353-356.