

ХАНС УЛЬРИХ
Гумбрехт

**Производство
присутствия**

ЧЕГО НЕ МОЖЕТ ПЕРЕДАТЬ ЗНАЧЕНИЕ

HANS ULRICH
Gumbrecht

Production of Presence:

WHAT MEANING
CANNOT CONVEY

ХАНС УЛЬРИХ
Гумбрехт

Производство присутствия:

ЧЕГО НЕ МОЖЕТ
ПЕРЕДАТЬ ЗНАЧЕНИЕ



Новое
Литературное
Обозрение

МОСКВА 2006

УДК 009

ББК 60

Г 94

Редактор серии

И. Калинин

Гумбрехт Х.У.

Г 94 Производство присутствия: Чего не может передать значение / Пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.

«Производство присутствия» — одна из последних книг замечательного независимостью своего мышления ученого, профессора Стэнфордского университета Ханса Ульриха Гумбрехта. Автор предлагает оригинальный взгляд на интеллектуальную практику гуманитарных наук, сочетающий ревизию теоретического наследия последних тридцати лет с прогнозом будущего развития гуманитарного знания. Основной эпистемологический пафос книги направлен на реабилитацию эффектов чувственного, телесного присутствия, игнорирование которых делает наш опыт восприятия культуры в лучшем случае неполным, а в худшем — несостоятельным.

УДК 009

ББК 60

ISBN 5-86793-459-4

© 2004 By the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. All rights reserved. Translated and published by arrangement with Stanford University Press.

© С. Зенкин. Перевод с английского, 2006

© «Новое литературное обозрение». Художественное оформление, 2006

*Эта книга посвящается
Лауре Тересе,
чье присутствие
каждое утро
говорит мне, что я жив*

БЛАГОДАРНОСТИ

Гуманитарии, пожалуй, охотнее, чем ученые других кланов, жалуются на институциональные условия своей работы. Не притязая составить исключение из этого почтенного правила — однако же сегодня мне хотелось бы с самой теплой признательностью добавить, что работа над этой книгой позволяла мне сознавать себя живущим в лучшем из возможных интеллектуальных миров, одновременно и в Стэнфордском университете, и в мировой Республике словесности. Действительно, в обдумывании, написании и даже вычитке этой небольшой книжки мне активно помогали так много коллег и друзей, что просто по соображениям пространства и пропорции я смогу поблагодарить здесь лишь тех из них, чья поддержка была особенно конкретной и ощутимой (многие другие упоминаются и цитируются в главах, покрываемых жанровым определением «поколенческого мифа»). Адреса своих благодарностей я разделю по двум направлениям — в Стэнфорде и в Республике словесности, а уж всех тех, кто с сугубым (и, боюсь, скудно вознагражденным) терпением более десятка лет внимал ранним версиям моих идей о «материальных факторах», затем о «негерменевтическом», а затем о «присутствии», мне просто не припомнить.

В Стэнфорде я хочу прежде всего поблагодарить Джошуа Лэнди, Мэтью Тьюза и Маргарет Томпкинс, без чьей настойчивости (имевшей в каждом случае свои мотивы) я бы просто отказался от работы над этой книгой. В равной мере я признателен Роберту Харрисону, так как не могу более представить свою умственную жизнь без его присутствия; Киту Бейкеру за его убежденность, что я должен заниматься прежде всего писанием научных работ (хотелось бы, чтобы он оказался прав); Джону Бендеру за завтраки в кафе «Принтер'з Инк.»; Роберту Бачу за ту изысканную учтивость, с какой он интересовался моими рукописями и оттисками статей; Блиссу Карнокену за чуткость к тому, что заботит меня, сквозь перегородку между

нашими рабочими местами в библиотеке (а что именно заботит — я даже сказать не могу); Никласу Дамирису за его необыкновенно стимулирующие реакции (или же имелось в виду, что это такой разнос?); Шарлотте Фонроберт за проведенное ею разделение между теологией и «религиозным мыслителем»; Кэри Хауи за то, что он первым прочел все это как целую книгу; Трине Мармарелли за то, что она так мила (и, кроме того, такая гениальная читательница); Альдо Мадзукелли за то, что он убедил меня в возможности даже семиотики присутствия; Габриэлле Мойер за ее признание, что отсутствие смысла необязательно бессмысленно; Андреа Найтингейл за ее любезные попытки говорить со мною не только о научных трудах; Нико Питесу за память о «Материальных факторах»; Норрису Поупу, выказавшему еще больше терпения, чем некоторые из моих прочих друзей; Дарлин Реддүэй за милостивую, но отнюдь не снисходительную улыбку, с какой она смотрит на университетскую жизнь; Тому Шихену за то, что он назвал моего Хайдеггера «земным».

Мигель Тамен и Жуан Сезар ди Каштру Роша по две разные (и противоположные не только географически) стороны Атлантики лелеяли и холили затянувшееся детство и отрочество этой книги с таким неотступным присутствием и интеллектуальной остротой, каких не могло бы превзойти ничье реальное присутствие. Моя благодарность адресуется также во Франкфурт — Хеннингу Риттеру, о чьем (более чем) одобрении я бы и подумать не смел, когда начинал писать; в Рио-де-Жанейро — Луису Кошта Лиме за грозный миг в жарком споре; в Мюнхен — Герману Дётчу за поистине тяжкие муки, которые мне приходилось терпеть от него (в жизни и письмах); в Миддлбери и Монтевидео — Валентину Фердинану за его в высшей степени искреннюю готовность читать; во Франкфурт — Вернеру Хамахеру за его умение поднимать не замеченные мною проблемы; в Рио-де-Жанейро — Жозе Луису Жубину за его насмешливое благословение; в Хаттинген (и ряд других мест) — Улле Линк-Хеер за ее неутомимость; в Рио-де-Жанейро — Валдею Лонесу ди Араужо за его спокойный энтузиазм; в Мехико — Альфонсо Мендиоле за длиннейшую из бесед; в Гамбург — Фелиситас Нёске за то, что никогда не давала мне проехать мимо, словно поезд в ночи; в Кембридж — Кэтрин Пиксток за то единствен-

ное на свете электронное письмо, которое заслуживало быть названо «прекрасным»; в Корнелл — Жуану Рамону Резине за то, что он столь любезно меня переоценивает; в Копенгаген — Мадсу Розендалю за его интенсивнейший *Gelassenheit*^{*}; в Берлин — Виолете Санчес Лорбах за ее согласие стать крестной; в Эльсфлет — Томасу Шлейху за подаренный пирсинг; в Сидней — Тони Стивенсу за неодобрение моего «вводно-скобочного» стиля; во Франкфурт — Бернду Штиглеру за то, что ему все мало да мало; в Чикаго — Дэвиду Уэлбери за его вопрос (а порой и придирки) насчет того, не являюсь ли я «религиозным мыслителем»; в Москву — Сергею Зенкину за то, что заставил меня с большим вниманием и пользой читать Аристотеля; и в Мехико — Гильермо (и Пилар де) Серменьо за незабываемого осьминога.

^{*} Покой, спокойствие (нем.). — Здесь и далее подстрочные примечания принадлежат переводчику. Ему же принадлежат вставки английских терминов в квадратных скобках в основном авторском тексте, в отличие от терминов из других языков, помещенных в круглые (или, в цитатах, — квадратные) скобки и вставленных автором книги.

РУКОВОДСТВО ДЛЯ ПОЛЬЗОВАТЕЛЯ

Базовые понятия

В этой короткой книжке ряд более или менее «философских» понятий используется не совсем обычным образом. Объяснять, почему так, потребовало бы столько места, что не будет далеко от истины просто сказать: главной задачей книги как раз и является постоянное объяснение и усложнение категорий. Во избежание недоразумений и, как следствие, неудовлетворенности читателей полезно будет сразу же дать несколько исходных — и сугубо элементарных — определений. Словом «присутствие» [presence] обозначается (по крайней мере, по большей части) не временное, но пространственное отношение к миру и его предметам. Предполагается, что до чего-то «присутствующего» можно дотронуться рукой, откуда вытекает, что оно, в свою очередь, может оказывать непосредственное воздействие на человеческое тело. Далее, термин «производство» [production] употребляется в соответствии с его этимологическим корнем (*лат.* *producere*), обозначающим действие «выдвижения» какого-либо предмета в пространстве. Слово «производство» не связывается здесь с изготовлением изделий или промышленных товаров. Таким образом, под «производством присутствия» понимаются всякого рода события и процессы, вызывающие или усиливающие воздействие «присутствующих» объектов на человеческие тела. Все предметы, имеющиеся в «присутствии», будут называться «вещественным миром» [things of the world]. Хотя и можно утверждать, что ни один предмет в мире никогда не бывает доступен непосредственно телу и сознанию человека, тем не менее понятие «вещественного мира» включает в себя как дополнительный смысл идею стремления к такой непосредственности. Чтобы понять, что значит слово «значение» [meaning] (а также «присвоение значений»)*, стоящее в под-

* В английском оригинале книги термины «meaning» и «sense» употребляются как синонимы. В русском переводе второй из них передается как «смысл», а первый — обычно как «значение» и лишь в отдельных случаях как «смысл».

заголовке книги и проходящее через все ее главы, нет нужды заглядывать в языковой или философский словарь. Если мы наделяем значением некоторую присутствующую вещь, то есть образуем представление о том, чем эта вещь может быть по отношению к нам, то мы, по-видимому, с неизбежностью ослабляем то воздействие, которое эта вещь может оказывать на наше тело и чувственность. В том же смысле употребляется здесь и слово «метафизика». Напротив того, хотя в ниже следующих главах обсуждается ряд теологических понятий и мотивов, я избегал использовать те значения «метафизики», которые совпадают с «трансценденцией» и «религией». «Метафизика» обозначает такую позицию — одновременно и бытовую позицию, и научную перспективу, — при которой значению явлений придают более высокую ценность, чем их материальному присутствию; то есть под этим словом подразумевается такое мировоззрение, которое все время устремлено «дальше» (или «глубже») всего «физического». Таким образом, в отличие от «присутствия», «производства» и «вещественного мира», слово «метафизика» играет роль козла отпущения в небольшой концептуальной драме, которая разыгрывается в книге. Эту роль козла отпущения «метафизика» разделяет с другими понятиями и названиями — такими как «герменевтика», «картезианское мировоззрение», «субъектно-объектная парадигма» и в особенности «толкование» [interpretation]. Хотя подобные распределения концептуальных ролей грозят принять несколько навязчивый характер, следует понимать, что свойственное этой книге предпочтение «присутствия», «производства» и «вещественного мира» не выливается в осуждение любых видов отношения к миру, основанного на значении.

Задачи

Задача этой книги — твердо выступить против склонности современной культуры оставлять и даже забывать всякую возможность отношения к миру, основанного на присутствии. Говоря конкретнее — твердо выступить против привычки систематически отвлекаться от присутствия, против безраздельно центрального положения, которое занимает толкование в ака-

демических дисциплинах, именуемых у нас «гуманитарные науки и искусства» [the humanities and arts]. Хотя новая (включая новейшую) западная культура может быть описана как процесс все большего оставления и забвения присутствия, некоторые из «спецэффектов», создаваемых сегодня наиболее передовыми коммуникационными технологиями, могут оказаться средствами, вновь пробуждающими стремление к присутствию. Однако утоление подобного желания не может совершиться простой заменой значения на присутствие. В конечном счете эта книга ратует за такое отношение к предметам вещественного мира, которое бы колебалось между эффектами присутствия и эффектами значения. Между тем эффекты присутствия всецело обращены к нашей чувственности. Следовательно, вызываемые ими реакции не имеют ничего общего с «вчувствованием» [Einfühlung], то есть с воображением того, что происходит в чужой душе.

Единомышленники

Не существует какой-либо одной научной «школы» или «школы мышления», к которой принадлежала бы по своему содержанию эта книга. Ясно, что она не придерживается (со всем наоборот!) традиции европейской «герменевтики», не является упражнением в «деконструкции» и еще далее отстоит от «культурных исследований» и (боже упаси!) «марксизма». Вместе с тем она особо не притязает и на такие похвальные этические достоинства, как «непочтительность», «неподатливость» или «независимость». Дело в том, что она в большей степени, нежели возможно выразить прямо, основана на идеях, навеянных трудами двух моих глубоко чтимых друзей и коллег. В развитии своих пяти глав она следует траектории, намеченной еще в 1980-е годы благодаря открытию Фридрихом Киттлером новой «интеллектуальной чувствительности» ко всякого рода «материальным факторам». Однако эта траектория у меня мягко отклонилась в сторону, а затем и очень деликатно восстановилась благодаря Роберту Харрисону, бесподобно умеющему работать с некоторыми классическими вопросами философского экзистенциализма — такими как роль пространства,

земли и мертвых в человеческой жизни. Кроме того, в главе третьей («По ту сторону значения») излагаются некоторые более точечные сближения между данным размышлением о «присутствии» и рядом недавних работ в различных дисциплинах гуманитарного цикла. Однако нельзя сказать, что эти множественные сближения сходятся воедино, суля (или же грозя) создать какую-либо новую интеллектуальную позицию или научную парадигму. Наконец, хотя автор и признает, что ныне ему трудно представить себе свою работу без философии Мартина Хайдеггера, он менее всего желал бы, чтобы к нему пристал ярлык «хайдеггерианца». Причины такого нежелания носят нефилософский характер.

Тональности

Некоторые из читавших рукопись этой книги отмечали странный разноречивый между неожиданно (а то и вызывающе) «автобиографической» тональностью первой и последней глав и более академическим стилем тех глав, что стоят между ними. Другим вся рукопись в целом показалась недопустимо эгоцентричной — замечание, которое автору не так-то легко отбросить, учитывая скандально большое число его собственных книг и статей, упоминаемых в примечаниях. Оттого он чувствует себя обязанным признать, что у него нет убедительного извинения (да и бывают ли вообще «убедительные» извинения?), а тем более уважительных причин, объясняющих способ изложения этой книги. Достаточно ясно, что в известной мере он чувствовал необходимость писать именно так, поскольку считал нужным выделить в интеллектуальном пространстве, контуры которого сегодня странно размазаны, определенное место для своего сугубо личного выступления (и для рассказа о том, каким образом оно сложилось). Но автор никогда не принимал решения и не делал выбора в пользу присущего этой книге дискурсивного разноречия. Возможно все же, что такой разноречивый — нечто большее, чем индивидуально-личная реакция на нынешнюю интеллектуальную среду, где старинные убеждения, позиции и школы блекнут, а новых убеждений, позиций и школ как-то не появляется на горизонте. Один из самых про-

зорливых (и щедрых на мысли) друзей автора недавно заметил, что в таких условиях нам приходится быть интеллектуальной средой для себя самих и даже служить самим себе системой отсчета для трудов, которыми занимаемся.

Повторы и структура

Некоторые интеллектуальные мотивы, цитаты, аргументы и даже некоторые дефиниции всплывают в нижеследующих главах по несколько раз — как будто это просто сборник кое-как подправленных статей, которому придали внешний вид книги, между тем как в действительности это именно книга, написанная с первой до последней страницы в ходе непрерывной, напряженной и сосредоточенной работы. Причина столь многочисленных повторов, очевидно, в том, что исходным импульсом книги была скорее глубинная интуиция (да она так и осталась интуицией), нежели форма последовательного изложения. Автор постарался, как мог, превратить эту интуицию «присутствия» в традиционный нарратив (по выражению одного из друзей и читателей, в «поколенческий миф»), который начинается в прошлом, достигает кульминации в настоящем и заканчивается взглядом на перспективы будущего. И все же, несмотря на эту внешнюю нарративность, сам автор переживал совершаемое им интеллектуальное движение как концентрические круги все большей сложности. Оттого в какой-то момент он отказался от мужественной борьбы с повторами — и по той же самой причине надеется ныне, что эти повторы могут служить чем-то вроде камертона для будущих читателей книги.

МАТЕРИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ / НЕГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ / ПРИСУТСТВИЕ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ СДВИГИ В ЭПИЗОДАХ И ЛИЦАХ

1

Пожалуй, по главной идее эту книгу можно назвать «несвоевременной» — но даже если бы это выражение вообще было адекватным, несвоевременность, конечно же, не заходит так далеко, как, возможно, хотелось бы некоторым моим друзьям и сверстникам. Здесь не имеется в виду, что все несвоевременное также «революционно» (в интеллектуальном или политическом смысле). В период, когда многим ученым и большинству студентов — не без причин, и порой даже не без уважительных причин — надоела «теория», то есть особый, зачастую привнесенный из философии или же вдохновляемый ею тип абстрактной мысли, «применение» которого, как думалось нам, может оживить нашу преподавательскую и исследовательскую деятельность, — в период, когда мы устали от «теории», эта книга призвана показать, что на самом деле некоторый «теоретический» жест мог бы вновь оживить нашу работу с весьма различными культурными объектами и даже, пожалуй, помочь восстановить связь с такими явлениями нашей нынешней культуры, которые сейчас кажутся нам недоступными для гуманитарных наук. Кратчайшим выражением того, каким образом я попытаюсь обосновать эту идею, будет сказать, что книга должна бросить вызов широко утвердившейся традиции, согласно которой центральной — то есть единственно центральной — практикой гуманитарных наук является толкование, иначе говоря опознание и/или присвоение значений. Такие категории, как «материальные факторы», «негерменевтическое», «присутствие» и тому подобные, будут служить одновременно вызовом универалистским претензиям толкования и дополнительными по отношению к нему научными практиками. Не уклоняясь от «несвоевременной» установки этой книги, главный уровень ее аргументации будет, пожалуй, точнее охарактеризовать термином «эпистемологический», а

не «теоретический». В самом деле, она ставит своей задачей скорее заново обдумать и в конечном счете заново определить некоторые предпосылки производства знания в гуманитарных науках, нежели произвести какое-либо новое позитивное знание или пересмотреть знание традиционное. Но, хотя эта книга и оспаривает исключительный статус толкования в гуманитарных науках, это не значит, что она направлена вообще «против интерпретации». Эта книга о том, что мы, как объясняется ниже, мыслим и стараемся описать понятием «присутствие», — но она никоим образом не стремится быть антигерменевтической. Соответственно в ней будет, например, доказываться, что эстетический опыт мы представляем себе как колебание (а порой и интерференцию) между «эффектами присутствия» и «эффектами значения».

Таким образом, моя книга, одновременно и ориентируясь на будущее (что ныне, как ни странно, может выглядеть старомодным), и опираясь на осознанную несвоевременность своего жеста (что является скорее случайным результатом, чем намеренной стратегией: я просто написал это гораздо позже, чем следовало), несколько раз поведет вас назад, в интеллектуальное прошлое, с целью показать — на весьма различных уровнях и с различными намерениями, — «откуда что пошло». В этой вступительной главе ретроспективный заход хронологически краток и носит, едва ли не поневоле, очень личный характер. Ее — задача рассказать о плаваниях автора в течение двадцати пяти последних лет по озеру (скорее озеру, чем океану) теории, и делается это по двум причинам. Одна из них состоит в том, что эти плавания, пожалуй, более или менее типичны для целого поколения ученых, которые сегодня (просто в силу своего возраста — хорошо это или плохо) преобладают на арене гуманитарных наук. В то же время (и это вторая причина, по которой книга открывается краткой ретроспективой) такой поколенческий путь можно рассматривать как часть более широкого и более долгосрочного эпистемологического сдвига, историю которого призвана воссоздать вторая глава. Вторая глава начинается с возникновения новоевропейской субъективности и стремится доказать, что наша нынешняя эпистемологическая и культурная ситуация омрачена неразрешенным кризисом, наступившим в середине XIX века вместе с

новой формой мирозерцания. Здесь же, во вступительной главе, краткий очерк событий в эпизодах и лицах открывается сценой, напоминающей о пресловутом «духе 1968 года» — духе, который эта книга не будет пытаться заново оживить, — и начинается он в не существующей более стране.

По причинам, которых он так никогда и не понял (да они и неважны), автор вместе со своим другом-бразильцем, в то время приглашенным профессором в Германии, был сам приглашен принять участие в коллоквиуме о «Функциях художественной прозы» [Functions of fiction] (он не может поручиться за точность названия) в Межуниверситетском центре Дубровника (Югославия). Хотя в дискуссиях на самом коллоквиуме, состоявшемся в выходные дни, и не было ничего скандально плохого, но что действительно впечатлило обоих друзей — это красота и оживленность хорватского города; они еще совершенно безнадежно пытались связать свое впечатление с официальным статусом Югославии как социалистической страны. Ранним воскресным утром, прямо перед отъездом домой и после долгой ночи, проведенной на морском берегу, друзья любовались восходом солнца (не догадываясь, насколько это делает их похожими на Буvara и Пекюше). Вдруг ни с того ни с сего друг-бразилец, с непринужденной ностальгией, характерной для всех культур, имеющих португальские корни, начал непривычно громко сетовать, как мало вероятно, что они когда-либо вернутся в Дубровник. Автор этой книги (друг-немец), желая быть хорошим другом и человеком, умеющим добиваться успеха, — в то время он бы категорически отверг германский характер обоих этих стремлений, — почти сразу же счел своим долгом воспротивиться этой неумеренной меланхолии и решил взять возможный возврат в Дубровник в свои энергичные академические руки. Оттого он даже не удивился — и немедленно ответил согласием, — получив несколько недель спустя письмо от директора Межуниверситетского центра, в котором ему предлагали самому организовать там коллоквиум через два года. Сегодня он бы сказал, что без адриатической предыстории нельзя представить себе эту книгу.

2

В чем должна заключаться задача («функция», как мы тогда предпочитали говорить) этого коллоквиума — практически не составляло вопроса в том далеком 1979 году. Автор чувствовал (верно) и сожалел (сознавая настоятельную необходимость героически противиться этому), что импульсы к перестройке гуманитарных наук, произведенные достославным 1968 годом и основанные на всякого рода левых теориях и политических идеалах, быстро иссякают. Поскольку же одним из новых научных интересов, возникших после 1968 года, был интерес к истории (научных) гуманитарных исследований, то очевидным (может быть, не единственным, но бесспорным) решением казалась конференция, обращенная к этой тематике и призванная придать новую энергию топчущейся на месте теории и спорам о ее реформировании. Так с весны 1981 года началась серия коллоквиумов под громкими названиями «международные» и «междисциплинарные», которой суждено было продлиться до 1989 года и которая, как лестно думать ныне автору, имела некоторое влияние на гуманитариев его поколения в Германии¹. Как и всякий другой проект, который задним числом признают «успешным», коллоквиумы в Дубровнике достигли успеха совсем иначе, чем предполагалось вначале, и это их сложное и неожиданное «уклонение» от исходного замысла может стать интересным рассказом об эпистемологических сдвигах.

Первые три (или пять) конференции все основывались на одном ключевом предположении. Им служила довольно тривиальная и не вызывавшая споров мысль о том, что из прошлого можно извлекать уроки и что это, так сказать, особенно верно для истории академических дисциплин. Соответственно мы трижды, и под весьма разными углами зрения, проработали последние два столетия, в течение которых исследование литературы и языка велось на институциональной основе, в надежде найти «ориентиры» для их будущего развития (будучи в большинстве своем литературоведами, мы принимали в расчет также и лингвистику, по какой-то едва ли не моральной обязанности: сознавая общее происхождение литературоведения и лингвистики, мы считали себя просто не вправе заниматься

одним лишь литературоведением). Но хоть нас и подбадривал, с одной стороны, опыт довольно интенсивных споров, сами собой завязывавшихся между многими представленными среди нас научными дисциплинами, а с другой стороны, оптимизм, по-видимому всегда присущий «молодому поколению» в любой профессии, — ощутимые результаты наших исследований оставались, откровенно говоря, неутешительными. Да, история литературоведения и лингвистики оказалась полна интересных и порой волнующих эпизодов для нас, представлявших настоящее этих наук; но все узнаваемое о них укрепляло нашу уверенность, что их прошлое слишком отлично от нашего настоящего, чтобы содержать в себе хоть какие-то подсказки для серьезных перемен в наших взглядах и практиках. Когда же на втором colloquium мы от общеисторического подхода обратились к истории исторической периодизации в наших дисциплинах, а на третьем — к тому, как употреблялось в критике понятие «стиля», то нас стало охватывать еще и чувство, которое можно назвать «конструктивистским головокружением». Как ни банально это может прозвучать сегодня, мы закономерно обнаружили — трудное или, может быть, обескураживающе легкое открытие, — что, конечно, возможна любая периодизация; что литературный и лингвистический материал прошлого не оказывает таким нарративным структурам никакого «естественного» сопротивления; и наконец (к еще большему разочарованию), что вряд ли возможен какой-либо типологический подход к прошлому, который бы не основывался на той или иной версии понятия «стиль». Шесть лет спустя после ностальгического рассвета на пляже в Дубровнике и после выхода трех томов имевших неожиданный успех «материалов», мы переживали довольно парадоксальные чувства — с одной стороны, разочарование, а с другой — бодрую готовность искать какое-то решительно иное направление для наших дискуссий.

Переменившая все догадка пришла в апреле 1985 года, также воскресным утром, когда мы шли вниз по Страдуну — мощенной мрамором улице, проходящей сквозь старый Дубровник. Вместо того чтобы продолжать свой воображаемый путь — через долгий обзор истории наших дисциплин к возможному будущему науки, — мы как-то вдруг все сразу согласились (пра-

во, что-то вроде пародии на коллективное религиозное обращение), когда один из нас (автор склонен думать, что то был Антон Кас, который тогда, как и ныне, преподавал в Беркли, но то мог быть и Карлхайнц Барк, в то время из Восточного Берлина, а ныне просто из Берлина) более или менее случайно предложил тему «материальные факторы коммуникации». Этот экспериментальный заголовок обладал поистине сказочным ореолом. Слово «коммуникация» звучало многообещающе, так как позволяло оставить, по нашему ощущению, слишком узкую и слишком традиционную сосредоточенность литературоведения на «литературе» (это ведь как раз было время, когда многие из нас, занимаясь литературоведением, окончательно изверились, что столетние усилия найти метаисторически и транскультурно устойчивое понятие «литературы» могут когда-либо привести к удовлетворительному результату). Главное же, «коммуникация» и «материальные факторы», казалось, сулили какую-то альтернативу бесконечному перетолковыванию и пересказыванию прошлого все новыми и новыми способами. Ибо, хоть и не было особой ясности относительно того, как именно могла бы выглядеть альтернатива толковательной практике, все мы стремились — довольно наивно — так или иначе противиться интеллектуальному релятивизму, который (иные говорят, что почти неизбежно) возникает вместе с культурой толкования. Не слишком задумываясь о причинах своей усталости от этой культуры и не задаваясь вопросом, существует ли ей вообще какая-то альтернатива (а напряженность моментов интеллектуальных перемен возникает именно оттого, что такими вопросами просто не задаются), некоторые из нас стремились к культуре более трезвого комплексного описания, какую мы наблюдали на практике в естественных науках. Мы также надеялись — как-то и цинично и вместе с тем наивно, — что очевидная близость между «материальными факторами» и «материализмом», во-первых, заставит нас оставаться верными марксизму (который почти все мы приняли в свои еще более молодые годы и который кое-кто из нас — с немалыми угрызениями совести — как раз начал считать не вполне убедительным), а во-вторых, позволит нашим коллегам из некоторых восточно-европейских стран — что значило тогда «из социалистических государств» — снова приехать через два года в Дубровник. Ибо,

помимо красоты далматской Адриатики, на выбор Дубровника как места наших коллоквиумов влияла одна стратегическая причина: Югославия была в ту пору, вероятно, единственной страной Восточной Европы, вполне открытой для ученых с Запада, а другие социалистические государства, по крайней мере, не имели веских идеологических причин, чтобы запрещать членам своей академической элиты ездить туда.

На обложке сборника «Materialität der Kommunikation», вышедшего в 1988 году, красуется довольно грубое определение ключевого понятия, положенного в основу коллоквиума о «материальных факторах коммуникации», который действительно состоялся через два года после той оптимистической беседы воскресным утром на Страдуне. «Материальные факторы коммуникации, — устанавливали мы, — это все те явления и условия, которые способствуют производству значения, но сами значением не являются». Ныне, хоть воспоминания о молодости и имеют тенденцию становиться слишком уж золотыми, автор все-таки утверждает, что если какое-то (более или менее) научное сборище, на котором он бывал, и заслуживает похвал как «интеллектуально продуктивное», а не только «обнадеживающее», «оптимистичное», «дионисийское», «карнавальное» (даже по прошествии стольких лет все еще кажется нужным добавить: «в лучшем значении этого слова») и, может быть даже, довольно ироническим образом, «значимое», — так это наверняка коллоквиум «Материальные факторы коммуникации» весной 1987 года. Во всяком случае, таково было наше общее эйфорическое впечатление. Всеми нами владело бодрящее и дурманившее чувство замешанности и участия в какой-то драматической перемене, и лишь по мере увеличения ретроспективной дистанции мы стали обнаруживать множество родственных тенденций в своем интеллектуальном окружении, которые хотя бы отчасти объясняли наш выбор темы и вызванный им дурманивший энтузиазм.

Например, в те дни многие восторгались тем, как Вальтер Беньямин на известном уровне своего творчества не пытается быть философом, а прославляет непосредственно-физическую «осязаемость» культурных объектов (то, что это их очарование еще неясно отделялось от попыток Беньямина принять марксизм, делало его для нас еще притягательнее). В нашей ближай-

шей интеллектуальной среде растущим успехом пользовалась поистине первопроходческая книга Фридриха Киттлера «Системы письма 1800—1900 годов», содержащая в себе как «психоисторический» тезис о преобладании толковательной парадигмы в гуманитарных науках, так и альтернативный ему исследовательский стиль, сосредоточенный в понятии «психофизики». Этот исследовательский стиль был связан с вопросом о том, каким образом интеллектуальные движения иницируются технологическими новинками и их применением при создании новых средств коммуникации. В те же годы выдающийся медиевист Поль Зюмтор, как нельзя более отличный от Киттлера по своим мысленным жестам (что не мешало их обоюдной интеллектуальной привязанности друг к другу), как раз оставил прославивший его работы семиотический подход к литературе. Интерес Зюмтора смещался тогда от характерного для семиотики исключительного внимания к структурам значения в сторону разработки феноменологии голоса и письма как двух связанных с телом способов коммуникации. Киттлер и Зюмтор участвовали в коллоквиуме «Материальные факторы коммуникации», но мы ощущали поддержку и в творчестве некоторых философов, не принявших приглашение на берега Адриатики. Среди них был Жан-Франсуа Лиотар, который в 1985 году организовал в парижском Центре Помпиду выставку под названием «Нематериальные», положив в ее основу ту мысль, что революция электронных средств коммуникации привела к быстро растущей дематериализации человеческой жизни — что как минимум отчасти означало утрату ею телесности. Но нам хотелось видеть своего интеллектуального союзника и в лице Жака Деррида, который в начале своего философского пути (за добрых два десятилетия до нашего коллоквиума) доказывал, что систематическое игнорирование «внешнего бытия означающего» есть одна из главных причин разрушительного — в чем мы быстро уверились — господства «логофоцентризма» в западной культуре. То есть недоучет, скажем, материальности букв на воске, папирусе или пергаменте рассматривался как историческая предпосылка господства «смысла» и «духа» в западной культуре. Понимая, что работы Мишеля Фуко и Никласа Лумана дальше отстоят от смутного, но концептуально насыщенного центра наших собственных увлечений, нежели Кит-

тлер, Зюмтор, Лиотар и даже Деррида, мы все же и в них очень хотели найти нечто близкое себе. В самом деле, хотя с сегодняшней точки зрения и дискурсивный анализ Фуко, и теория систем Лумана предстают как подходы к культуре и обществу, строго основанные на значении, мы пытались связать их открытую дистанцированность от всякой философской традиции, основанной на категории субъекта, с своими собственными эдиповскими (скорее чем критическими) настроениями против субъектоцентричной культуры толкования. Как и все в те годы, мы были глубоко проникнуты многозначительными (и в высокой степени метафоричными) понятиями самоописания — такими как предложенный Фуко знаменитый образ понятия «человечество», уподобленного рисунку на морском песке, или его похвалы «позитивности фактов» и «архиву»; нас восхищал (и часто побуждал к подражанию) тот почти технологический аромат, который мы находили в письме Лумана⁹.

Словом, было вполне ясно — сегодня, на расстоянии двух десятилетий, можно добавить «и неудивительно», — что наш не слишком грозный эдиповский бунт на самом деле защищен и поддержан трудами тех ученых и философов предшествующего поколения, которыми мы более всего восхищались. Ясно было, что толкование подвергается нападкам со всех сторон (это наше ощущение, казалось, лишь подтверждается знаменитым эссе Сьюзен Зонтаг «Против интерпретации»), — если не толкование вообще, то некоторые традиционно принятые убеждения относительно его процедур, его претензии на исключительную роль центральной практики гуманитарных наук. Это, разумеется, подталкивало нас задаться вопросом о том, какие еще проблемы и подходы исключались такой его исключительностью. Вильгельм Дильтей, в немецкой традиции окруженный нимбом основоположника «наук о духе» — той самой концепции гуманитарных наук, в рамках которой уже господство толкования в начале XX века приобрело официальный и программный характер, — вскоре сделался козлом отпущения в том внутригрупповом дискурсе, который быстро складывался у нас. «Герменевтика» — философская рефлексия о предпосылках толкования, которую хотел развернуть Дильтей, — стала для нас синонимом самого «толкования». Увлекаемые своим эдипо-революционным духом (в конце концов, нам все еще

хотелось высоко нести знамя 1968 года), мы смутно ощущали, что — в более широкой эпистемологической перспективе — жест Дильтея, возможно, имел более реактивный и ограничительный характер, чем полагали его поклонники и последователи. Нам хотелось видеть в нем интеллектуальную фигуру, некогда заморозившую все будущее гуманитарных наук с единственной целью сохранить некоторые проблемы неразрешимыми. Конечно, то был типичный конспирологический миф, и даже если в нем и содержалась какая-то истина, последствия могли бы относиться только к ситуации в Германии, — но нет сомнения, что таким образом начал возникать особый поколенческий взгляд на наше интеллектуальное прошлое и настоящее.

3

Впрочем, предыстория воцарения герменевтики среди других наук — тема следующей главы. Возвращаясь в 80-е годы, надо сказать, что первая реакция на наш энтузиазм оставалась по большей части «ориентированной в будущее» (как мы сочли бы тогда своим долгом сказать). Поворот к «материальным факторам коммуникации» открыл нам глаза на множество увлекательных сюжетов, которые можно (по крайней мере, приблизительно) подвести под категории «истории медиа» и «культуры тела». Более всего нас увлекал вопрос о том, как различные средства — «материальные факторы» — коммуникации оказывают воздействие на значения, которые ими переносятся. Мы больше не верили, что комплекс значений может быть отделен от его медиальности, то есть от тех различий, которые связаны с его появлением на печатной странице, на экране компьютера или же в устном высказывании. Но мы совершенно не знали, как работать на этом стыке значения и материальности. То есть в отличие от многих других ученых, которые — особенно в Германии — немедленно обратили свои главные исследовательские усилия на эту новую тематику, большинство из нас чувствовали, что наше концептуальное оснащение пока позволяет постигать ее только метафорически. Втайне мы даже радовались возможности лишний раз осудить герменевтику, которая ограничила концептуально-дискурсивный аппарат нашей

дисциплины только тем, что нужно для анализа явлений, сводимых к голому значению. Соответственно наш следующий шаг вперед следовало нацелить на разработку категорий, позволяющих рассматривать эту вновь открытую тематику. Выбрав названием коллоквиума в Дубровнике 1989 года (которому суждено было завершить собой серию югославских встреч) «Парадоксы, диссонансы, сбои», мы ставили задачей посмотреть, нельзя ли обрести, по крайней мере, некоторые исходные элементы для развития альтернативного — «негерменевтического», как мы стали говорить, — дискурса, сосредоточив внимание на таких исторических ситуациях и умственных конфигурациях, которые — в силу множества разных причин — создают сложности для толкования и вообще производства значения. После коллоквиума 1989 года нам стало ясно, что рассмотрение таких предельных явлений и ситуаций не принесло никакого прогресса в выполнении нашей программы концептуального развития. Одно дело — вести частные исследования, позволяющие испытать пределы применимости своих категорий и эпистемологических предпосылок; и совсем другое дело — мечтать о преодолении этих пределов.

Через несколько месяцев после пятого коллоквиума в Дубровнике автор переехал из своего немецкого университета в один из кампусов Северной Калифорнии. Там он получил достаточно щедрую финансовую поддержку, чтобы организовать еще один коллоквиум из той же серии, который состоялся в Стэнфордском университете в апреле 1991 года под названием «Writing/Ecriture/Schrift». На этой встрече мы поняли — и разочарование было весьма сильным, — что утратили эпистемологический порыв, вдохновлявший нас в середине 80-х³. В самом деле, взяв своей темой «письмо», мы завязли во вполне традиционной для тех лет дискуссии о философских предпосылках и разновидностях деконструктивистской парадигмы или даже, в моменты наибольшего иконоборчества с нашей стороны, о ее пределах. Поскольку же деконструкция, с одной стороны, всегда подчеркивала невозможность установить стабильные структуры значения, а с другой — давно уже отказалась от своего первоначального интереса к «внешнему бытию означающего», то нам казалось, что мы упускаем из виду тот круг проблем и интересов, который ранее взяли себе под названи-

ем «материальных факторов коммуникации». Однако в то же самое время, и по большей части незаметно для нас, произошло изменение в базовом стиле наших размышлений — возможно, под воздействием интеллектуальной среды, где постепенно становилась преобладающей задача формирования новой дисциплинарной программы, названной «культурными исследованиями». В этих исследованиях следовало описывать и анализировать культурные явления и институты, а не наделять их значением. Поэтому, когда в 1993 году автор писал эпилог к английскому переводу ряда статей из сборников о «материальных факторах» и «парадоксах», он впервые выдвинул тезис о том, что в его интеллектуальном кругу главный интерес сместился с опознания значений (с «толкования») к проблемам, связанным с возникновением значения как на конкретно-историческом, так и на метаисторическом уровне.

4

Те новые перспективы для исследования и размышления, которые, казалось, открываются при этом отходе от толкования, автор в предварительном порядке назвал «негерменевтическим полем», попытавшись выстроить его структуру вокруг четырех полюсов, соответствовавших его пониманию идеи «знака» у Луи Ельмслева. Ельмслев сочетает структуралистское различие «означающего» и «означаемого» (означающее он называет «выражением», а означаемое — «содержанием») с аристотелевским различием «субстанции» и «формы». Из этой комбинации получаются четыре понятия: «субстанция содержания», «форма содержания», «субстанция выражения» и «форма выражения». Посредством «субстанции содержания» Ельмслев решил обозначить содержание человеческого сознания до всякого структурирующего вмешательства (это понятие близко к тому, что мы в других случаях называем «воображением» или «воображаемым»). Напротив того, «форма содержания» должна была соответствовать не какой-то пространственной манифестации комплекса значений, а исключительно содержанию человеческого сознания в четко структурированной форме (у этого понятия есть явное сходство с «дискурсом» в смыс-

ле Мишеля Фуко). «Субстанция выражения» — это те материалы, посредством которых содержание может быть манифестировано в пространстве, — но до их оформления в какую-либо структуру: например, субстанцией выражения является краска (а не цвет), а также чернила или компьютер как техническое устройство. Наконец, «форма выражения» — это формы и цвета, покрывающие какую-либо основу: буквы на странице (а не чернила) или же картинка на экране (а не сам компьютер как машина).

Четырехугольник Ельмслева оказался хорошим концептуальным орудием для распознавания разных видов исследовательской деятельности, разных теоретических позиций и потенциальных отношений между ними. Например, он позволил нам понять, что существует родство между чрезвычайно интенсивной в те годы философской рефлексией о понятии «воображаемого» и деконструктивистским подрывом стабильных структур значения у Деррида. Он помог нам уяснить (мысль, которая никоим образом не была общепринятой всего десятью годами раньше), что труды Фуко посвящены исключительно структурам значения, без всякой тематизации человеческого тела или каких-либо иных явлений, связанных с формой выражения (сам-то Фуко никогда не выражал никакого интереса к «материальным факторам»). А главное, исходя из этой структуры негерменевтического поля, можно было наметить — очень схематично — серию из трех вопросов, существенно усложняющих наш первоначально единственный вопрос о возникновении значения. Эти три вопроса касались: 1) возникновения форм содержания из субстанции содержания, 2) возникновения форм выражения из субстанции выражения и, наконец, 3) соединения форм содержания и форм выражения в знаки или же в более крупные знаковые системы — например, в письменный текст, речь или пиктограмму.

5

Нет сомнения, что негерменевтическое поле как структурирующее средство давало некоторое чувство движения вперед (особенно по сравнению с интеллектуальной депрессией, выз-

ванной коллоквиумом о «письме» 1991 года). Во всяком случае, оно создавало впечатление, что импульс, заданный тематикой «материальных факторов коммуникации», не исчезнет так просто. Но, к сожалению, верно было и другое: три вопроса о возникновении значения, сформулированные нами благодаря понятию негерменевтического поля, практически неизбежно должны были повести нас назад, к сугубо традиционному понятию «знака» и «структур значения». Эти понятия остаются метафизическими, поскольку они по-прежнему предполагают, что коммуникация связана прежде всего со значением, с чем-то духовным, что транслируется «чисто материальными» поверхностями материала и что требуется распознавать под ними. Во-вторых, негерменевтическое поле не могло помочь нам в выработке новых ответов на вопрос, составлявший самую сердцевину «материально-коммуникационной» парадигмы, — а именно на вопрос (возможно, наивный) о том, каким образом средства и материальные факторы коммуникации могут (и могут ли вообще) оказывать воздействие на передаваемые ими значения. Между тем этот вопрос единственно мог вывести нас из плоскости метафизики, потому что этот вопрос единственно позволял отказаться от слишком уж резкого разделения между материальностью и значением.

При этом автор хотел бы — в очередной раз — напомнить об очевидном: в производстве значения, в опознавании значения и в метафизической парадигме нет ничего внутренне порочно-го. Наше скромное академическое бунтарство скорее имело своей целью поставить под вопрос ту *институциональную* конфигурацию, при которой абсолютное преобладание проблем, связанных со значением, долгое время вело к отказу изучать все прочие феномены и проблемы. В результате такой ситуации мы и сами столкнулись с полным отсутствием категорий, позволяющих работать с тем, что мы называли «материальными факторами коммуникации».

Если этот рассказ в эпизодах и лицах об эпистемологических сдвигах в гуманитарных науках содержит в себе какое-либо истинное событие, то произошло оно на семинаре, который автор вел в университете штата Рио-де-Жанейро (UER) в середине 90-х годов. Едва лишь он добрался в своих лекциях до того — уже вполне усвоенного им — момента в повествовании,

где он признавал, что не знает специфических (не связанных со значением) эффектов, производимых материальными факторами коммуникации, как вдруг один из студентов словно нечаянно заметил, что такие эффекты можно было бы описать как эффекты «производства присутствия». Эти португальские слова *produções de presença* до сих пор звучат в голове у автора — а вот сам неопознанный студент, своей репликой инициировавший для него настоящий интеллектуальный прорыв, так и не появился больше в его аудитории (вероятно, как будущий гений, он посчитал зряшным делом ходить на семинар к человеку, который годами безуспешно бьется в поисках того, что вполне очевидно ему самому)⁴.

С другой стороны, как раз это отсутствие изобретателя дало возможность автору развить формулу «производство присутствия» с помощью своих собственных слов и понятий. Во-первых, и это самое главное, он решил, что слово «присутствие» в данном контексте будет пониматься как пространственное обозначение. То, что для нас «присутствует», находится (в полном согласии со смыслом латинской формы *prae-esse*) прямо перед нами, в пределах нашей телесной досягаемости и осязаемости. Сходным образом автор решил, что и слово «производство» будет употребляться в соответствии с очертаниями своего этимологического смысла. Раз *producere* означает буквально «выносить», «выдвигать», то и в выражении «производство присутствия» будет подчеркиваться, что эффект осязаемости, создаваемый материальными факторами коммуникации, также находится в постоянном движении. Иными словами, говоря о «производстве присутствия», мы имеем в виду, что (пространственный) эффект осязаемости, создаваемый средствами коммуникации, зависит от пространственных движений большей или меньшей близости и большей или меньшей интенсивности. То, что при любой форме коммуникации происходит такого рода производство присутствия, что любая форма коммуникации, благодаря своим материальным элементам, непременно «затрагивает» специфическими и разнообразными способами тела общающихся между собой людей, — это, быть может, довольно тривиальное замечание, однако же верно и то, что этот факт исключался из рассмотрения (или даже забывался — причем все более и более) в ходе создания западной

теории, по крайней мере с тех пор, как в картезианском *cogito* онтология человеческого существования была поставлена в исключительную зависимость от процессов человеческого сознания. И наоборот, с эпистемологической точки зрения это также значило, что любые философско-теоретические позиции, критичные по отношению к картезианскому забвению человеческого тела, трактуемого как *res extensa*^{*}, а также и критичные к устранению пространства, могут стать потенциальными источниками для дальнейшей рефлексии о присутствии⁵. Отныне любой плодотворной рефлексии о присутствии придется порвать с (ныне уже поблекшей) «постмодернистской» традицией, для которой приемлемы одни лишь «антисубстанциалистские» понятия и аргументы. Напротив того, для рефлексии о присутствии должна быть существенна и необходима любая концептуальная традиция, которая, начиная с философии Аристотеля, работает с субстанцией и пространством.

Еще раз следует подчеркнуть, что наше новое открытие эффектов присутствия и интерес к «материальным факторам коммуникации», «негерменевтическому» и «производству присутствия» никоим образом не отменяют всей области толкования и производства значения. Быть может, самым сильным примером одновременного действия эффектов присутствия и эффектов значения является поэзия — потому что даже подавляющее институциональное господство герменевтической парадигмы так и не смогло вполне вытеснить из нее такие эффекты присутствия, как рифма и аллитерация, стих и строфа. Показательно, однако, что литературная критика никогда не умела откликнуться на повышенное внимание поэзии к подобным формальным аспектам — если не считать составления длинных, скучных и интеллектуально пустых «репертуаров», перечисляющих в хронологическом порядке различные поэтические формы в различных национальных литературах, и если не считать теории так называемой «сверхдетерминации», утверждающей вопреки всякой непосредственной очевидности, будто поэтические формы всегда дублируют и подкрепляют собой уже существующие структуры значения. Напротив того,

^{*} Протяженная вещь (лат.).

догадка, что поэтические формы, вместо того чтобы подчиняться значению, могут сами оказываться в состоянии конфликта, в структурном колебании со смысловыми аспектами текста, стала еще одной многообещающей опорной точкой на пути к общей реконцептуализации отношений между эффектами значения и эффектами присутствия⁶.

6

Как уже было вскользь отмечено выше, следующая глава этой книги дает хронологически гораздо более масштабный (и менее личный) исторический очерк, призванный показать, что рассказ в эпизодах и лицах о некоторых эпистемологических сдвигах, представленный в этой вступительной главе, входит составной частью в более обширную историю западной философии. Эта историческая контекстуализация подведет нас к вопросу об институциональном утверждении герменевтики и толкования как центральных элементов университетских гуманитарных наук. А начиная с главы третьей в книге будет разрабатываться на разных уровнях мысль об интеллектуально и эстетически продуктивном конфликте между эффектами значения и эффектами присутствия. Не стремясь очертить для себя отдельную «позицию» на карте современных теорий, автор в главе третьей главным образом обсуждает творчество нескольких мыслителей, которые с самых разных направлений внесли свой вклад либо в критику универсалистских претензий толкования в гуманитарных науках, либо в более сложную разработку нетемпоральной идеи присутствия. Далее речь пойдет о хайдеггеровском понятии «Бытия», представляющем собой самое вдохновляющее философское достижение, каким мы располагаем для дальнейшего развития рефлексии о присутствии. В конце главы третьей предварительно намечаются две типологии. Одна из них предлагает бинарное разделение между «культурами присутствия» и «культурами значения», имея в виду, что *все* культуры и культурные объекты можно анализировать как сложные сочетания одновременно и эффектов значения, и эффектов присутствия, однако семантика их самоописания часто различна и особо подчеркивает одну или

другую из этих двух сторон. Вторая, небинарная, типология показывает, опять-таки на основе различия «значение/присутствие», четыре разных модели культурного освоения мира. Обе типологии призваны показать на конкретных примерах, каким образом более пристальное внимание к эффектам присутствия способно обогатить аналитическую работу в гуманитарных науках.

Если две первых главы содержат два разных, но дополняющих друг друга рассказа о предыстории текущего интеллектуального момента, а глава третья помещается в центре книги, так как открывает пространство для концептуальной работы, соответствующей этому текущему моменту и его интеллектуальным возможностям, то глава четвертая имеет целью обсудить возможные последствия рефлексии о присутствии для гуманитарных наук. При изучении этих «видов на будущее» указанная глава следует в общем и целом трехчастному делению. Рассматривая понятия «эпифании», «презентификации» и «дейксиса», она намечает некоторые новые, основанные на присутствии пути для разработки эстетики, для реагирования на ту притягательную силу, какой обладает для нас прошлое, и для выполнения наших педагогических обязанностей в университете. В частности, в разделе о преподавании ставится почти неизбежный вопрос о том, какие «социальные» и «политические функции» могла бы выполнять исправленная (или, точнее, заново обдуманная) таким образом практика преподавания гуманитарных наук — и есть ли оные вообще. Наконец, глава пятая вновь обращается к вопросу о том, какие «плоды», возможно, способен принести интерес к присутствию, однако рассматривает его уже не с институциональной, а с экзистенциальной точки зрения, тем самым возвращаясь к сугубо личному, почти автобиографическому тону главы первой, но не будучи ни ее продолжением, ни ответом на нее. Напротив, размышления о том, почему я так занят явлениями присутствия и возможностью мыслить о них, приводят к анализу современной культурной ситуации, где эффекты присутствия в своем первоизданном виде настолько полностью исчезли, что теперь возвращаются как сильнейшая тяга к присутствию, — которую усиливают и даже инициируют многие из наших нынешних средств коммуникации.

Наш нынешний интерес к присутствию — таков заключительный тезис книги — основан на стремлении к присутствию, которое в условиях современной культуры может быть удовлетворено только в условиях крайней фрагментации времени.

МЕТАФИЗИКА: КРАТКАЯ ПРЕДЫСТОРИЯ ТОГО, ЧТО МЕНЯЕТСЯ НЫНЕ

1

Противник, с которым боролись многие ученые и интеллектуалы моего поколения, — это определенная эпистемологическая конфигурация, чьи следы очень легко распознать в нашей повседневной речи. Именно потому, что эти следы и проявляющаяся в них эпистемологическая конфигурация все время присутствуют в нашем языке и сознании, нам так трудно избегать их и выдвигать им какие-либо убедительные альтернативы, по крайней мере в рамках западной культуры. Например, неоспоримо центральное институциональное положение толкования — то есть опознания и присвоения значений — в наших гуманитарных науках поддерживается той положительной ценностью, которую наш язык автоматически связывает с понятием «глубины». Называя какое-то замечание «глубоким», мы имеем в виду похвалить его за более новое, более сложное, особенно адекватное значение, присваиваемое им тому или иному феномену. Напротив, в суждении, которое мы считаем «поверхностным», всех этих качеств должно недоставать, ибо мы хотим сказать, что оно не способно проникнуть «по ту сторону» или «глубже» первого впечатления, вызываемого данным феноменом (мы в принципе не представляем себе, чтобы кто-то или что-то могли желать оставаться неглубокими). В обоих случаях мы обычно также предполагаем, что достоинство наблюдений и толкований зависит от «адекватной дистанции», которую наблюдатель способен занимать по отношению к наблюдаемому феномену. Соответственно мы должны сделать особое мысленное усилие, чтобы понять, сколь проблематично все время говорить о «мире» или «обществе» так, как будто «мир» и «общество» являются отдельными объектами, по отношению к которым мы можем (или даже обязаны) занимать экцентрическую позицию.

Если понимать буквально слово, исторически развивавшееся столь многозначно, что его нельзя ввести в рамки какого-

либо одного определения, то соединение этих и других подобных мотивов в особую систему пресуппозиций, свойственную нашему повседневному языку, можно назвать «повседневной метафизикой»¹. Тогда мы вправе сказать, что гуманитарные науки в своей институциональной форме обладают очевидными метафизическими предпосылками. В самом деле, и повседневный наш язык, и то, что мы порой не без претензии называем «методами» гуманитарных наук, полагают безусловно хорошим стремиться «по ту сторону» («мета-») всего чисто «материального» («физики»). То, что мы, как уже сказано, в своей повседневной речи и научной работе не ставим эти предпосылки под вопрос, может, конечно, рассматриваться как результат — или, вернее, взаимоналожение множества результатов — многовековой рефлексии в западной культуре о структурах знания и условиях его производства. Именно эта история, которую можно (но не обязательно) называть «историей западной метафизики», и составляет предмет моей второй главы.

Разумеется, на сегодняшний день история западной метафизики уже почти бесконечно сложна и к тому же уже не раз изложена, частично или полностью, куда более компетентными специалистами, чем я. Отваживаясь рассказывать ее снова, я вынужден объяснить, почему эта история так важна для тезиса, который я хочу доказать в этой книге и который должен также до некоторой степени прояснить, какие вопросы и моменты в этой истории особенно интересуют меня. Один из таких особо интересующих меня вопросов — когда и при каких исторических обстоятельствах толкование и его метафизические предпосылки обрели то центральное и неоспоримо значительное место в гуманитарных науках как группе академических дисциплин, что было присуще им вплоть до наших дней. Во-вторых, требуется объяснить, почему за последние тридцать лет такая дисциплинарно-эпистемологическая ситуация стала вызывать чувство недовольства по крайней мере у многих гуманитариев (хотя эти недовольные гуманитарии далеко не составляют большинства среди своих коллег). Иными словами, если история, поведенная в главе первой, есть рассказ о позднейших — недавних — реакциях против метафизических предпосылок гуманитарных наук, то чем же объяснить, что это «сопро-

тивление» не началось ранее — и почему вообще оно началось? В конечном счете, конечно, можно надеяться, что ответы на эти два вопроса помогут нам решить, надо ли вообще преодолевать исключительно центральный статус толкования в гуманитарных науках, — а если ответ окажется в принципе положительным, то это и поможет нам представить себе, каким образом взяться за дело.

2

Как и история любого философского мотива, история, которую я собираюсь рассказать, связана с изменением форм человеческого самоопределения [self-reference]. Упоминаю об этом потому, что при соединении таких форм и мотивов человеческого самоопределения с названиями тех или иных исторических периодов почти неизбежно возникает опасность специфических недоразумений. Подобным недоразумением было бы впечатление, будто данные понятия связаны с переменами в «реальной» человеческой жизни, а не с трансформациями в понятиях самоописания [self-description]. «Ренессанс» и «раннее Новое время» — такие два названия мы обычно даем периоду, с которого я начну свой рассказ, — представляют собой особо яркий пример того, как господствующая в культуре модель самоопределения расходится с нашим историческим ретроспективным воззрением на «реальность» той же самой культуры.

В те столетия еще бытовала иконографическая традиция изображать мир как плоскую поверхность, над которой куполом возвышаются небесные сферы. Такая картина неизбежно показывается с некоей внешней точки зрения. Иногда мы даже видим, как бы снаружи, аллегорическую фигурку, которая представляет собой человечество и которая пробирается сквозь эти сферы, словно стремясь навстречу нам. Это двойное нововведение (человек как внешний наблюдатель мира и сам зримый в этом положении) является симптомом новой конфигурации самоопределения, при которой люди начали рассматривать себя в эксцентрическом положении относительно мира и которая отличалась от самоопределения, господствовавшего в христианском Средневековье, когда человек мыслил себя час-

тью мира и посреди этого мира, рассматриваемого как результат божественного творения. Второе изменение по сравнению со Средневековьем состоит в предположении (следствиям из которого предстояло концептуально оформиться лишь несколько веков спустя), что эта человеческая фигурка, эксцентрически размещенная по отношению к миру, есть чисто интеллектуальное, бестелесное существо. Она, так сказать, позволяет себе быть чисто интеллектуальным существом, потому что единственная функция, которая ей назначена, — быть наблюдателем мира, а для такой функции, очевидно, достаточно чисто познавательных способностей. Ясно также, что о таком самоопределении, в котором подчеркивается бесплотность, будет при случае утверждаться, что оно и гендерно нейтрально, — и это действительно стало важным элементом новоевропейской эпистемологии к XVII веку (тогда как в последнее время феминистская философия довольно убедительно доказала, что притязания на «бесплотность» служили прикрытием для сильного мужского уклона в новоевропейской эпистемологии). Так или иначе, предполагалось, что мир, наблюдаемый и истолковываемый наблюдателем, чисто материален. Разумеется, из этой дихотомии «духовного» и «материального» выросла вся эпистемологическая структура «субъектно-объектной парадигмы», на которой теперь основывалась вся западная философия. В рамках ее упрощенно-бинарной логики человеческое тело помещается среди вещественного мира, тогда как для средневекового мышления дух и материя считались нераздельными, как в человеке, так и во всех прочих элементах божественного творения. Наглядными проявлениями этого предположения средневековой эпистемологии были, например, ожидания (и изображения) телесного воскресения мертвых в Судный день, и вообще вся культурная традиция, которой историки искусства присвоили имя «символического реализма». В символическом реализме каждый из предметов, составляющих мир, обладает своим внутренним смыслом, полученным от Бога в акте творения (именно такова была базовая пресуппозиция ряда литературных жанров, с какой-то навязчивой повторяемостью культивировавшихся на протяжении Средних веков, — например, так называемых «лапидариев» и «бестиариев», где тщательно разъяснялись значения, а иногда и магические свойства, присущие тем или

иным видам камней и животных). Любопытно (и характерно), что лишь к концу Средневековья, когда его основные эпистемологические признаки начали утрачивать свою кажущуюся «естественность», подобные идеи стали высказываться все более эксплицитно².

Как бы там ни было, при самоопределении нового типа, постулирующем, что человек не находится в центре мира, этот мир мыслится преимущественно — пожалуй, можно даже сказать, исключительно — материальной поверхностью, которая подлежит толкованию. Истолковывать мир — значит идти по ту сторону его материальной поверхности, проникать сквозь эту поверхность с целью распознать смысл (то есть нечто духовное), который, как предполагается, скрывается за или под нею. И обратно, становится все более и более общепринятым мыслить вещественный мир и человеческое тело как поверхности, «выражающие» собой глубинные значения. Действительно, парадигма выражения (хронологически) возникает и (систематически) располагается в том же эпистемологическом кругу, что и парадигма толкования³. Толкование мира начинается пониматься как активное производство знания о мире: оно рассматривается главным образом как «извлечение внутренних смыслов» из предметов вещественного мира — и в таком воззрении состоит решающий шаг к современности. Ведь предположение, что у феноменов есть внутренние смыслы, не очень-то изменилось с переходом от средневековой к новоевропейской культуре (вплоть до XIX века толкование по большей части понималось не как присвоение значения, а как его опознание). Но на протяжении Средних веков человечество никогда не мыслило себя активным производителем знаний. Считалось, что знание о деталях и высших законах божьего творения можно получить только через божественное откровение (или что Бог скрывает его от человеческого разумения), которое, конечно, представляли независимым от любых желаний и потребностей человека. Возможно, этим объясняется, почему средневековую культуру так навязчиво страшила опасность утратить знание. Действительно, пожалуй, не будет преувеличением сказать, что борьба против этой угрозы была сильнейшей из всех мотиваций, обуславливавших распространение интеллектуальной культуры Средневековья.

Только по мере того как субъект стал утверждаться в активной роли, означающей способность и право производить новое знание, сделалась мыслимой и притягательной идея накопления и в конечном счете расширения суммы знаний, имеющих в распоряжении людей. Однако в прямой связи с этим новым самоназначением [self-attribution] человека должна была появиться и новая деятельная среда (то есть представление о людях, желающих и способных изменять, преобразовывать мир). До тех пор наблюдаемые в мире перемены традиционно рассматривались как последствия морально незаконных — но обычно не вполне сознательных или обдуманных — вмешательств человека в божественный порядок вещей (здесь действовало понятие *mutabilitas*, то есть «человеческого непостоянства») или же как справедливое божье возмездие за них. В итоге субъект, полагающий себя способным производить знание, неизбежно начинает также чувствовать, что может и скрывать его, манипулировать им. В этом смысле весьма характерно, что средневековая культура признавала только резкое различие истины и лжи; она так и не выработала понятий, соответствующих нашему «вымыслу» или «притворству». Оттого в «Песни о Роланде» порочность язычников написана у них на лбу. По той же причине и Кретьену де Труа так трудно объяснить, каким образом волшебные сказки («дурацкие сказки», как он их называет), используемые им при составлении сюжетов своих романов, способны нести в себе нравственную истину. Наконец, этим же объясняется и то, что ранняя новoeвропейская рефлексия о риторике и стратегиях правления так интересовалась всевозможными приемами манипуляции. Макиавелли называл Фердинанда Арагонского величайшим правителем своего времени, так как считал его умеющим притворяться, или, по словам Макиавелли, «скрывать свои намерения и планы под плащом лицемерных религиозных побуждений». Здесь легко увидеть исток современного понятия «идеология».

Сильно схематизируя, можно теперь описать и то новое, новoeвропейское воззрение, в рамках которого западная культура на протяжении нескольких столетий начала определять отношение между человечеством и миром по-другому, как пересечение двух осей. По горизонтальной оси противопоставляются субъект как удаленный от центра, бестелесный наблюда-

тель и мир как собрание чисто материальных объектов, включая человеческое тело. Вертикальная же ось обозначает акт толкования мира, в ходе которого субъект проникает поверхность мира с целью извлечь его глубинные смыслы — знание и истину. Такое мировоззрение я предлагаю называть «герменевтическим полем». Конечно, я знаю, что «герменевтика» лишь несколько веков спустя сделалась названием философской отрасли, сосредоточивающей свое внимание на приемах и условиях толкования⁴. Но еще задолго до возникновения этой академической дисциплины «толкование» (и вместе с ним «выражение») сделалось преобладающей — а вслед за тем и безраздельно преобладающей — парадигмой, которую западная культура предоставляет желающим размышлять об отношении людей к своему миру.

3

Разумеется, есть множество культурных ситуаций и явлений, показывающих, что этот переход от средневековой космологии к субъектно-объектной парадигме и герменевтическому полю играл основополагающую роль в образовании того, что мы называем (и сами до сих пор так называемся) «современным миром». Пожалуй, среди этих ситуаций и феноменов более всего важны противоположность между средневековой (если угодно, «католической» — хотя это слово, конечно, анахронично для Средних веков) и протестантской (то есть новоевропейской) теологией в вопросе о евхаристии и переход от первой ко второй⁵. Ибо, вне всякого сомнения, таинство евхаристии, то есть производство реального присутствия Бога на земле и среди людей, было основным обрядом в средневековой культуре. Отправление обедни служило тогда не просто поминовением тайной вечери Христа с учениками, но обрядом, в ходе которого тайная вечеря могла «реально» состояться вновь, а главное, могли вновь сделаться «реально» присутствующими в настоящем тело и кровь Христа. Слова «присутствующие в настоящем» [present] отсылают здесь не только к временному порядку, и даже не в первую очередь к нему. Прежде всего они означают, что тело и кровь Христа должны были стать осязае-

мыми субстанциями в «формах» хлеба и вина. Такое до-новоевропейское понимание отношения между Христовым телом и хлебом и между Христовой кровью и вином определяется аристотелевским понятием вещи. В аристотелевском понятии вещи соединены субстанция (то есть нечто присутствующее, поскольку для него нужно пространство) и форма (то есть то, посредством чего субстанция становится ощутимой) — два аспекта, содержащие непривычную для нас концепцию «значения».

Разделение на «материальное» и «нематериальное» очевидным образом не подходит для аристотелевского понятия вещи, которое, по моей мысли, занимало в средневековой культуре такое же центральное положение, как понятие знака в культуре новоевропейской. В нем, разумеется, нет никакого «нематериального» значения, отделенного от «материального» означающего. Потому-то латинские слова *hoc est enim corpus meum* («ибо сие есть тело мое»), посредством которых совершалось пресуществление, то есть превращение субстанции хлеба в субстанцию тела Христова при таинстве евхаристии, и дейктические действия, которыми оно сопровождалось, были вполне приемлемы для средневековой культуры. Хлеб без всяких затруднений становился «формой», делавшей ощутимым «субстанциальное присутствие» тела Христова. По той же самой причине мы можем сказать, глядя с антропологической точки зрения, что католическая евхаристия в до-новоевропейскую эпоху действовала как магический акт, посредством которого субстанция, удаленная во времени и пространстве, делалась присутствующей. И вот именно это присутствие тела и крови Христа как субстанций стало проблематичным для протестантской (то есть новоевропейской) теологии. В ходе напряженных богословских споров, длившихся несколько десятилетий, протестантская теология стала определять присутствие тела и крови Христа по-другому — как воскрешение в памяти тела и крови Христа в качестве «значений». В результате слово «есть» в предложении «...сие есть тело мое» пришлось все в большей и большей степени понимать как «означает», «замещает» тело мое. При этом значения тела и крови Христа должны были воскрешать в памяти событие тайной вечери — но более уже не считалось, что они заставляют тайную вечерю вновь стать присутствующей в настоящем. Такое новое, протестантское пони-

мание обедни как поминального акта было впервые концептуально сформулировано Жаном Кальвином. Только с этих пор временная дистанция, отделяющая каждую отдельную обедню от тайной вечери, с которой она соотносится, начала превращаться в непреодолимую «историческую дистанцию», и только в этот момент мы начинаем понимать, что существует связь между нарождающейся специфически новоевропейской концепцией значения и историческим мышлением как завоеванием новоевропейской культуры. Ибо при новоевропейском понимании знаки сохраняют, по крайней мере в потенции, некоторую пространственно-временную дистанцию от обозначаемых ими субстанций.

Подобно тому как в протестантской теологии субстанции тела Христова и крови Христовой заменялись значениями, так и в зрелищах и театральных представлениях внимание зрителей переключалось с собственного тела актеров на воплощаемые ими характеры⁶. То, что мы называем теперь «характерами», — например, характер шекспировского Гамлета или расиновской Федры, — это сложное понятие (как правило, описывающее сложный душевный комплекс). Будучи конкретным понятием, сложным значением, каждый характер постепенно, вместе с другими характерами, раскрывается по ходу драматического сюжета. В современном театре сюжет по-прежнему доносится до нас через сценическое взаимодействие актерских тел и голосов. Но новоевропейская сценография привнесла и нечто новое — занавес, отделяющий сцену, где разыгрывается сюжет, от пространства зрителей. Тем самым актерские тела оказываются (по крайней мере, в теории) удаленными и недостижимыми для зрителей. Иными словами, все осязаемое, все связанное с материальностью означающего становится второстепенным и буквально удаляется с новоевропейской знаковой сцены, по мере того как расшифровывается соответствующее значение.

Напротив того, средневековый театр, насколько можно судить, по большей части действовал совсем иначе (если только слово «театр» достаточно точно применимо к культуре, где чуть ли не каждый акт коммуникации был спектаклем, опирающимся на человеческое тело). Заглянув в некоторые средневековые рукописи, которые филологами XIX и начала XX века обозна-

чены (по причинам не всегда вполне ясным) как «театральные», мы обнаружим, что в них часто нельзя разглядеть никакого сюжета — то есть сколько-нибудь последовательно развивающегося действия, не говоря уже о характерах. Главное, на чем сосредоточены эти рукописи, главная ситуация, хореографию которой они описывают, — это, во-первых, телесное вступление актера (или клоуна, шута) в пространство, которое он будет разделять с телами зрителей. Скажем, шут должен спрашивать, «можно ли ему войти», а после предполагаемого положительного ответа из толпы может повторить свой вопрос, добавив, что ведь его присутствие будет не таким уж приятным для зрителей. Поскольку дальнейшие взаимодействия между актерами и зрителями очень часто никак не излагаются в рукописях, то мы вправе предположить, что эта — центральная — часть представления импровизировалась в зависимости от того, как сложится каждая конкретная ситуация. Во-вторых, в этих рукописях вновь делается упор на уходе актеров со сцены и их прощании с публикой. Иными словами, в них намечается путь к анализу той первичной «театральной» ситуации, где актерские тела не отделялись занавесом от зрительских тел и где функция актерских тел заключалась явно не в том, чтобы производить сложные значения, каковые зрителям следовало бы расшифровывать посредством индукции. В средневековой культуре сопричастие актеров и зрителей было, по-видимому, «реальным» сопричастием, при котором отнюдь не исключался обоюдный физический контакт — до такой степени не исключался, что в поздних средневековых представлениях страстей Христовых зрители порой «казнили» тело игравшего Христа актера, забрасывая его камнями⁷.

Возможно, единственной сценической традицией, сохранявшей подобные эффекты присутствия в культуре раннего Нового времени, была итальянская комедия дель арте. При каждом конкретном представлении сценическое поведение ее актеров лишь в самых общих чертах координировалось и связывалось воедино благодаря выбору директором труппы сюжета, в рамках которого актерам и предлагалось играть (но не существовало никакого общего сценария, показывающего развертывание этого сюжета). Главным же в комедии дель арте были телодвижения (часто непристойные), демонстрируемые

отдельными актерами перед публикой во множестве вариаций (такого рода театральные телодвижения — скажем, «ловля мухи» или «переступание запретного порога» — назывались «лацци»). Напротив того, комедия дель арте совершенно не заботилась о развитии с помощью драматического сюжета каких-либо понятий о характере. На протяжении всей истории этой сценической традиции в ней сохранялся неизменным ограниченный набор специфических жанровых ролей.

4

Весьма интересно, что на протяжении XVII века, особенно в Париже, сценические формы комедии дель арте (называвшейся там «итальянской комедией») состязались с новым стилем французского театра, лучше всего представленным именами трех великих драматургов французского классицизма — Корнеля, Мольера и Расина, у которых производство сложных значений господствует на сцене в самых подавляющих формах — в ущерб любым эффектам присутствия. В трагедиях Корнеля или Расина актеры стояли на сцене полукругом, читая зачастую очень абстрактные тексты, написанные тяжеловесным размером александрийского стиха. Ни до ни после этого ни один западный театральный стиль не был более «картезианским», чем французская классическая драма. Я, конечно, имею здесь в виду общеизвестные размышления современника Корнеля и Расина — Рене Декарта, который впервые поставил онтологию человеческого существования как *res cogitans** в открытую и безраздельную зависимость от способности мышления и, как следствие, подчинил сознанию не только человеческое тело, но и весь вещественный мир как *res extensae***.

Может показаться, будто я возлагаю на Декарта всю ответственность за любые беды — этакая историческая фантазия о новоевропейской культуре как гонении на тело и подавлении

* Мыслящая вещь (лат.).

** Протяженные вещи (лат.).

всех связанных с ним эффектов присутствия. На самом деле я веду речь не о каком-то конкретном аспекте творчества Декарта (а тем более, разумеется, не о его жизни)⁸. Его имя и прилагательное «картезианский» скорее служат обозначением конечного пункта вековой эволюции, происходившей на уровне «истории ментальностей», — эволюции, тянувшейся от самых ранних проявлений Возрождения до момента, когда вполне и окончательно сложилось герменевтическое поле. В этом историческом контексте и напряженные споры о соотношении новой культуры XVII века с классической греко-римской эпохой, которые разыгрались во Французской академии до и после 1700 года и которые мы называем ныне «спором о древних и новых», также были еще одним шагом в раскрытии многочисленных последствий, вытекавших из возникновения герменевтического поля. В этом «споре» мне представляется важным не столько то, кто из его участников поддерживал какую из протоформ в рамках зарождающегося стиля «исторической культуры» XVIII и особенно XIX века. Простейший — и важнейший — эпистемологический факт, который начал институционализироваться в западной культуре благодаря таким событиям, как «спор», — это приоритет временного измерения над пространственным в рамках культуры, основанной уже не на ритуалах производства «реального присутствия», а на преобладании *cogito*, — преобладании, которому еще только предстояло сложиться в свой собственный ритуал.

Позднее, в эпоху Просвещения, деятельное участие человека в производстве знания стало обязательным условием приемлемости самого знания, и основанный на этом критическом пересмотре знания принцип активной человеческой деятельности по преобразованию мира начал формировать собой сферу политики⁹. То был новый — и, со многих точек зрения, решительный — шаг в раскрытии последствий возникновения герменевтического поля, отныне начавшего реально походить на то, что мы и по сей день нередко называем «метафизическим мировоззрением». Действительно, можно утверждать, что Просвещение явилось высшим подъемом метафизического мировоззрения, которое в этот момент, с одной стороны, получило полное развитие, а с другой — еще не начало сталкиваться с внутренними противоречиями и кризисами. Ведь прин-

цип, согласно которому всякое знание о мире должно быть выработано самими людьми, с начала XVIII века принимался настолько серьезно, что строгому пересмотру подвергалось любое богооткровенное знание и вообще любое знание, признаваемое частью предания по той же причине. Пылкое стремление собрать вместе новое знание и ввести его в максимально широкий оборот привело к тому, что XVIII век стал великим веком словарей и энциклопедий.

Ни один другой век не верил столь глубоко в силу знания. Его энциклопедии составлялись в утопической надежде, что однажды знание о мире станет полным и что это завершенное знание явится основой для создания новых общественно-политических учреждений, идеально соответствующих потребностям рода человеческого. Однако в то же самое время начало ощущаться, что планы разных людей относительно того, как создавать эти новые учреждения, хоть и в равной мере основаны на самоновейших знаниях, но не всегда естественным образом согласуются между собой. Так началась выработка нового представления о публичном пространстве и политике. Публичное пространство стали мыслить как сферу дискуссии, где все участники должны отвлекаться от своих групповых и частных интересов ради достижения консенсуса. На этих предпосылках строились ранние институты политического представительства, особенно парламент как такое место, где состязание разных мнений и видений будущего призвано в итоге приводить к консенсусу, к точному и согласному воззрению на будущее. Пожалуй, можно даже сказать, что теперь, для вполне развившегося метафизического мировоззрения, парламентская политика фактически столь же важна, сколь эмблематичен был для средневековой культуры ритуал евхаристии. В ней состязались друг с другом различные умы и намерения, и в этом состязании, словно в шахматной игре, отрабатывались интеллектуальные и риторические стратегии.

Для некоторых мировоззрений момент высшего подъема совпадает с появлением первых признаков кризиса. К середине XVIII века метафизика (или герменевтическое поле) прочнее, чем когда-либо раньше — и даже позже, — утвердилась в Европе как господствующий принцип человеческого самоопределения, как основа всякой коллективной практики. Однако —

по крайней мере, так видно с сегодняшней точки зрения — именно тогда в здании современности стали появляться и первые трещины. Например, творчество Иммануила Канта, если рассматривать его сквозь историю западной философии XIX века, предстает как уникальный памятник, в котором с эмблематической четкостью выразилась двойственность его роли: одновременно и высшее завершение мысли Просвещения, и симптом начинающегося разложения той эпистемологии, на которой Просвещение основывалось. В самом деле, исходным толчком для кантовской критики было, по-видимому, сознание разрыва между субъектом и миром объектов — разрыва, представшего настолько глубоким, что из-за него ставились под вопрос все расхожие философские представления о способах освоения мира. И даже тем, кто считает, что Канту в конечном счете удалось устранить это сомнение, показав, что человеческих способностей достаточно для постижения мира, придется признать, что его исходные побуждения возникли из начавшихся сомнений в прочности субъектно-объектной парадигмы.

Те же проблемы с еще большей текстуальной очевидностью встают в другом героическом предприятии века Просвещения — «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера. Первоначальный (и официально оставшийся без изменений) замысел издателей «Энциклопедии» — попытаться усилиями нерелигиозной мысли собрать воедино все имеющиеся знания о мире, прошедшие критическую проверку, — опирался на идею двойной взаимодополнительности¹⁰. Издатели надеялись, что работа разных авторов, писавших отдельные статьи для их «Толкового словаря», всегда будет приводить к одинаковому описанию того или иного предмета или понятия (конфликтов и противоречий между ними не ожидалось). Издатели также предполагали, что с завершением их труда очертится ясный контур (этакий «онтологический поэтажный план») всех знаний, имеющихся в распоряжении человека, — контур, точно соответствующий тому, что в их представлении уже существовало в действительности как базовая структура вещественного мира. В реальной же практике издания многие из статей, написанных множеством разных авторов, оказались противоречащими друг другу или соперничающими друг с другом объяснениями предметов и понятий, о которых в них шла речь. В то же самое время

надежда издателей словаря установить одну, и только одну, базовую структуру всего вещественного мира и представления о нем через элементы знания не осуществилась даже в самом гипотетическом *плане*, который в виде складного листа предвлял собой первый том «Энциклопедии», — вместо него вышла невинятная карта-схема, разные элементы которой (то есть разные поля знания) размещались на поверхности листа, не следуя никакому убедительному принципу.

Итак, оказалось, что знание имеет куда более центробежный характер, чем думали прежде; а растущая интеллектуальная привлекательность «материалистической» мысли и даже возникновение эстетики как одной из отраслей философии в XVIII веке сделали очевидным, что намечается некая эпистемологическая альтернатива, противоположная посылкам герменевтического поля, — освоение мира через человеческое тело, то есть через человеческую чувственность. Мишель Фуко показал на примере романов маркиза де Сада, как в этих условиях начинающегося «кризиса репрезентации» деятельность наименования объектов вещественного мира сделалась ни на чем не основанным и потому обсессивным занятием¹. В конечном счете такая перспектива дает новые возможности для исторического понимания ряда текстов и произведений искусства конца XVIII века, нередко изображающих чисто интеллектуальных созерцателей мира в неожиданно скептическом виде. Для «одинокого мечтателя» у Жан-Жака Руссо дистанция по отношению к миру — уже не просто математическое условие, помогающее производству верного знания; ею также начинает обозначаться область, где чувствительная душа ищет себе убежища от мира, все более воспринимаемого ею как агрессивный. Так же и Дидро описывает в «Сне д'Аламбера» своего друга и соиздателя, математика д'Аламбера, охваченного лихорадкой и бредом; а Франсиско де Гойя в одном из офортов серии «Капричос» создал новый, эмблематичный образ философа-просветителя, сознательно обыгрывая семантическую двусмысленность его знаменитой подписи: «El sueño de la razón produce monstruos», — которая означает и «сон разума рождает чудо-

¹ Имеется в виду книга Ж.-Ж. Руссо «Прогулки одинокого мечтателя» («*Rêveries d'un promeneur solitaire*»).

вищ», и «грезы разума рождают чудовищ»¹², — тем самым одновременно и традиционно восхваляя, и гротескно развенчивая власть разума.

5

Когда во втором десятилетии XIX века европейские страны вышли из почти тридцатилетней полосы революций и реформ и двинулись вперед с надеждой воплотить в действительность заветы Просвещения — то есть новый строй жизни, направленный на общее счастье и основанный на совершенстве человеческого знания, — то для всех соперничающих групп, действовавших на политической и интеллектуальной арене, было ясно одно: мир далеко не соответствует — по крайней мере, пока не соответствует — благородным ожиданиям, которые распространились поколением «философов»¹³. Тогда же сошлись вместе множество фактов, подкрепляющих те (поначалу) изолированные признаки эпистемологической рассогласованности, которые мы отметили в интеллектуальной продукции конца XVIII века, — и в итоге они вызвали полный кризис метафизического мировоззрения. При описании этого переломного эпистемологического момента я буду не только черпать из «Слов и вещей» — выдающейся книги Мишеля Фуко о «кризисе репрезентации», — но также и пользоваться разграничением «наблюдателей первого и второго порядка», которое разработал Никлас Луман, не ставя вопроса об историческом контексте, где оно возникло¹⁴.

Если роль наблюдателя, появившаяся в эпоху раннего Нового времени как ключевой элемент герменевтического поля, заключалась просто в том, чтобы найти подходящую дистанцию по отношению к своим объектам, то наблюдатель второго порядка (новая роль наблюдателя, которой была сформирована эпистемология XIX века) был обречен — это именно обреченность, а не привилегия, — в акте наблюдения наблюдать за самим собой. Этот замкнутый круг саморефлексии, возникший в форме наблюдателя второго порядка, имел два важнейших последствия. Во-первых, наблюдатель второго порядка понимает, что каждый элемент знания и каждое представление, которое он способен создать, неизбежно будет зависеть от

его особенного угла зрения. Тем самым он начинает понимать, что существует бесконечно много описаний для каждого потенциального объекта референции — и в конечном счете такая множественность разбивает вдребезги веру в стабильные объекты референции. Одновременно наблюдатель второго порядка вновь открывает для себя человеческое тело и, в частности, человеческую чувственность как неотъемлемый момент любого наблюдения мира. Это второе следствие, вытекающее из новой роли наблюдателя, не только заставляет в итоге поставить под сомнение гендерную нейтральность бестелесных наблюдателей первого порядка (действительно, этот вопрос может рассматриваться как один из истоков феминистской философии); главное, оно заставляло поднять вопрос о возможности совмещать освоение мира через понятия (которое я буду называть «опытом») с наблюдением мира через чувственность (которое я буду называть «восприятием»).

В философии и науке XIX века вскоре возобладала формула (временного) решения, выработанного мыслителями и учеными в ответ на первую из этих двух проблем. В весьма общем виде это решение можно описать как переход от зеркального представления мира, при котором каждое понятие или единичный элемент знания считается соответствующим одному феномену, к такому представлению, при котором каждый феномен определяется в рамках некоторого нарратива. Я, конечно, имею в виду параллельные дискурсы философии истории (в духе Гегеля) и эволюционной теории (в духе Дарвина). Каким же образом дискурсивная структура рассказа оказалась решением для проблемы, возникшей в рамках общего кризиса репрезентации из-за умножения возможных репрезентаций одного и того же феномена? Ответ заключен в том соображении, что нарративные дискурсы открывают особое пространство, где множественность репрезентаций может быть сведена воедино и оформлена как последовательность. Наряду с философией истории и эволюционной теорией одним из дискурсов, разнообразными способами реагировавших на множественность перспектив в воззрении на мир, оказался также и литературный «реализм» XIX века¹⁵. Удивительно, но именно эта дискурсивная традиция породила в творчестве таких писателей, как Гюстав Флобер, и самые пессимистичные ответы на вопрос,

можно ли сблизить между собой множественные мировоззрения. Различные точки зрения, «воплощаемые» (например) флюберовскими героями, в итоге никогда не сходятся, не образуют единого воззрения на мир, которое было бы их общим «миром», причем мы знаем, сколь тщательно стремился Флобер (да и другие писатели той эпохи) именно к этому эффекту.

Что же касается второй проблемы, возникшей благодаря появлению наблюдателя второго порядка, — проблемы (не)совместимости между освоением мира через понятия и его освоения через чувственность, — то для нее не было найдено даже иллюзорного решения. Все, что мы можем наблюдать с XIX века и вплоть до нашей собственной эпохи в развитии мысли, это нескончаемый ряд попыток, порой яростных, но всякий раз безуспешных, свести вместе опыт и восприятие — и итогом их стал, по крайней мере, один радикальный институциональный сдвиг, призванный вообще устранить эту проблему. Некоторые из самых ранних реакций такого рода можно описать метафорой «расстройства знаков». Я называю «расстройством знаков» различные эксперименты, стремившиеся изменить то самое резкое различие, что проводится в герменевтическом поле между чисто материальной поверхностью означающего и чисто духовной (или концептуальной) глубиной означаемого. Так, поэты символистской школы, в частности Верлен и Рембо, старались наполнить значениями, по крайней мере некоторыми коннотативными смыслами, звуковые структуры своих текстов. Такая поэма, как «Бросок костей» Малларме, наглядно внушает нам, что расположение ее слов на странице может иметь некое соответствие с ее значением и потенциальным звучанием. Наконец, «программная музыка» Рихарда Вагнера была призвана внедрить значение в звуки и ритмы оркестровой музыки.

В последние десятилетия XIX века философия, наука и литература изобиловали и другими экспериментами, предназначенными воссоединить опыт с восприятием. Так, прямо заявленной целью двадцатитомного романного цикла Эмиля Золя «Ругон-Маккары» было объяснить историю нескольких поколений одного семейства как результат совместного действия его генетической предрасположенности и влияния многообразной социальной среды¹⁶. Фридрих Ницше, привлекавший внима-

ние Хайдеггера как последний метафизик (или же как первый европейский философ, преодолевший метафизику), все время восхвалял эрудитскую сосредоточенность на поверхностно-филологических значениях текста и на материальной поверхности масок, тем самым высмеивая любые попытки искать под ними или за ними окончательный смысл и истину (если читать Ницше с такой точки зрения, то он, без сомнения, пост-метафизик). Зигмунд Фрейд, прежде чем заложить основы психоанализа как чисто толковательного метода в своей книге «Traumdeutung» («Толкование сновидений»), вышедшей в 1900 году, более десятилетия работал над несколькими очерками, целью которых было соединить душу человека с его физиологией. Наконец, Анри Бергсон, как и многие другие мыслители своего времени, был убежден, что человеческая память — тот уникальный феномен, при концептуальном анализе которого раскроются связи между сознанием и мозгом¹⁷.

Несомненно, очень показателен тот факт, что такие мыслители, как Бергсон, Фрейд и Ницше, ставшие необычайно популярными у европейских читателей на рубеже XIX—XX веков и которых многие из нас сегодня без колебаний числят среди наших интеллектуальных героев, в свою собственную эпоху боролись — по большей части безуспешно — за респектабельный академический статус. Дело в том, что официальная наука, откликаясь на проблему опосредования между опытом и восприятием, быстро двигалась тогда в сторону радикальных решений, приводивших к тем или иным формам размежевания этих двух аспектов. На уровне эпистемологии одно из таких решений ознаменовал собой созданный Эдмундом Гуссерлем философский стиль, который мы называем «феноменологией». Полемизируя с «наивной» верой ученых-естественников в то, что они способны «постичь» вещественный мир, Гуссерль давал понять (по крайней мере, так поняли его многие из читателей), что все объекты вне человеческого сознания вообще непостижимы для нас. То был исторический конец одновременно субъектно-объектной парадигмы, герменевтического поля и европейской метафизики. В дальнейшем феноменологическая философия сосредоточила свое внимание на интроспективных усилиях, призванных описать те механизмы, посредством которых человеческое сознание само производит

(«конструирует») картины внешнего мира. Тем самым она стала порождающей матрицей для других стилей или школ в философии (многие из которых существуют ныне), которые мы называем «конструктивистскими» — исходя из общей идеи, что все анализируемое ими, все, с чем они работают, является лишь «конструкциями» (или проекциями) человеческого сознания.

Параллельный институциональный сдвиг происходил в Берлинском университете в последние годы XIX века¹⁸. В данном случае эпистемологическая несовместимость восприятия и опыта проявилась прежде всего в области психологии, в форме быстро нараставшего конфликта между, с одной стороны, экспериментальной школой, основанной на измерениях и прочих естественно-научных методах исследования, и, с другой стороны, философским подходом, основанным на традициях и интуициях понимания. В 1893 году философ Вильгельм Дильтей успешно воспротивился назначению в Берлинский университет выдающегося представителя «научной» психологии Германа Эббингхауза, поставив ему в вину «заходы в область физиологии». Ровно десять лет спустя Дильтей и четырнадцать его коллег предложили министерству культуры институционально отмежевать их от ученых, практиковавших подобный естественно-научный стиль исследования. Этот раскол (в конечном счете успешно осуществленный) положил начало институциональной независимости «наук о духе» как группы дисциплин, которые, следуя программным положениям Дильтея, должны были сосредоточиваться вокруг толкования как своей главной практики и вокруг герменевтики как своего умственного пространства. Как полагал Дильтей, если исключить из состава «наук о духе» естественнонаучные методы и все, что связано с восприятием, каждый вид толкования, особенно толкование литературное и психологическое, в итоге сможет раскрыть под напластованиями значений непосредственность переживания (Erleben). Так, парадоксальным образом, именно кризис метафизики и герменевтического поля привел к воцарению философской герменевтики в самом сердце «наук о духе» как вновь сформированной системы гуманитарных дисциплин. Понятно, какую цену им пришлось заплатить за этот сдвиг: то был отказ от любых форм некартезианской, не основанной на опыте референции в мире [world-reference].

6

Таким образом, начало XX века во многих отношениях и в самых разных контекстах оказалось сложным исходным моментом в развитии вновь сформированных гуманитарных наук — пусть и не в каждой национальной традиции это развитие происходило так эмблематически четко, как в Берлине. Побуждаемые широким (чуть ли не «всемирным») восторженным приемом, который встречала по всей Европе феноменология, и институциональным влиянием Дильтея и его школы, гуманитарные науки более чем когда-либо прежде сосредоточили свое внимание на смысловых аспектах и на языке как местах и средствах конструирования мира. Здесь берет свое начало особый тип культурной истории и социологии, которые позднее, во второй половине XX века, занялись изучением видов мира повседневности [everyday worlds] или же «ментальностей» как форм «социального конструирования реальности»¹⁹. Этот дух интеллектуального обновления повлиял и на те гуманитарные дисциплины, которые почитались менее важными, чем философия и психология. Так, на протяжении XIX века наука о литературе развивалась по двум четко расходящимся направлениям. Академическое немецкое литературоведение с самого своего зарождения в раннем романтизме подчеркивало определяющую роль хронологически самых ранних текстов немецкой литературы, анализ которых должен был раскрыть истинную сущность германской нации. В последующие сто лет во всех европейских странах, где, как и в Германии романтического периода, интеллектуалы считали свое отечество находящимся в интеллектуальном или политическом кризисе, подобный подход как минимум не оставался без отклика; однако во многих университетах Великобритании и Соединенных Штатов возник и иной стиль литературоведения. Его главенствующей практикой стало пристальное чтение, нацеленное на вопросы этики и нравственного воспитания, без какого-либо программного внимания к вопросам о происхождении нации или к историческому контексту. Столкнувшись с новыми эпистемологическими, институциональными, а после Первой мировой войны и политическими вызовами начала XX века, «национальные филологии» начали понемногу избавляться от понятия нации

как горизонта своей дисциплины, который до тех пор казался неперменной системой отсчета в их исторических изысканиях. Вследствие утраты этого понятия 20-е годы стали для национальных филологий продуктивным периодом экспериментов, давших новые парадигмы транснациональных и интермедialных сопоставлений и новые, также транснациональные категории для исторической периодизации, которую некоторые попытались распространить на историю изобразительных искусств, на историю музыки, иногда даже на политическую историю, а там и на вновь возникшую историю социальную. В те же годы, под действием тех же факторов в рамках англо-американского способа читать литературу получила развитие философская саморефлексия — и благодаря этой новации он был переименован в «новую критику»¹⁰. В общем и целом новая критика не отбрасывала открыто утверждение или, по крайней мере, предположение об этической значимости литературных произведений, но нет сомнения, что эта значимость перестала занимать институциональное место, определяемое преимущественной морально-воспитательной функцией. В конце концов, то были годы, когда писатели высокого модернизма и художники сюрреалистического движения, направляясь каждый своим курсом и, очевидно, реагируя на неудачу своих попыток примирить опыт с восприятием, начали выходить из-под контроля того принципа миропредставления, который сопровождал собой восходящую фазу новоевропейской эпохи.

Однако феноменология, конструктивизм и компаративное изучение культуры, новая критика и высокий модернизм, при всем внутреннем разнообразии этих интеллектуально «революционных» тенденций и движений, составляли лишь одно из двух направлений реакции, вызванной долгосрочными последствиями эпистемологического кризиса XIX века. Это было то направление, которое мы еще и сегодня склонны называть «прогрессивным». Второй ряд реакций, восходящий к тому же самому источнику, имел своим общим знаменателем чувство утраты и ностальгию по опоре на тот вещественный мир, в наличие которого так долго и так твердо верила метафизика. На протяжении нескольких десятилетий ученые из многих разных областей знания отмечали, порой с драматическими жестами сожаления и горечи, утрату референции в мире (или

же веры в нее)²¹. Аналитическая философия в начале своей институциональной истории старалась доказать, что в конце концов какой-то минимальной референтности все-таки можно добиться посредством языка или хотя бы тщательно выстроенных элементарных высказываний. В то же самое время, предельно далеко расходясь по своему интеллектуальному стилю с аналитической философией, некоторые представители стихийной мысли и стихийного жеста — такие как Жорж Батай и Антонен Арто — обвинили западную культуру в утрате контакта с человеческим телом²². В то время как посреди этого нарастающего эпистемологического скепсиса ученые-марксисты оставались странно (или подозрительно?) невозмутимыми, оптимистически веря в релевантность своих анализов и умозрений, самой интеллектуально сильной реакцией на утрату — или, в данном случае, скорее на боязнь утраты — референции в мире явилось то, что мы называем «консервативной революцией» (термин, изобретенный австрийским поэтом и драматургом Хуго фон Гофмансталем в начале 20-х годов)²³.

При этом ни один мыслитель не пошел дальше в критике и пересмотре метафизического мировоззрения, чем Мартин Хайдеггер. Начиная с публикации книги «Бытие и время» (1927), этими своими усилиями он сразу же завоевал международный интерес к себе. Хайдеггер заменил субъектно-объектную парадигму новым понятием «бытия-в-мире», призванным, можно сказать, восстановить контакт между человеческим самоопределением и вещественным миром (в этом смысле «бытие-в-мире» представляло собой не столько радикальную замену, сколько новую формулировку субъектно-объектной парадигмы). Вопреки картезианской парадигме он твердо заявил о телесно-субстанциальном и пространственном характере человеческого существования²⁴ и начал развивать мысль о «раскрытии Бытия» [unconcealment of Being] (в таком контексте слово «Бытие» всякий раз отсылает к чему-то субстанциальному) как замене метафизического понятия «истины», нацеленного на некое значение или идею. Действительно, таковы некоторые из причин, в силу которых даже и по сей день ни одна попытка преодолеть метафизику и ее последствия не может пренебрегать трудами Хайдеггера.

7

Здесь не будут рассматриваться те национальные академические традиции, которые поддались на посулы фашизма или коммунизма и тем самым утратили контакт с наиболее передовой эпистемологической мыслью своего времени. Мне хотелось бы сделать лишь одно замечание, призванное связать конец этой главы с концом предыдущей; оно касается первых десятилетий после Второй мировой войны. В сжато-тезисной форме его можно сформулировать так: в первые десятилетия XX века параллельно соприсутствовали два типа реакции на утрату референции в мире и на забвение восприятия — с одной стороны, различные формы конструктивизма, а с другой — различные попытки вернуть референцию и восприятие. Противоположность и конфликт между ними породили чередование «мягких» и «жестких» стилей мышления в гуманитарных науках 40–50-х годов. Разумеется, в разных странах и дисциплинах было немало и таких течений, которых столь широкая формула не может описать в полной мере. Однако я держусь того мнения, что на должном уровне абстракции это общее замечание верно — и что им покрывается опыт моего собственного поколения ученых-гуманитариев, включая тот вывод, что этот процесс чередования «жестких» и «мягких» парадигм не может содержать в себе никакого движения вперед.

В литературоведении и смежных с ним дисциплинах международный успех в 50-х — начале 60-х годов «мягких» подходов новой критики и толковательного «имманентизма»²⁵, сопровождавшийся подъемом литературной герменевтики, еще отчасти можно объяснить как реакцию на имевшие место в разных странах эпизоды политической идеологизации. Однако с конца 50-х годов за ним последовали, накладываясь одна на другую, явно более «жесткие» парадигмы²⁶. К ним относилось освоение литературоведением структурализма, структурной лингвистики и так называемого «русского формализма». Как минимум в своем стремлении преодолеть субъективность чистого толкования эти теории были сродни и новейшему увлечению всякого рода социологическими подходами, включая разные варианты марксизма, а также историей литературной рецепции. Всего десятилетие спустя, в 70–80-е годы, «постмодернистское» ли-

тературоведение под «смягчающим» влиянием деконструкции и нового историзма²⁷ начало всячески представлять былую тягу к теоретико-методологической строгости как что-то в высшей степени наивное. Интересно, что, несмотря на свои внутренние философские расхождения, и деконструкция, и новый историзм начинали с (по-разному аргументируемой) критики структурализма (то есть «жесткой» парадигмы) и получили наиболее плодотворное развитие в том поколении американских литературоведов, которое было воспитано в толковательном стиле новой критики.

Нет сомнения, что с сегодняшней точки зрения три первых коллоквиума в Дубровнике, упомянутых в предыдущей главе, могут быть объяснены как попытки исследовать возможности широко понимаемой новоисторической практики. Вероятно, то, что на этих встречах деконструкционистский подход остался в сравнительно маргинальном положении, было обусловлено преобладанием (по крайней мере, численным) немецких ученых среди их участников. Главное же, выбор в качестве темы четвертого коллоквиума «материальных факторов коммуникации» знаменовал собой уже иное стремление — к более «жесткому» интеллектуальному стилю, а в данном конкретном случае и к ряду более «жестких» тем.

Очевидно, все уже поняли, что это чередование «мягких» и «жестких» практик в гуманитарных науках я рассматриваю как запоздалую реакцию на пережитую ими родовую травму: для этой группы научных дисциплин главным моментом их взаимного сходства и идентичности был акт исключения — исключение таких эпистемологических аспектов, как восприятие и референция²⁸. Но это утверждение — еще не ответ на вопрос, с которого началась данная глава: «почему нам так хочется “преодолеть метафизику”?» Один из ответов, намеченных в этой главе, состоит в том, что «преодоление метафизики» ретроспективно может рассматриваться именно как попытка избавиться от бессмысленного в конечном счете чередования «мягких» и «жестких» интеллектуальных практик. Соответственно я надеюсь, что мой интерес к возникновению значения и, главное, к колебанию между эффектами значения и эффектами присутствия, весьма отличный от темы «материальных факторов коммуникации», больше не станут связывать исключи-

тельно с той или иной из этих двух полярных позиций (между которыми уже много десятилетий бьется, словно в ловушке, литературоведение — а в тенденции и все гуманитарные науки вообще). Пусть это и не единственный ответ на вопрос «как преодолеть метафизику?» или «как оставить метафизику позади?», но отказ от чередования мягких и жестких парадигм — это как минимум один из путей, на которых можно обойти (или забыть) метафизику как интеллектуально-силовое поле. Другой — более важный, но менее «эпистемологический» — ответ на вопрос о том, почему мы так отчаянно желаем «преодолеть метафизику», состоит в том, что мы хотя бы интуитивно чувствуем: метафизическое мировоззрение соотносится с тем, что я назвал «утратой мира». Это одна из важнейших причин нашего чувства, что у нас больше нет соприкосновения с вещественным миром.

ПО ТУ СТОРОНУ ЗНАЧЕНИЯ: ПОЗИЦИИ И ПОНЯТИЯ В РАЗВИТИИ

1

Долгое время одной из моих любимых цитат был пассаж из первой главы книги Жака Деррида «О грамматологии», где автор в каком-то подчеркнуто мягко парадоксальном (но все-таки парадоксальном) тоне пишет об «эпохе знака» (полагаю, он имеет в виду то самое, что я до сих пор называл «метафизикой»). А именно мы читаем у него, что «эпоха знака, возможно, никогда не закончится». Однако уже обозначилась ее историческая *завершенность*¹. Несомненно, таково было и есть сжато и ясно сформулированное суждение деконструкции по вопросу о (возможном или невозможном) конце метафизики — пожалуй даже, ныне, глядя извне деконструкции, это можно назвать хорошим описанием достаточно институционализированной интеллектуальной позиции, существующей в гуманитарных науках вообще. Есть веские аргументы в пользу того, чтобы считать исторически завершенной эпоху противоположности между чисто материальным означающим и чисто духовным означаемым, однако совсем не очевидно — особенно из текста Деррида, — что мы действительно хотим понимать это как конец метафизики. По крайней мере, у меня сразу возникает вопрос: кому же хватит терпения — а тут нужно бесконечно много терпения, — чтобы согласиться с Деррида? Ведь, вообще говоря, нескончаемое продолжение уже потенциально завершенной эпохи неизбежно оказывается чем-то вроде добровольно принимаемого страдания — позиции, которая (разумеется, не случайно) по своей базовой структуре сходна также и с неоднократными сетованиями Поля де Мана на неспособность человеческого языка обозначать или знаменовать собой вещественный мир. Если верить де Ману, он привел к завершению иллюзию так называемого «семиотического чтения», но, добросовестно сетуя на утрату референции и стабильного значения, он делает невозможным когда-либо оставить их позади.

Так что же это значит — положить конец эпохе знака, и что может потребоваться для этого? Что значит положить конец метафизике, и что может потребоваться для этого? Конечно же, это не может значить, что нам следует отказаться от смысла, значения и толкования. Как уже сказано в предыдущей главе, я полагаю, что в случае с метафизикой предлог «по ту сторону» может значить только что-то «вдобавок» к толкованию, — разумеется, без отказа от самого толкования как элементарной и, видимо, неизбежной интеллектуальной практики. Это должно означать попытку выработать такие категории, которые позволили бы нам в гуманитарных науках вступать в более сложные отношения с миром, чем одно лишь толкование, то есть присвоение миру смысла (или, пользуясь более старой топикой, извлечение смысла из мира). Таким образом, усилия, потребные для выработки нетолковательных категорий вдобавок к категориям герменевтическим, должны быть направлены против некоторых табу, которые повлекло за собой воцарение толкования как *исключительно* центральной практики в гуманитарных науках. Трудность выработки такого репертуара нетолковательных категорий для гуманитарных наук должна будет (или просто будет) заключаться в том простом обстоятельстве, что в результате господства картезианской картины мира начиная с раннего Нового времени и господства герменевтики с начала XX века в нашем умственном мире кажется, по крайней мере на первый взгляд, буквально невозможным придумать категории, подходящие для решения задачи практиковать (и обосновывать) что-либо кроме толкования.

Деррида никогда не останавливался перед изобретением новых понятий, даже если надобность в том не была очевидной. Тогда почему же он так колеблется, когда нужно придумать какую-то новую категорию, позволяющую «закончить» эпоху знака? Я думаю, от такой попытки его удерживает предчувствие (быть может, и верное), что при этом неизбежно придется «запачкать руки» (хотя, если уж на то пошло, делать это «по-гуманитарному» не слишком грязно). С помощью этого разговорного выражения я хочу сказать, что, вероятно, положить конец безраздельному господству толкования, отойти от герменевтики и метафизики в гуманитарных науках нельзя, не обращаясь к категориям, которые потенциальные оппоненты могут поле-

мически назвать «субстанциалистскими», то есть к таким понятиям, как сама «субстанция», «присутствие», а возможно даже «реальность» и «Бытие». Использование подобных понятий долгое время служило в гуманитарных науках симптомом постыдно плохого интеллектуального вкуса; действительно, вера в возможность референции в мире иначе чем через значение стала синонимом крайней интеллектуальной наивности — и вплоть до самых недавних времен лишь немногие осмеливались сознательно навлекать на себя такую в потенции разгромную и унижительную критику. Мы все слишком хорошо знаем: в гуманитарных науках является обычным делом говорить что угодно, лишь бы отвести обвинения в «субстанциализме». Разительный успех деконструкции уже много лет зависит от готовности каждого деконструктора осыпать обвинениями в наивности или хотя бы «субстанциализме» всех, кто пытается выступать в пользу отношения к миру, не основанного исключительно на значении, — и даже тех, кто скромно пытается всего лишь отстаивать возможность опознавать и поддерживать какие-либо стабильные значения. Таким образом, деконструкция, несмотря на все свои революционные претензии, несмотря на свою уверенность, что она обладает необходимым интеллектуальным потенциалом, чтобы «завершить» «эпоху знака», в значительной мере зависела от мягкого террора, подкреплявшего существующий порядок вещей в гуманитарных науках².

2

С точки зрения этих академических табу я в настоящей главе страшно пачкаю себе руки, поскольку пытаюсь выделить и обдумать в культурных объектах и в нашем отношении к ним такой слой, который не был бы связан со значением. Хотя я и спешу подчеркнуть очевидное, а именно что это предприятие совсем не опасно для жизни, будет, пожалуй, небесполезно отметить и ряд важных родственных течений на современной гуманитарной сцене — коль скоро я хочу, чтобы хоть некоторые мои коллеги и их студенты прочитали меня, и коль скоро я желаю избежать возможного впечатления, будто скрытой движущей силой моих рассуждений является просто запоздалый (и

весьма!) подростковый бунт против высших авторитетов в том профессиональном мире, где я живу (или же еще более запоздалое — совсем уж инфантильное — удовольствие от пачканья рук). В то же время, дабы подчеркнуть, какое положение я занимаю на карте современных гуманитарных наук, удобно будет начать мой перечень единомышленников с противоположной стороны, назвав в первую очередь философа, с которым я разделяю ряд общих проблем и прочтений — но чья последняя книга, отличающаяся каким-то почти программным гиперболизмом, по своей тенденции противоположна моей.

Я имею в виду Джанни Ваттимо, а именно его книгу «По ту сторону толкования»³. Ваттимо принадлежит к тем максималистам в нынешней герменевтике, кто убежден, что вера (для него это, конечно, больше чем «вера»), будто толкование для нас единственный способ говорить о мире, давно уже проникла и в естественные науки, выхолостив все свойственные им требования фактической достоверности [facticity claims]: «Мир как конфликт интерпретаций, и ничего более, — этот образ мира уже не нужно защищать против научного реализма и позитивизма. Сама современная наука, наследница и завершение метафизики, превращает мир в такое место, где нет (больше) фактов, а только одни интерпретации»⁴. Из всех максималистов от герменевтики, из всех гуманитариев, считающих толкование единственным способом для рода человеческого говорить о мире, я выбрал здесь для цитаты Ваттимо, потому что его книга также показывает, в цивилизованной и вместе с тем достаточно агрессивной форме, что жесты интеллектуального утешения по отношению к тем, кто может поддаться соблазну тех или иных «субстанциалистских» понятий, действительно сделались стратегией, обеспечивающей мощную поддержку герменевтическому максимализму. В этом духе Ваттимо и дает максимально герменевтическую, «против шерсти», реакцию на хайдеггеровскую концепцию «истории Бытия» (Seinsgeschichte) — концепцию, к которой я сам еще вернусь ниже в этой главе, усматривая в ней побуждение нарушить табу, наложенное гуманитарными науками на всякий потенциально «негерменевтический», то есть «субстанциалистский» язык. Сегодня мы с Ваттимо, вероятно, согласились бы насчет того, что Хайдеггер имел в виду под «историей Бытия», — однако наши реакции на эту идею диа-

метрально противоположны. Если я стремлюсь направить субстанциональность Бытия против универсалистских претензий бесконечного толкования, то Ваттимо хотел бы, чтоб Бытие (желание Бытия?) вообще исчезло под бесконечным возобновлением толкований: «предлагаемое мною прочтение истории Бытия [состоит в том, чтобы читать ее] как рассказ о “долгом прощании”, о нескончаемом истощении Бытия. В этом случае преодоление Бытия понимается только как воспоминание о забвении Бытия, а не в смысле восстановления Бытия как чего-то присутствующего или даже как члена, заложенного в основе любой формулировки»⁵. Вдобавок Ваттимо называет свою антиприсутственную, антисубстанциалистскую позицию «прочтением Хайдеггера слева», и отсюда ясно, что я имел в виду, говоря, что герменевтика и толкование в «гуманитарном» дискурсе прикрываются жестами интеллектуального утрашения. В самом деле, какой гуманитарий может позволить себе прослыть одновременно и «субстанциалистом», да еще и «не-левым»?

Единственный ученый, кто сумел уцелеть, приняв столь дерзкий двойной вызов, — это, пожалуй, Умберто Эко. Действительно, он выступил с несвоевременным призывом вернуться к такой форме толкования текстов, которая не выливалась бы в нескончаемое производство вариантов, но могла бы давать окончательные результаты или хотя бы критерии, позволяющие отличить лучшую интерпретацию от худшей. «Пределы интерпретации, — пишет Эко, пытаясь объяснить заголовок сборника своих статей, — совпадают с правами текста (что не значит — с правами автора)»⁶. Но хотя Эко, очевидно, надеется обосновать такую вновь ожившую традиционную интерпретацию неким особым типом референции в мире или хотя бы отношением к тексту как объекту, лишенному двусмысленностей, и хотя тем самым он уже выходит из пределов, которыми феноменология, а затем и гуманитарные науки ограничили сами себя в рамках герменевтического поля и/или классической субъектно-объектной парадигмы, есть основания сомневаться, что после всех кризисов, происходивших в истории западной философии XX века, такой волевой возврат к эпистемологической наивности может в итоге увенчаться успехом. В самом деле, сегодня именно субъектно-объектная парадигма

исключает всякую непосредственную референцию в мире — а эту парадигму Эко как раз оставляет в неприкосновенности (или даже неосмотрительно восстанавливает), когда полагается на «права текста». Потому-то я и считаю, что нам нужно постараться восстановить контакт с вещественным миром вне субъектно-объектной парадигмы (или в какой-то иной, измененной ее версии) и избегая толкования — даже не занимаясь критикой в высшей степени усложненного и саморефлексивного искусства толкования, давно уже утвердившегося в гуманитарных науках.

По той же самой причине мне столь близок исходный пункт книги Жан-Люка Нанси «Рождение к присутствию», где я даже нахожу очень знакомое (по крайней мере, мне) чувство неудовлетворенности той специфической позицией в современной философии, которую представляет Ваттимо: «В какой-то момент начинаешь уже злиться, просто злиться на это множество речей и текстов, единственной заботой которых является создать еще немножко смысла, заново переделать или усовершенствовать какие-нибудь тонкие конструкции значения»⁷. Присутствие, которого желает Нанси как альтернативы всем дискурсам, создающим «еще немножко смысла», — это, конечно, не то саморефлексивное присутствие, которое Деррида критиковал в философии Гуссерля. Напротив, Нанси указывает на такую концепцию присутствия, которую трудно — или даже невозможно — примирить с новоевропейской эпистемологией, потому что в ней восстанавливается момент физической близости и осязаемости: «“Наслаждение присутствием” — это в высшей степени мистическая формула», и такое присутствие, ускользающее из плоскости значения, должно находиться в конфликте с принципом репрезентации: «Присутствие неизбежно устраняет то присутствие, которое репрезентация хотела бы обозначить (ее основу, источник, сюжет)»⁸. Кроме того, из авторов, кого мне хотелось бы назвать как своих единомышленников в отправном пункте, Нанси также первым указал на ту несомненную истину (это едва ли не «практическая» истина, основанная не столько на концептуальных выкладках, сколько на опыте), что присутствие — по крайней мере, в современных условиях и в отличие от концепции «реального присутствия» в средневековой теологии — не может стать час-

тью какой-либо постоянной ситуации, никогда не бывает чем-то таким, за что мы были бы в состоянии, так сказать, уцепиться.

Должно быть, именно поэтому Нанси (а вместе с ним и ряд других философов, интересующихся феноменами присутствия) связывает это понятие с тем, что я называю условиями «экстремальной темпоральности». По Нанси, присутствие — по крайней мере, в современных условиях — есть рождение, «самоотменяющееся и самовосстанавливающееся становление». Вероятно, ни один мыслитель не разработал сам мотив «экстремальной темпоральности» с более богатыми концептуальными результатами, чем Карл Хайнц Борер. Однако, в отличие от Нанси, он почти не обращает внимания на категорию присутствия как таковую. Для него «внезапность», эфемерность некоторых появлений и исчезновений образует главную черту эстетического переживания, и он называет ее «эстетической негативностью» — «негативностью сознания исчезающего присутствия»⁹. Очевидно, что при этом в бореровском понятии эстетического переживания на первый план выступает не значение, а субстанция. Но, думается, это исключительно субстанция означающего. Говоря, к примеру, о знаменитом размышлении Кафки по поводу впечатления, которое произвела на него труппа еврейских актеров, Борер пишет: «Кафка не прочитывает выражение актера в соотношении с тем, что он выражает (то есть с его ролью), а просто считывает выражение как таковое»¹⁰.

Вслед за Нанси и Борером, делающими упор на «экстремальной темпоральности», в размышлениях Джорджа Стайнера о «реальных присутствиях» меня привлекает то внимание, какое он уделяет соотношению (или лучше сказать — взаимопроникновению?) между слоями значения и слоями субстанциального присутствия в художественном произведении¹¹. Стайнер утверждает, что эффект присутствия возникает благодаря «паре» о божественном присутствии в точном теологическом смысле этих слов:

...[это] пары — будь то у Декарта, Канта или любого поэта, художника, композитора, о ком у нас имеются прямые свидетельства, — утверждает присутствие некоей реальности, некоего «воплощения»

[substantiation] (очевиден теологический горизонт этого слова) внутри речи и формы. Оно означает переход по ту сторону всего вымышленного или чисто прагматического, от значения к многозначности. Предположение состоит в том, что «Бог» *есть*, — не потому, что наша грамматика изношена; нет, грамматика живет и порождает слова, потому что заключено пари на Бога. Такое предположение может быть совершенно ошибочным, где бы оно ни выдвигалось раньше или теперь¹².

Оставим в стороне вопрос о том, обязательно ли разговор о таком желании присутствия влечет за собой, намеренно или нет, участие в теологическом пари¹³. В самом деле, изложив свою теологическую идею, Стайнер начинает заполнять место субстанциального присутствия материальными характеристиками разнообразных художественных произведений:

Искусства особенно удивительным образом укоренены в субстанции, в человеческом теле, в камне, в краске, в бренчании струн или в давлении воздушной струи, проходящей через духовые инструменты. Хорошее искусство или литература всегда берут начало в имманентности. Но они на ней не останавливаются. И это со всей очевидностью означает, что задача и привилегия эстетики — оживить присутствием континуум между временным и вечным, между материей и духом, между человеком и «другим»¹⁴.

В другом месте Стайнер пишет о том, как вступает в бытие «энергетически заряженная и значимая форма, возникшая изнутри»¹⁵. Форма художественного произведения «энергетически заряжена» (так я понимаю Стайнера), поскольку ее присутствие было «выведено вовне, актуализировано» — видимо, в ходе процесса, инициированного специфической ситуацией, где произведение может развернуть свои силы (к некоторым вопросам, касающимся этой специфической ситуации, я еще вернусь в следующей главе)¹⁶. Но в то же самое время форма художественного произведения остается значимой формой,

образуя конфликтное напряжение с формой, «энергетически заряженной».

Третий момент, представляющийся мне важным и плодотворным в работах некоторых современных авторов, которых, как и меня, привлекают философские проблемы присутствия, — это их критика той школы мысли, которая в последние десятилетия не без гордости стала сама называть себя «конструктивизмом». Злые языки могли бы охарактеризовать конструктивизм как обветшалую версию исходного тезиса феноменологии, согласно которому предметом философского анализа может быть только содержание человеческого сознания. Основываясь на необходимо вытекающем отсюда постулате, что все признаваемое нами «реальностью/реалиями» дается нам лишь как «конструкция» нашего сознания, и прибавляя к нему два еще более шатких утверждения: будто в таких конструкциях можно выделить черты сознания, общего для всех людей («трансцендентального субъекта»), и будто следы этих общих черт мы можем найти во всех существующих обществах («жизненных мирах»), — конструктивизм в конечном итоге ведет к заключению, что все реалии, общие для нас с другими людьми, суть «социальные конструкции». Мне кажется, нынешний конструктивизм вопреки своим философским истокам стал просто банальной верой в то, что все, от «пола» и «культуры» до «ландшафта», легко поддается изменению по воле человека — ибо все представляет собой «лишь человеческую конструкцию». Джудит Батлер в своей наиболее значительной по сей день книге «Немаловажные тела»^{*} (1993) первой бросила вызов конструктивизму как общепринятой основе дискуссий, идущих в гендерной философии, и напомнила о «материальности» тела и об инерции, с которой эта материальность тела противится всяким трансформациям: «Вместо этих конструктивистских концепций я бы предложила вернуться к понятию материи — не как места или поверхности, а как процесса материализации, который с течением времени стабилизируется, создавая эффект предела, неподвижности и поверхности, который мы называем материей»¹⁷. Батлер хочет сказать, что для изменения

^{*} Название «Bodies That Matter» может пониматься еще и как «Материальные тела» и даже как «Гноящиеся тела».

чьего-либо гендера отнюдь не достаточно простого решения, как это, по-видимому, утверждает конструктивизм; для этого нужны еще определенные формы поведения и поступков, поддерживаемые в течение длительного времени (Батлер пользуется здесь понятием «исполнение» [performance]) и способные образовать и произвести новую телесную форму и идентичность. Но, хотя Батлер вполне недвусмысленна в своей критике конструктивизма, из ее текста также явствует, что она хорошо сознает и дискурсивное табу, которым защищена данная позиция. Это, конечно, то самое табу, в силу которого применение любых категорий, связанных с «субстанцией» или «реальностью», дисквалифицируется как никудашный интеллектуальный вкус. Сама Джудит Батлер волей-неволей поддается угрозе обвинений в таком дурном вкусе, когда признается, что чувствует некоторую «тревогу», — и в конечном итоге предстает в слегка парадоксальной роли конструктивиста, верящего в субстанциально-телесные различия:

Критик может также заподозрить конструктивиста в некоторой боязни тела и попытаться убедиться, что сей абстрактный теоретик хотя бы признает существование сексуально дифференцированных частей тела, видов деятельности, способностей, гормональных и хромосомных различий, которые можно принять как данность, не ссылаясь на «конструирование». Хотя в данный момент я и готова всячески успокоить своего собеседника на этот счет, меня все же одолевает какая-то тревога. «Принять как данность» неоспоримость или же «материальность» «пола» — неизбежно значит принять как данность и какую-то версию «пола», какую-то форму «материальности»¹⁸.

Обращаясь к вопросу о том, каким образом телесная субстанция может быть трансформирована, — а насколько я знаю, такой вопрос никогда не исключался ни одной философией, работающей с понятием «субстанции», — Батлер стремится показать, что можно оставить конструктивистскую доксу, не отрицая как политический принцип право и способность субъекта становиться иным.

В другой, столь же пионерской книге, анализирующей миметическую способность человека как способность к имитации, воплощенной в теле, антрополог Майкл Тауссиг вступает в такую же полемику с конструктивизмом, что и Джудит Батлер. Однако, находясь в не столь политически ангажированной интеллектуальной среде, Тауссиг в критических, а нередко и прямо иронических частях своего рассуждения высказывается гораздо увереннее, чем Батлер:

Когда на памяти нашей Академии с восторгами утверждалось, будто раса, гендер или нация [...] представляют собой этакие социальные конструкции, изобретения и представления, то тем самым было распахнуто окно, предложено начать критический обзор и анализ культурной реконструкции [...] Это провозглашалось с ослепительным блеском. Никто не спрашивал, каким же будет следующий шаг. Что же нам делать с этими старыми воззрениями? Если жизнь конструируется, то почему же она оказывается такой неизменной? Почему культура кажется такой природной?¹⁹

Тауссиг не просто вновь указывает на то, что он с намеренным плеоназмом называет «истинной реальностью» субстанции и материальности (придающей культуре «природную» видимость и составляющей следующий шаг по ту сторону конструктивизма); он также и делает попытку ввести стремление к новой эпистемологии в исторический контекст, постулируя соотношение между новым техническим оснащением и «новым зарядом» миметической способности, основанной на телесном воплощении:

...если я оправданно привлекаю здесь специфическую магию означающего и то, в чем Вальтер Беньямин видел сущность миметической способности, — а именно навязчивое желание стать Другим, — и если современная цивилизация, благодаря новым социальным условиям и новым техникам репродукции (таким как кино и массовое производство кинофотоизображений), дала миметической способности настоящее новое рождение, новый заряд и новое ин-

струментальное оснащение, то в таком случае мне кажется, что нам предлагается тут же, волей-неволей, вступить в сокровенное святилище миметических таинств, где мы в процессе подражания сумеем отдалиться от подражаемого и тем самым до какой-то степени избавимся от удушающих объятий «конструктивизма» и от поощряемого им нестерпимо пассивного взгляда на природу²⁰.

Еще ближе к моим интересам, по крайней мере к интересам моей академической дисциплины (и столь же близко к настоящей книге, как работа Тауссига по своим эпистемологическим принципам), находится идея немецкого философа Мартина Зееля положить в основу новой рефлексии об эстетике категорию «появления» [appearance]²¹. Под «появлением» Зеель понимает те условия, в которых мир дается нам и предстает человеческой чувственности (другое слово, которым он пользуется в том же контексте, — это *Wahrnehmung*, «восприятие»). Очевидно, что эстетика появления пытается напомнить нашему сознанию и телу о вещественности мира. Появление также неизбежно оказывается в конфликте с господствующим толковательным подходом, которым настолько проникнуты наши повседневные отношения с миром, что мы забываем о закономерном наличии в нем иного, не связанного со значением уровня. Не случайно поэтому, что Зеель не раз сближает появление с присутствием — и все «появляющееся» является «присутствующим», поскольку делается доступным человеческой чувственности. Зеель особенно подчеркивает два момента. Во-первых, по его мысли появление вещей всегда заставляет осознавать ограниченность человеческого контроля над этими вещами (*Unverfügbarkeit*). Во-вторых, и здесь, кажется, центральный пункт в размышлениях Зееля, он пытается определить и понять те условия и средства, посредством которых можно производить появление вещей в такой социокультурной среде, где присвоение значений — а не чувственное восприятие — есть институционально главенствующий способ обращения с миром.

Однако самый поразительный — а возможно, и самый убедительный — факт интеллектуального родства я приберег на конец. В одном из интервью, данных в последние годы жизни, Ханс Георг Гадамер — философ, имя которого более, чем чье-

либо еще в наше время, стало ассоциироваться с герменевтикой (включая ее претензии на универсальность) и с толкованием как постоянным производством значений, — дал понять, что в высшей степени признает несемантические, то есть материальные компоненты литературных текстов. На осторожный вопрос своего собеседника, не может ли быть функцией таких несемантических элементов, скажем, в стихотворении оспаривать «герменевтическую идентичность» текста, Гадамер в ответ развернул еще более радикальную идею, которая идет совершенно вразрез с предположением, будто значение всегда непременно является главным уровнем прочтения стихов:

Но действительно ли мы можем допустить, что чтение таких текстов — чтение, исключительно сосредоточенное на значении? Разве мы не поем эти тексты [*Ist es nicht ein Singen*]? Разве процесс, в ходе которого стихи говорят с нами, должен опираться только на смысловую интенцию? Разве одновременно не является истиной и нечто иное, заключенное в их исполнении [*eine Vollzugswahrheit*]? Мне кажется, стихи ставят нас именно перед такой задачей²².

Негерменевтическое измерение литературного текста Гадамер называет его «объемом» (*Volumen*) и ставит знак равенства между конфликтом его семантической и несемантической составляющей и конфликтом «мира» и «земли», показанным в эссе Хайдеггера «Исток художественного творения». Именно «земная» составляющая позволяет художественному произведению или стихотворению «стоять в себе»; именно «земля» дает художественному произведению существование в пространстве²³.

3

С точки зрения интеллектуальной генеалогии в ссылке Гадамера на Хайдеггера нет ничего удивительного, так как он принадлежал к первому поколению студентов Хайдеггера. Но соединение, которое Гадамер проводит между негерменевтическим аспектом в чтении стихов и хайдеггеровским эссе «Исток художественного творения», для моей мысли еще важнее.

В самом деле, все авторы, чье творчество я до сих пор обсуждал как элементы интеллектуального движения, стремящегося проникнуть «по ту сторону присвоения значений» (а стало быть, и по ту сторону универалистских претензий герменевтики), остаются весьма нерешительны перед задачей обрисовать альтернативный набор понятий, которые понадобятся при таком выходе «по ту сторону значения». В предыдущей главе я уже говорил вскользь, что как минимум одним из источников для выработки такого набора понятий могла бы стать аристотелевская традиция; в настоящей главе для той же цели я воспользуюсь средневековой культурой (которая была столь безраздельно аристотелевской, что само имя «Аристотель» стало в ней синонимом существительного «философ»).

В нашем относительно недавнем интеллектуальном прошлом единственным философом, кто вполне целенаправленно — и на протяжении нескольких десятилетий — разрабатывал такой набор неметафизических понятий, был, конечно, Мартин Хайдеггер. Хотя многие из его сегодняшних толкователей любят отвлекаться от этого момента в его самосознании, но самому Хайдеггеру хотелось, чтобы «Бытие и время», книга, где впервые полностью проявился весь масштаб его мысли, представляла собой «*онтологию*», взятую в широчайшем смысле и без примыкания к онтологическим направлениям и тенденциям»²⁴. Однако его философия как онтология включалась в интеллектуальное движение «консервативной революции», которое, особенно в 20-е годы, воплощало и выражало собой широкое недовольство умственной утратой мира, лежащего вне человеческого сознания, — утратой, проявлением которой была философия учителя Хайдеггера Эдмунда Гуссерля²⁵. По крайней мере, с точки зрения Хайдеггера, гуссерлевская феноменология составляла лишь конечную точку тысячелетнего развития философии, в ходе которого субъектно-объектная парадигма — то есть концептуальная схема постоянного расхождения между человеческим существованием и миром, основанного на противоположности между чистой духовностью человеческого существования и чистой материальностью

²⁴ Мартин Хайдеггер. Бытие и время. М., Ad marginem, 1997. С. 11. Перевод В.В. Бибихина.

мира, — привела западную культуру к состоянию крайнего отчуждения от мира. Еще более, чем Гуссерль (не без основания любивший называть свою философию «картезианской»), прямым объектом хайдеггеровской критики служил Декарт; поэтому в «Бытии и времени» картезианское обоснование человеческого существования через мышление (и только через мышление) и вытекающий отсюда отрыв человеческого существования от пространства и субстанции расцениваются как первородные грехи всей новоевропейской философии²⁶. С такой точки зрения главный концептуальный ход, совершенный в книге Хайдеггера, заключается в том, что, как уже отмечалось выше, человеческое существование охарактеризовано им как «бытие-в-мире», то есть такое существование, которое всегда уже находится в субстанциальном, а стало быть, и пространственном контакте с вещественным миром²⁷.

«Бытие-в-мире» — понятие, прекрасно подходящее для такой аналитической рефлексии, которая стремится восстановить моменты присутствия в нашем отношении к вещественному миру. Однако на нижеследующих страницах мне хотелось бы раскрыть другую сложную ключевую категорию Хайдеггера — категорию, которая была еще лишь едва-едва разработана в «Бытии и времени», но которая, как мне думается, тесно связана с моментом субстанциальности. Это категория «Бытия» — и я обращаю на нее особое внимание по двум причинам. Во-первых, «Бытие» — это то понятие хайдеггеровской философии, которое создавало наибольшие трудности при попытках включить его мысль в более традиционные системы. Бытие — это еще и единственная категория, которой никак не удастся избежать анафемы «интеллектуального дурного вкуса» в современном интеллектуальном мейнстриме (главным образом в «конструктивизме»). Во-вторых, надеюсь, что при попытках раскрыть различные аспекты хайдеггеровской категории «Бытия» станет яснее, сколь глубокой трансформации пришлось бы подвергнуть наш расхожий концептуальный стиль, если всерьез взяться за разработку дискурса, более отвечающего интеллектуальному (а может быть, и не только интеллектуальному) обаянию присутствия. Так или иначе, мое внимание к хайдеггеровскому понятию «Бытия» объясняется не столько идеей (или утопией) полностью присвоить эту категорию в целях осу-

ществляемого здесь проекта, сколько надеждой, что при внимательном изучении этой категории мы стали бы мыслить более широко (если воспользоваться несколько искажающим дело «педагогическим» выражением), а это помогло бы в мысленном проникновении за пределы метафизической традиции.

Итак, в нижеследующем изложении я постараюсь очертить четыре разные перспективы, дающие некоторое первоначальное представление о сложности и вызывающей интеллектуальной эксцентричности этой категории («эксцентричности» по отношению к метафизической традиции, которою всецело проникнуто наше мышление)²⁸. Мой первый тезис гласит, что в архитектонике хайдеггеровской философии «Бытие» занимает место истины (или, точнее, место содержания истины), которое со времен Платона и раннего платонизма занимали «идеи» (и прочие формы концептуальных схем), тогда как Бытие *не есть* что-то концептуальное. Действительно, Хайдеггер озабочен новым определением истины — но Бытие не просто замещает собой истину. Скорее Хайдеггер говорит об истине как о чем-то совершающемся (*ein Geschehen*)²⁹. В принципе это совершение представляет собой двойной процесс раскрытия и утаивания, структуру которого я попытаюсь описать подробнее по ходу развития этого рассуждения о категории Бытия. Бытие³⁰ — это то, что одновременно и раскрывается и утаивается при совершении истины. Благодаря такому своему положению в совершении истины — Хайдеггер здесь совершенно недвусмыслен — Бытие, раскрывающееся, например, в художественном произведении, не есть что-то духовное или концептуальное. Бытие — это не значение. Бытие относится к сфере вещей. Поэтому Хайдеггер и может сказать о совершении истины в художественных произведениях: «Художественные творения непрестанно, хотя и совершенно по-разному, выявляют свою вещьность»^{30*}. Немецкий оригинал, где говорится, что задача художественного произведения — «показать нечто имеющее характер вещи», еще более четок в этом пункте³¹.

* Хайдеггер М. Исток художественного творения / Перевод А.В. Михайлова // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 281.

Если же Бытие имеет характер вещи, значит, оно обладает субстанцией, а стало быть (в отличие от всего чисто духовного), и занимает какое-то пространство. Этим объясняется, почему в своем «Введении в метафизику» Хайдеггер пишет о «вступлении в среду» — и я не думаю, что это метафора, — пытаюсь описать, что означает возвращение в его философии давно забытого вопроса о Бытии: «Вопрошая, мы вступаем в среду, пребывание внутри которой является основной предпосылкой, для того чтобы вернуть исторической сиюбытности [Dasein] твердую почву»^{32*}. Обладая субстанцией и потому занимая пространство, Бытие, следовательно, также может разворачиваться в движении: «Бытие познается как *physis*, как восходящее властвование, как стояние-в-свете»^{33**}.

Мой второй тезис состоит в том, что это движение Бытия в пространстве оказывается многомерным (точнее, трехмерным) и что сложностью этого многомерного движения как раз и объясняется то, что Хайдеггер называет «совершением истины». В следующем фрагменте из хайдеггеровского «Введения в метафизику» говорится о первых двух (из трех) направлениях этого движения Бытия, которые я бы назвал, опираясь на слова самого Хайдеггера, «вертикальным» («властвование») и «горизонтальным» («идея», «вид»):

Physis есть восходящее властвование, в-себе-сие-стояние, постоянство. *Idea*, вид как узренное, есть определение постоянного, поскольку и лишь поскольку оно противостоит зрению. Но ведь *physis* как восходящее властвование тоже есть явление. Безусловно. Только само явление имеет два смысла. С одной стороны, явление значит поставление-себя в собранности и стояние в ней. С другой стороны, явление значит: в качестве уже сие-стоящего предъявлять передний план, поверхность, вид как предложение взглянуть^{34***}.

* Хайдеггер М. Введение в метафизику / Перевод Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 121.

** Там же. С. 254.

*** Там же. С. 255.

Мне кажется, вертикальное измерение в движении Бытия уместно связывать с его простым здесь-бытием (или, точнее, с его возникновением к здесь-бытию и с занятием пространства), тогда как горизонтальное измерение указывает на Бытие как на нечто воспринимаемое, что также значит Бытие, предъявляющее себя чьему-то взгляду (как явление и как «объект», нечто движущееся «к» или «навстречу» наблюдателю). Наконец, третье измерение в движении Бытия — это удаление. В работе «Zur Erörterung der Gelassenheit»*, написанной в 1944–1945 годах, Хайдеггер дает понять, что Бытие «скорее удаляется, чем предъявляет себя нам», так что «являющиеся вещи» в просвете Бытия «уже не имеют характер объектов»³⁵. Я убежден, что такое удаление составляет часть того двойного процесса раскрытия и удаления, которым, как мы уже видели, образуется совершение истины, и что другая часть, раскрытие, содержит в себе одновременно и вертикальное движение «властвования» (восхождения и, как следствие, здесь-бытия), и горизонтальное движение «идеи» (как предъявления себя, явления).

Но почему же совершение истины должно быть двойным движением, векторы которого направлены в противоположные стороны?³⁶ Любая попытка ответить на этот вопрос заставляет нас выдвинуть еще одно предположение о том, что такое Бытие: — сверх того, что оно имеет субстанцию, артикулируется в пространстве и обладает тройным движением. И вот моя новая гипотеза о понятии «Бытия» состоит в том, что оно должно отсылать к вещественному миру независимо от (или же до) своего толкования и структурирования с помощью какой-либо сетки конкретных исторических или культурных категорий. Другими словами, я полагаю, что Бытие отсылает к вещественному миру, еще не ставшему частью культуры (или, пользуясь риторической фигурой парадокса, это понятие отсылает к вещам, еще не ставшим частью мира)³⁷. Если исключить гипотезу, что Бытие есть нечто вовсе не имеющее структуры, то его двойное движение раскрытия и удаления возможно объяснить следующим образом: Бытие оказывается Бытием лишь вне всякой сетки семантических и вообще культурных различий. Но,

* «К вопросу о покое» (нем.).

чтобы нам переживать Бытие, оно должно пересечь порог, разделяющий сферу (по крайней мере, воображаемую), свободную от понятийных сеток любой конкретной культуры, и четко структурированные сферы различных культур. Повторяю: чтобы быть пережито, Бытие должно стать частью какой-то культуры. Однако стоит Бытию пересечь этот порог, как оно, разумеется, перестает быть Бытием. Потому-то раскрытие Бытия в совершении истины и должно все время осуществляться как двойное движение подступания (к порогу) и удаления (прочь от порога), раскрытия и утаивания. Кажется, Хайдеггер видел это двойное движение, разыгрывающееся как минимум на двух разных уровнях. Да и нам всем, так сказать, по личному опыту переживания мира, знакома эта схема конфликта между подступанием и удалением. Но на той же структуре построена и более широкая хайдеггеровская концепция — концепция «истории Бытия» (Seinsgeschichte). Раскрытие или нераскрытие Бытия зависит не только от (большого или меньшего) покоя, которым способно окружить себя то или иное Dasein. Оно зависит также от конкретного момента во времени человечества. В этом смысле Хайдеггер был убежден, например, что Древняя Греция имела несравненно лучшие шансы присутствовать при раскрытии Бытия, чем, скажем, люди начала XX века. Рассматриваемое в таком плане, в плане своего никогда не преодолимого до конца удаления, Бытие не «милостиво» — или, по крайней мере, никогда не бывает милостиво в том смысле, какой содержится для людей в христианском понятии «откровения»³⁸.

Мой третий тезис касается роли Dasein (у Хайдеггера этим словом обозначается «человеческое существование») в совершении истины. Для понимания этого важно иметь в виду, что Dasein не совпадает со стандартными определениями «субъекта» или «субъективности», то есть отлично от понятия «субъективности», связанного с эпистемологическим контекстом субъектно-объектной парадигмы. Dasein — это бытие-в-мире, то есть человеческое существование, которое всегда уже находится в контакте — одновременно пространственном и функциональном — с миром. Тот мир, с которым соприкасается Dasein, — мир «подручный», это всегда уже как-то истолкованный мир. Имея в виду эту ситуацию бытия-в-мире, Хайдеггер называ-

ет возможным вкладом Dasein в раскрытие Бытия покой (Gelassenheit), способность не противиться ходу вещей. Тем самым импульс или инициатива к раскрытию Бытия (если эти слова вообще могут быть адекватны) как бы исходит от самого Бытия, а не от Dasein. Интересно, что при дальнейшем определении покой оказывается состоянием «вне различия между активностью и пассивностью»³⁹. Поскольку для Хайдеггера Dasein должно быть-в-мире (а не быть-перед-миром, как субъект)⁴⁰, понятно также, что он описывает покой как способность «отказаться от всякого трансцендирующего воображения и проецирования»⁴¹. Ясно, что Dasein не мыслится занимающим такую позицию, которую можно было бы связать с манипулированием, преобразованием или истолкованием мира.

Наконец, мне хотелось бы обсудить тенденцию Хайдеггера, проявляющуюся во многих книгах и текстах на протяжении всего его творчества, представлять художественное произведение как привилегированное место для совершения истины, то есть для раскрытия (и удаления) Бытия. В этой связи я хотел бы подчеркнуть, что хотя меня, литературоведа, залезшего в область философии, иногда и начинает мучить беспокойство, но, конечно же, я не чувствую никакого ликования или торжества оттого, что Хайдеггер приписывает художественному произведению столь привилегированный эпистемологический статус⁴² (или же из-за распространенной среди современных западных философов тенденции заново оценивать роль эстетики примерно в той же перспективе). Для меня главный интерес хайдеггеровского анализа художественного произведения связан просто с тем местом, какое он отводит в этой связи категории Бытия. Вот фрагмент из «Истока художественного творения», где соединяются вместе ряд аспектов, которые я до сих пор сопоставлял между собой, — например, совершение истины заставляет нас видеть вещи как «совсем иное, необычное», причем эта «необычность» ассоциируется с «ничто», то есть с такой областью, где отсутствуют любые культурные различия:

Тогда искусство есть становление и совершение истины. Так истина возникает, значит, из ничего? Да, на самом деле из ничего, если только «ничто» разуместь как простое «нет» и если сущее, которого «нет», представ-

лять как самое обычное наличествующее сущее, которое затем, благодаря непоколебимому стоянию творения на своем месте, следовательно, выявляется в своей мнимой истинности и бывает потрясено как таковое. Из наличного и обычного никогда не вычитать истины. Напротив, раскрытие открытого, просветление сущего совершается так и только так, что набрасываема бывает разверстость...^{43*}.

Откуда же берется, по Хайдеггеру, особенная связь между художественным произведением и раскрытием Бытия? Мы можем как минимум сказать, что движение взад-вперед, усматриваемое им в раскрытии Бытия, по своим основным контурам есть та же самая структура, какую он часто отмечает на разных уровнях и в разных контекстах, рассуждая о художественном произведении. Конечно, зачем думать, будто Хайдеггер имел в виду описывать художественное произведение как единственное место, где возможно раскрытие Бытия. И все же его тексты дают понять, что он рассматривал художественное произведение как такую среду, где совершение истины возможнее (или даже вероятнее?), чем где-либо еще.

Однако «Исток художественного творения» дает ответы еще и на другие вопросы о том, что может значить слово «Бытие» (а не только о том, как может совершаться раскрытие Бытия). В середине этого текста есть несколько страниц, где Хайдеггер останавливается на своих воспоминаниях о древнем греческом храме, и здесь же он разрабатывает два новых понятия, «мир» и «земля», пытаясь с их помощью охарактеризовать Бытие. Отношение между храмом как художественным произведением и раскрывшимся Бытием — это, конечно, не отношение репрезентации: «Творение зодчества, греческий храм, ничего не отображает»^{44**}. Сложный ответ на вопрос о том, как присутствие храма может способствовать совершению раскрытия Бытия, содержится в противопоставленных описаниях «мира» и «земли»: «Мир есть разверзающаяся разверстость широких путей простых и сущностных решений в судьбе наро-

* С. 304–305.

** Там же. С. 282.

да в его историческом совершении. Земля есть выход на свет постоянно замыкающегося, тем самым укрывающего и прячущего себя...»^{45*} Какова же именно разница между ролями, которые призваны играть «земля» и «мир» в совершении истины? Что касается «земли», то, с одной стороны, сведения, уже накопленные нами до сих пор для понимания категории «Бытия», а с другой стороны, хайдеггеровское упоминание храма согласно подводят нас к впечатлению, что одним лишь своим присутствием храм вызывает раскрытие многих вещей — в их вещности, — окружающих этот храм:

Стоя на своем месте, творение зодчества покоится на каменном основании скалы. И это спокойное возлежание храма почерпает из глубины скалы ее неуклюжую, но ни к чему не испытывающую напора зиждительность. Стоя на своем месте, творение зодчества выстаивает перед бурей, проносющейся над ним и обрушивающейся на него, и тем самым являет бурю подвластной себе. Камни, блещущие и сверкающие, кажется, только по милости солнца, впервые выявляют свет дня, и широту небес, и мрак ночи^{46**}.

Главная мысль этих фраз о «земле» обманчиво проста. Только присутствием некоторых вещей (в данном случае, присутствием храма) открывается возможность явления других вещей в их изначальных материальных качествах — и этот эффект можно рассматривать как один из путей (и одну из составных частей) раскрытия их Бытия.

Гораздо сложнее постичь, каким образом в понимании категории Бытия нам может пригодиться понятие «мира». Ведь если раскрытое Бытие имеет характер вещи (таков был наш первый тезис), независимой от включения в какую-либо семантическую сетку, то это, по-видимому, несовместимо с «миром» как чем-то столь же (как кажется) культурно конкретным, как и «простые и сущностные решения в судьбе народа в его историческом совершении», которыми Хайдеггер пытается иллю-

* С. 287.

** Там же. С. 282—283.

стрировать свой пример мира, данного благодаря присутствию бога в греческом храме. И он продолжает:

Посредством храма бог пребывает в храме. И это пребывание бога само по себе есть эта простирающаяся и замыкающаяся в своих пределах священная округа. Храм и округа храма не теряются в неопределенности очертаний. Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы человеческого племени^{47*}.

Ясно, что «мир» понимается как нечто пространственно артикулированное и описывается как некое поле интеграции, где вещи сходятся воедино. Основываясь на таком предположении, я вижу два ответа на вопрос, как могут соотноситься между собой «мир», «земля» и «Бытие». Одна возможность — попытаться мыслить упоминаемые Хайдеггером понятия типа «судьбы» или греческого «бога» как моменты интеграции, менее конкретные в культурно-историческом отношении, чем можно было бы подумать на первый взгляд. Таким образом, о разных «судьбах» и разных «богах» не возбраняется думать, что они принадлежат к плану Бытия (действительно, это ведь вполне традиционно, по крайней мере с теологической точки зрения, — мыслить «богов» как изъятых из всякого конкретно-исторического мира повседневности). Если же мы пытаемся представить себе «судьбы» и «богов» как обобщенные модусы интеграции в рамках Бытия, а не индивидуальные «вещи» в рамках Бытия, тогда эти модусы интеграции будут формировать вещи независимо от конкретно-исторических культур. Например, это означало бы, оставаясь в плане Бытия, что земля, море, небо оказываются различными в присутствии разных богов или в принадлежности разным судьбам. При таком рассуждении выясняется один из важнейших и часто упускаемых из виду аспектов хайдеггеровского текста. Это мысль о том, что

* С. 282.

рассматривать вещи как часть Бытия, то есть независимо от форм, налагаемых на них конкретно-историческими культурами, не значит считать эти вещи либо вовсе не имеющими форм, либо обязательно имеющими неизменные («вечные») формы. При этом нам не пришлось бы, например, предполагать, будто Бытие, раскрывавшееся древнегреческому крестьянину или философу, — то же самое Бытие, которое способно раскрываться нам две с половиной тысячи лет спустя. В таком случае «земля» обозначала бы Бытие как субстанцию, а «мир» — те изменчивые конфигурации и структуры, частью которых может становиться Бытие как субстанция. Однако эти изменения «мира» не будут иметь ничего общего с тем, что мы обычно имеем в виду, говоря об «исторических» или «культурных» изменениях.

Другой ответ на вопрос о статусе «мира» несколько легче понять, и он ведет к изъятию «мира» из сферы Бытия⁴⁸. Согласно такому толкованию, Хайдеггер хотел сказать, что Бытие всегда и исключительно раскрывается в форме и субстанции (а также и вопреки этой форме и субстанции) вещей, составляющих часть конкретных культур («бытий» и «миров» как конфигураций такого рода вещей). Ибо, в отличие от платоновских идей, Бытие не мыслится как что-то обобщенное или же внеисторическое, располагающееся «под» или «за» миром поверхностных видимостей. Пожалуй, можно просто определить так: Бытие — это осязаемые вещи, рассматриваемые независимо от конкретных культурных ситуаций, — что столь же трудно осуществить, сколь маловероятно может случиться само. Хайдеггер ощущает напряжение, даже конфликт в соотношении между «миром» (то есть конфигурациями вещей в рамках конкретных культурных ситуаций?) и «землей» (то есть вещами, рассматриваемыми независимо от конкретных культурных ситуаций?). Согласно такому толкованию, «земля», или Бытие (Sein), и «мир», или «сущее» (das Seiende), неразрывно связаны друг с другом — но для «самоутверждения своей природы» они должны расходиться внутри своего единства: «Оппозиция мира и земли — это противоборство. Но мы непременно и слишком легко исказили бы его природу, если бы стали путать противоборство с разладом и спором, а тем самым рассматривать его только как беспорядок и разрушение. Скорее в таком

сущностном противоборстве оппоненты поднимают друг друга в самоутверждении своей природы»⁴⁹.

Одно представляется несомненным, независимо от того, как мы будем толковать понятие «мир». Всякий раз, когда исчезает конкретная культурная ситуация («если бог покидает храм»), связанные с этой ситуацией вещи больше не могут быть исходной точкой в раскрытии Бытия, потому что им не хватает «мира», то есть модуса интеграции, словно дающего им жизненную силу: «Храм в своем стоянии-здесь изначально общает вещам их вид, а людям их взгляд на себя. Эта перспектива остается открытой до тех пор, пока творение остается творением, пока бог не покинул его»⁵⁰.

Сколь бы предварительный характер ни имела моя попытка разъяснить сложности хайдеггеровской категории «Бытия», не может быть сомнений, что эта категория весьма близка к категории «присутствия» (которую я в начале этой главы пытался определить как точку схождения ряда направлений в современной мысли, стремящихся преодолеть метафизическую эпистемологию и отношение к миру, основанное исключительно на значении). Обе категории, Бытие и присутствие, подразумевают субстанцию; обе соотносятся с пространством; обе могут быть связаны с движением. Возможно, Хайдеггер не разработал аспект «экстремальной темпоральности», как это пытаются сделать некоторые нынешние мыслители; но то, что я предварительно назвал «движениями» Бытия в хайдеггеровской концепции, уже не позволяет мыслить Бытие как нечто стабильное. А самая важная точка сближения — это конфликт между значением (тем, что придает вещам культурную специфику) и присутствием, или же Бытием. Правда, из двух предложенных мною толкований «земли» и «мира» лишь при втором толковании эти понятия приблизительно соответствуют оппозиции «присутствия» и «значения». Но причина, по которой в понятиях «земли», «мира» и «Бытия» я нахожу некоторую поддержку моего собственного замысла, не зависит от той или иной интерпретации этих понятий. Для меня решающим является то общее опытно удостоверенное обстоятельство, что все они — при любой разнице в толкованиях — так или иначе неподатливы, не позволяют легко интегрировать себя в какое-либо метафизическое мировоззрение. Как представляется, хай-

деггеровские понятия всегда уже готовы к переходу в иное эпистемологическое и онтологическое измерение.

4

Одна из причин, по которым я решил попытаться исследовать хайдеггеровскую категорию «Бытия», была связана с ощущением, что нельзя больше просто снова и снова констатировать, как устали мы, гуманитарии, от набора аналитических понятий, способных давать доступ только в сферу значения. Иными словами, опять-таки пора нарушить известные дискурсивные табу (пора запачкать себе руки), пора заняться разработкой категорий, которые хоть как-то улавливали бы феномены присутствия (и экспериментировали с ними), вместо того чтобы просто пренебрегать этой стороной дела. Как я уже несколько раз говорил в этой книге, единственная стратегия, позволяющая добиться здесь какого-то прогресса, — обращение к до- или неметафизическим культурам и дискурсам прошлого. Именно этим объясняется внимание Хайдеггера к текстам досократиков⁵¹. Сам же я, в силу полной некомпетентности в древнегреческой культуре, использовал как аналогичный источник культуру средневековую в противопоставлении культуре раннего Нового времени, и теперь я вернусь к этому материалу.

Основываясь на этом конкретно-историческом противопоставлении культур, я хочу предложить ряд категорий (пока это еще не очень-то точные категории), способных помочь нам преодолеть исключительное положение толкования в гуманитарных науках (или же хоть представить себе интеллектуальную ситуацию, где толкование больше не является чем-то единственно важным). Поскольку все эти понятия взяты из контрастного описания средневековой и (ранней) новоевропейской культуры, то, пожалуй, можно признать их прежде всего иллюстрациями того, что следует делать, дабы представить себе культуру, фундаментально отличную от нашей. С такой точки зрения их инаковость окажется уже не конкретно-исторической инаковостью. Свои экспериментальные категории я буду формировать и излагать в рамках двух типологий. Первая

из этих типологий проводит различие между тем, что я называю «культурой значения» и «культурой присутствия» (причем культура значения, конечно, сближается с современной культурой, а культура присутствия — со средневековой)⁵². Поскольку долгий и порой печальный опыт учит меня, что импликации из таких типологий часто путают с импликациями из описаний реальности, то мне хотелось бы подчеркнуть, что и понятие «культуры значения», и понятие «культуры присутствия» должны трактоваться как «идеальные типы», в традициях социологии Макса Вебера. Разумеется, я не думаю, что тот или иной из этих идеальных типов когда-либо появлялся (или еще материализуется) в своей чистой — идеальной — форме. Скорее я исхожу из того, что все культуры поддаются анализу как сложные конфигурации, где на уровне самоопределения сходятся вместе компоненты и культуры значения, и культуры присутствия (подобно тому как я утверждаю, что во всех культурных объектах можно обнаружить и эффекты значения, и эффекты присутствия). Действительно, весь существенный концептуально-дескриптивный материал, который мы в состоянии добыть для подобной типологии из культур прошлого, берется из их дискурсов самоопределения. Но, несмотря на наше предположение, что во всех дискурсах коллективного самоопределения содержатся элементы как культуры значения, так и культуры присутствия, разумно будет признать, что некоторые культурные явления (например, таинства католической церкви или строй мышления современных афробразильских культов) стоят скорее на стороне культуры присутствия, тогда как другие (например, древнеримская политика или бюрократия испанской империи в раннее Новое время) основаны по преимуществу на культуре значения. Главное же, не следует забывать, что задачей этой краткой (и двойной) типологии является лишь продемонстрировать возможность применять при анализе культуры не только герменевтический понятийный инструментарий.

Итак, *во-первых*, в культуре значения господствующим человеческим самоопределением является дух (мы можем также сказать «сознание» или «*res cogitans*»), тогда как в культуре присутствия таким господствующим самоопределением является тело. *Во-вторых*, поскольку господствующим самоопределением

ем служит для людей дух, они представляют себя находящимися в эксцентрическом положении относительно мира (который в культуре значения рассматривается как состоящий исключительно из материальных объектов). При таком воззрении очевидно, что место господствующего человеческого самоопределения в культуре значения занято «субъективностью» или «субъектом», тогда как в культурах присутствия люди рассматривают свои тела как часть космоса (или как часть божественного творения). Там они ощущают себя не в эксцентрическом положении относительно мира, но как часть этого мира (действительно, им свойственно бытие-в-мире — пространственное и физическое). В культуре присутствия вещественный мир сверх своего материального бытия обладает еще и внутренним смыслом (а не просто смыслом, сообщаемым ему при толковании), и люди рассматривают свои тела как неотъемлемую часть своего существования (отсюда мотив телесного воскресения мертвых, навязчиво повторяющийся в обществе позднего Средневековья). В *третьих*, в культуре значения знание может быть легитимно лишь постольку, поскольку оно произведено субъектом в акте истолкования мира (и при тех специфических условиях, которые я в предыдущей главе называл «герменевтическим полем», то есть путем проникновения сквозь «чисто материальную» поверхность мира, стремясь обрести под или за нею некую духовную истину). Для культуры присутствия легитимное знание является, как правило, знанием богооткровенным. Это знание, открываемое богом (богами) или же разного рода событиями, которые можно описать как «события самораскрытия мира». Как уже сказано выше, импульс к таким событиям самораскрытия никогда не исходит от субъекта. Откровение и самораскрытие, если вы верите в них, совершаются сами собой, и, однажды совершившись, они уже необратимы в своих результатах. Однако «знание», возникающее при откровении и самораскрытии, необязательно и неисключительно образуется тем способом, который мы, в своей по преимуществу смысловой культуре, считаем онтологически единственным способом образования знаний, — а именно знание не носит исключительно концептуального характера. Вдумываясь в строки хайдеггеровских размышлений о Бытии, можно с полным основанием понять это так, что богооткровен-

ное или самораскрывающееся «знание» есть что-то вроде являющейся, предъявляющейся нам субстанции (даже и вместе с внутренним смыслом), не требующей толкования для своего преобразования в значение.

В-четвертых, три первых аспекта оппозиции между культурой значения и культурой присутствия позволяют предположить, что эти культуры — эксплицитно или имплицитно — фактически имеют дело с двумя разными центральными понятиями: для культуры значения это «знак», а для культуры присутствия это «вещь». В культуре значения повседневная практика и повседневное мышление организуются вокруг понятия «знака», что в точности соответствует тому метафизическому характеру, который при упрощенном, но чрезвычайно распространенном толковании приписывается лингвистике Фердинанда де Соссюра. Существенно также добавить, что в культуре значения «чисто материальное» означающее перестает быть предметом внимания, как только опознан «лежащий под ним» смысл. Гораздо менее привычно для нас (типологически говоря) аристотелевское понятие «вещи», которое можно рассматривать как краеугольный камень культуры присутствия. В такой традиции вещь представляет собой соединение субстанции (того, чему требуется место) и формы (того, что позволяет субстанции быть воспринимаемой). Подобная концепция вещи избегает резко различать чисто духовное и чисто материальное, две разные стороны того, что соединяется в знаке. Как следствие, при такой концепции ни одна из сторон вещи не исчезает после того, как мы завладели смыслом. Не пытаясь здесь придавать аристотелевскому понятию вещи слишком широкое («общекультурное») влияние, я все же хотел бы вспомнить здесь одного японского туристического гида, который сначала рассказал мне, каково точное значение каждой глыбы в знаменитом саду камней, а затем прибавил: «Но эти камни прекрасны еще и потому, что все ближе подступают к нашим телам, никогда не сдавливая их». Подобный мир — мир, где камни подступают все ближе и где истина может быть субстанцией, то есть мир культуры присутствия, — это, *в-пятых*, такой мир, где люди стремятся поддерживать отношения с окружающим космосом, включая себя, то есть свои тела, в ритмы этого космоса. Желание сбить или исказить эти ритмы (и

даже ненамеренное, случайное их изменение) рассматривается в культуре присутствия как признак человеческого непостоянства или же просто как грех. Напротив того, в культуре значения люди склонны считать преобразование (усовершенствование, украшение и т.д.) мира своим главным призванием. Воображать новый мир, частично преобразованный благодаря поведению людей, — это то, что мы называем «мотивацией», а любое поведение, направленное на реализацию таких представлений, есть «действие». Подобные взгляды на будущее и попытки претворять их в реальность кажутся тем более оправданными, чем более они опираются на знание о мире, выработанное самим человеком. В культуре присутствия понятию «действия», присущему культуре значения, пожалуй, ближе всего соответствует понятие «магии», то есть практика, делающая отсутствующие вещи присутствующими, а присутствующие отсутствующими. Однако магия никогда не представляет себя опирающейся на знание, выработанное человеком. Скорее она зиждется на рецептах (зачастую тайных или раскрытых по секрету), чье содержание открылось людям как часть вечных и неизменных процессов космоса, частью которого считают себя и сами люди. Поскольку в культуре присутствия господствующим самоопределением служит тело, то, *в-шестых*, пространство, то есть сфера, которая образуется вокруг тел, закономерно составляет основополагающую сферу, где устанавливаются отношения между разными людьми и между людьми и вещественным миром. Напротив, основополагающим измерением для любой культуры значения является время, так как существует, по-видимому, неизбежная связь между сознанием и темпоральностью (вспомним гуссерлевское понятие «потока сознания»). Но главное, время является основополагающим измерением для любой культуры значения потому, что требуется время для выполнения тех преобразовательных действий, посредством которых культуры значения определяют отношения между людьми и миром. Раз так, коль скоро в культуре присутствия пространство — та господствующая сфера, где образуются отношения между людьми, то есть между человеческими телами, то, *в-седьмых*, эти отношения все время могут превращаться (и действительно имеют тенденцию превращаться) в насилие — то есть в занятие и блокирование пространства телами — про-

тив других тел. И наоборот, для культур значения типичным (и, может быть, даже обязательным) является бесконечно откладывать момент актуального насилия и тем самым превращать насилие во власть, которую можно определить как потенциал занятия и блокирования пространства телами. Чем более самообраз [self-image] той или иной культуры типологически соответствует культуре значения, тем более в ней будут стараться скрыть или даже исключить насилие как окончательный потенциал власти. Этим объясняется тот факт, что в последние десятилетия историки и философы нашей культуры смешивали властные отношения с отношениями, создаваемыми распределением знания. Между тем линии, по которым распределяется знание, могут совпадать с линиями властных отношений лишь постольку, поскольку стабильность линий распределения знания в конечном счете гарантируется, даже и в культуре значения, потенциалом и угрозой физического насилия.

Восьмых, в культуре значения категория события неразрывно связана с ценностью, приписываемой инновации, и, как следствие, эффекту неожиданности. А в культуре присутствия эквивалентом инновации является — по необходимости незаконное — отпадение от упорядоченных процессов космоса и связанных с ним правил человеческого поведения. Поэтому, представляя себе культуру присутствия, приходится решать трудную задачу — мыслить событийность как нечто отдельное от инновации и неожиданности. Подобное представление должно напомнить нам, что даже в тех регулярных изменениях и преобразованиях, которые мы можем предсказывать и ожидать, содержится момент разрыва континуальности. Мы знаем, что вскоре после восьми часов вечера оркестр заиграет увертюру, которую мы уже много раз слышали. И все же нас обязательно «поразит» тот разрыв континуальности, которым отмечен миг, когда раздаются первые звуки, — он производит эффект такой событийности, где нет ни удивления, ни инновации. Этот пример со сценическим событием подводит нас, *в-девятых*, к категориям игры и вымысла, посредством которых культуры значения характеризуют такие взаимодействия между людьми, когда участники неполно, неясно сознают или вовсе не сознают те мотивации, которыми руководствуются в

своим поведением. Это отсутствие (сознательных) мотиваций, управляющих поведением участников, является причиной того, что в ситуациях игры или вымысла место таких мотиваций занимают правила, либо существующие изначально, либо создаваемые по ходу игры. Поскольку действие, то есть человеческое поведение, структурируемое сознательными мотивациями, не имеет места в культурах присутствия, эти культуры не могут создать и эквивалент категорий игры или вымысла, а также и противоположности между игрой/вымыслом и серьезностью повседневных человеческих взаимодействий⁵³. Если в культуре значения серьезность повседневных человеческих взаимодействий имеет своей внутренней противоположностью игру и вымысел, то культуре присутствия приходится — на строго определенный срок — делать перерыв в своем функционировании, заранее предусмотренное исключение из жизненных ритмов, основанных на ритмах космических. Это та структура, которую ученые, вдохновляющиеся идеями Михаила Бахтина, метонимически называют «карнавалом»⁵⁴. *Наконец*, чтобы наполнить эту сугубо бинарную типологию кое-какой исторической образностью, можно вновь сказать, что культурам значения соответствуют ритуалы парламентских дебатов, тогда как для культур присутствия прототипическим ритуалом является евхаристия. В принципе парламентские дебаты — это состязание разных индивидуальных мотиваций, то есть разных взглядов на отдаленное будущее, что способно давать направление индивидуальному и коллективному поведению в ближайшем будущем. Хотя вплоть до наших дней парламентские дебаты требуют физического присутствия участников, они организуются так, чтобы все решалось исключительно интеллектуальным достоинством соперничающих воззрений и аргументов. Напротив того, евхаристия — это магический ритуал, потому что она делает физически присутствующим тело божье как центральный элемент некоторой ситуации прошлого (как сказано в предыдущей главе, лишь протестантская теология Нового времени превратила евхаристию в акт поминовения). Но каков же тот элемент ритуала, которым производится реальное присутствие Бога, — если это реальное присутствие Бога уже образует общую рамочную предпосылку человеческой жизни? Единственно возможный

ответ состоит в том, что отправление обряда евхаристии день за днем должно не просто поддерживать, а интенсифицировать уже имеющееся реальное присутствие Бога. Эта категория интенсификации помогает нам уяснить, почему для культур присутствия является обычным делом квантифицировать то, что в культуре значения не может пониматься количественно: так, культура присутствия квантифицирует чувства, или ощущение уединения и отсутствия, или же разные степени одобрения и неприятия⁵⁵.

Неотъемлемым свойством такого рода типологий является то, что они допускают практически бесконечное продолжение и уточнение, и так как десять уже отмеченных оппозиций кажутся каким-то довольно случайным круглым числом, я на этом и закончу свою бинарную типологию «культур присутствия» и «культур значения». Эту главу о разнообразных попытках представить себе отношение к текстам, культурным объектам и миру в целом, которое не носило бы исключительно толковательный характер, мне хотелось бы заключить еще другой типологией. Вместо того чтобы давать все более сложные концепции разных типов культуры, эта вторая типология обращается к разным типам освоения мира человеком. Вместо бинарных оппозиций наша вторая типология различает четыре типа освоения мира. Порядок, в котором я буду представлять эти четыре типа освоения мира, можно объяснить как движение от того способа освоения мира, который соответствовал бы идеальному типу культуры присутствия, к противоположному полюсу, то есть полюсу чистой культуры значения. Неизменным в моей первой и второй типологии остается их дискуссионный характер. Как и в рассуждениях о категориях «культуры присутствия» и «культуры значения», так и теперь, различая четыре разных типа освоения мира, я в конечном счете вновь надеюсь наметить и предложить образы и понятия, способные помочь нам уловить нетолковательные моменты в нашем отношении к миру⁵⁶.

Поедание вещественного мира, включая практики антропофагии и теофагии, «жевания госпожи Бовари»⁵⁷, как вообразил себе однажды Фридрих Ницше, или же поедание тела и питье крови Христа, — все это связано с очевидным и чрезвычайно важным способом освоения мира, при том, что об этом чрезвычайно важном способе освоения мира мы не любим гово-

рить и все время стараемся отбросить его на периферию нашей собственной культуры значения, а то и еще подальше. Наиболее очевидная причина этой не только интеллектуальной антипатии — конечно, конфликт между нашей культурой, сосредоточенной преимущественно на значении, и поеданием мира как кратчайшим путем к слиянию с вещественным миром в его осязаемом присутствии. Но, быть может, при такой реакции действует и иной механизм — механизм, эквиваленты которому мы найдем и в трех других типах освоения мира. В самом деле, при каждом типе освоения мира те, кто является агентами этого освоения, чувствуют боязнь самим стать объектами освоения того же типа. Так, поедание мира вызывает у людей, как телесных частей мира, страх, что они и сами могут быть съедены. Именно поэтому в большинстве человеческих обществ на поедание человеческой плоти наложено табу — либо вообще, либо на поедание плоти своих сородичей.

Проницание вещей и тел — то есть телесный контакт и сексуальность, агрессия, разрушение⁵⁸ и убийство — образует второй тип освоения мира, при котором слияние тела с другими телами или неодушевленными вещами всякий раз носит преходящий характер и оттого закономерно создает пространство дистанции для желания и рефлексии. В этом контексте, как я полагаю, объясняется, что сексуальность включает в себя столь сильные ассоциации со смертью, разрушением чужого тела или же его собственным разрушительным воздействием. Как влечение к смерти эти ассоциации, возможно, происходят из желания сделать преходящий союз вечным. Но как страх смерти они, судя по всему, тоже вызваны страхом обратного отношения. Страх насильственного проницания может вызывать кошмары изнасилования. У культуры есть много средств, помогающих совладать с этим страхом. В некоторых культурах существует строгое иерархическое распределение сексуальных ролей, призванное отделить право проницать от угрозы быть проницаемым. Внешне куда более «цивилизованной» — или, пользуясь понятием из давно уже поблекшего интеллектуального дискурса, куда более отчуждающей — стратегией, позволяющей отвести этот страх, является, конечно, почти повсеместно принятый в нашей культуре обычай спиритуализировать сексуальность, вплоть до ее трансформации во взаимное само-

выражение и коммуникацию.

Есть и такой способ освоения мира, когда, с одной стороны, присутствие мира или партнера все еще ощущается физически, хотя, с другой стороны, нет никакого реально воспринимаемого объекта, которым могло бы объясняться это чувство. Это то, что мы называем *мистицизмом*. В рамках данной типологии интересно, что наша культура относит все формы мистицизма к категории духовной жизни, оставляя нерешенной проблему, вытекающую из двух обстоятельств: что состояния мистического восторга часто вызываются высокоритуализированными телесными практиками и их наступление всегда связано с ощущением некоторого физического воздействия. Конечно, желание, которое мистицизм позволяет в полной мере познать, — это опять-таки желание длительного обладания, желание обладать вещественным миром, любимым человеком, божеством. Но мистицизм может также обернуться и страхом самому стать предметом обладания, одержимости, а поскольку мистицизм можно соотнести с хотя бы рудиментарно развитой субъектной позицией у практикующих его, это означает, что он связан с постоянным страхом утратить контроль над собой. Именно этот специфический страх заставлял большинство знаменитых мистиков посвящать длинные и сложные размышления вопросу о предосторожностях и процедурах, способных гарантировать возвращение назад из состояния мистической одержимости. Возможно, еще интереснее и, несомненно, гораздо радикальнее противоположная стратегия — сознательное открытие себя акту неистовой одержимости богом. В этом случае, например у так называемых *pais do santo* («отцов богов/святых») в большинстве афробразильских культов, по-видимому, само желание быть одержимым, сделавшись вполне завершенным намерением и стратегией одержимости, как раз и отводит страх разрушения личности.

Понятно, что полюсу культуры значения соответствуют в данной типологии *толкование* и *коммуникация* как исключительно духовные способы освоения мира. Любое усилие с целью понять и показать, что это не единственный способ отношения к вещественному миру и его освоения, представляет собой в потенции шаг к выходу из безраздельно смысловой сферы. А если бы в этом пункте, в данном контексте еще пришлось бы

развертывать или даже описывать стандартные импликации толкования и коммуникации, то эта книга оказалась бы бессмысленной. Поэтому мы можем сразу же обратиться к специфическому страху, вызываемому тем, что, пожалуй, можно назвать «тотальной коммуникацией». Это, конечно, страх быть доступным в самых сокровенных своих мыслях и чувствах — доступным и открытым, словно книга, для толковательного искусства родителей и учителей, супругов и шпионов. Существует и ритуал, чтобы унять этот страх, и в своих базовых структурах он точно соответствует намеренной открытости *paí do santo* для акта божественной одержимости. В культуре коммуникации его эквивалентом являются психоанализ и психотерапия. Ведь в психоанализе важен не столько результат толкования, сколько преодоление страха, что тебя будут толковать, — путем сознательного самораскрытия и даже выплаты немалых денежных сумм, чтобы случилось то самое, чего ты более всего опасешься. Дополнительной к этому стратегией является искусство притворства, искусство таить свои сокровенные мысли и чувства под маской какого-нибудь ничего не выражающего «выражения»⁵⁹. Как я уже отмечал, именно это искусство убедило Макиавелли в том, что католический король Фердинанд Арагонский является первым воплощением современного политика. Совершеннейший способ таиться под маской — это хранить полное молчание. А молчание сближает с немой присутствующих вещей, с немой, производящей их присутствие. С другой стороны, нет такого возникновения значения, которое не облегчало бы тяжести присутствия.

ЭПИФАНИЯ / ПРЕЗЕНТИФИКАЦИЯ / ДЕЙКСИС:

ВИДЫ НА БУДУЩЕЕ ДЛЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК И ИСКУССТВ

1

Оглянемся теперь и посмотрим, какое пространство мы покрыли до сих пор, прежде чем сосредоточиться на будущем. В самом деле, как Моисею было позволено лишь бросить взгляд на Землю обетованную, так и мы пока не в состоянии (из-за полного отсутствия соответствующих категорий) вступить в интеллектуальный мир постметафизической эпистемологии — и оттого так важно хотя бы знать, что именно мы оставляем позади. Деррида был прав: преодоление метафизики — действительно тяжкая борьба. Однако дело не столько в том, что трудно забыть какое-то конкретное прошлое, сколько в том, что добыча потенциальных категорий для будущей неметафизической мысли требует воображения и терпения. В любом случае, вместо того чтобы следовать за Деррида в его мягком парадоксе насчет ситуации, которую мы не желаем привести к «концу», хотя «уже наметилась ее завершенность», я лучше приму снимающую всякие парадоксы позицию торговцев фьючерсами [futures] — то есть «товарами или ценными бумагами, которые покупаются или продаются по договору о будущей поставке»¹, — и буду действовать так, словно договор о поставке уже подписан.

Таким образом, в данной главе речь пойдет о возможных (но еще не вполне осуществленных) интеллектуальных и институциональных «видах на будущее» [futures], о тех практиках, которые, возможно, появятся в будущем у тех академических дисциплин, что покрываются у нас наименованием «гуманитарные науки и искусства». Но, разумеется, она написана с признанием (по большей части имплицитным) того факта, что «поставка» по этим «фьючерсам» еще не состоялась (а то и не может реально состояться), поэтому, прежде чем рисовать более или менее широкую панораму земли обетованной, я начну ее со взгляда вспять.

Моя книга открывалась академическими воспоминаниями конца 70-х и 80-х годов, воспоминаниями о (странно выглядящем ныне) «героическом» намерении поддержать жизнь в «дискуссиях о теории» гуманитарных наук, которые начались лет на пятнадцать раньше, в середине и конце 60-х, а в тот момент, около четверти века назад, явно иссякали. Как и большинство благих намерений, это поистине благое намерение поддерживать и дальше «дискуссии о теории» породило изрядное количество скуки и самоповторов, но оно также породило и как минимум один проект, сразу показавшийся нам увлекательным, — идею сделать предметом исследования «материальные факторы коммуникации». При попытках выяснить, как лучше определить «материальные факторы коммуникации» и каковы могут быть адекватные орудия для их анализа, нам пришлось осмыслить тогдашнее (а по большей части существующее и поныне) состояние гуманитарных наук как эпистемологическую традицию, которая в течение более чем столетия ставила нам препятствия на пути к познанию всего того, что нельзя описать как конфигурацию значения или же преобразовать в нее. Сегодня мы можем прибавить, что, вероятно, именно травматическим эффектом этой — герменевтически обусловленной — «утраты мира» объясняется то, что единственная (по крайней мере, высшая) ценность, которую многие гуманитарии находят в исследуемых ими фактах, — это побуждение начать новый виток «саморефлексии»; и, вероятно, по той же самой причине занимать какую-либо иную, кроме «критической», позицию по отношению к вещественному миру, где мы живем, кажется, по крайней мере в глазах среднего гуманитария, чем-то вроде первородного греха.

Напротив того, единственным следующим шагом, который имело смысл сделать, оказалась попытка определить такую позицию в гуманитарных науках и искусствах, которая составляла бы исключение из вековой традиции, когда в этих институтах всем заправляли герменевтика и саморефлексия (и которая не распространяла бы на нашу эпоху то, что я выше называл «метафизической традицией»), а тем самым порвать с господствующим обыденным самосознанием гуманитарных наук и искусств и с основанными на этом самосознании практиками. Итак, главный опыт, о котором рассказано в предыду-

щей (третьей) главе, заключается в двух выводах: что нельзя даже приблизиться к цели и оставить позади метафизическую традицию (или хотя бы серьезно преобразовать ее), не пойдя дальше вперед и не нарушив некоторые табу, угрожавшие и до сих пор угрожающие нам как черта, за которой начинается интеллектуальный дурной вкус; и что, даже нарушив эти табу («запачкав себе руки»), нужно еще решить нелегкую задачу — помыслить и освоить такую концептуальную территорию, которую можно было бы назвать «негерменевтической».

Как же могло бы выглядеть будущее гуманитарных наук, основанных на новой эпистемологии? Разумеется, сразу же ясно, что придется прочертить заново все известные нам ныне границы гуманитарных дисциплин. Но, поскольку в прошлом уже многие предсказания о том, как именно их чертить, оказались ошибочными (порой даже позорно ошибочными) и поскольку в будущем меня интересуют скорее практики, чем дисциплинарные карты, то в этой главе я буду основываться на сутобо традиционном тройном членении, которое было и остается эффективным во многих (хотя, очевидно, не во всех) гуманитарных дисциплинах. Я имею в виду удобное своей простотой и во многом самоочевидное тройное деление этих дисциплин на «эстетику», «историю» и «педагогику». Конечно, эти три поля никогда не считались расположенными на одном уровне практики и абстракции или же взаимно независимыми — и этими двумя негативными предпосылками были обусловлены бесконечные предложения заново осмыслить взаимоотношения между ними. Так, например, я сам в своей нежной академической юности воображал (думаю, вместе со многими немецкими гуманитариями своего поколения), что историческое изучение культурных объектов всегда поможет нам в определении и понимании их эстетической ценности; что эстетическая ценность всякий раз заключается в способности передавать некое этическое послание; и что в результате относительная эстетико-этическая ценность преподаваемых нами текстов или художественных произведений, в значительной степени зависима от сообщаемых ими этических интуиций, даст нам и исходные педагогические ориентиры².

Мое понимание отношений между областями эстетики, истории и педагогики довольно драматично переменялось вслед-

ствие не только возросшей роли рефлексии о «присутствии» в моих работах, но и серьезных — включая мои собственные³ — сомнений как в соизмеримости эстетического опыта с этическими нормами, так и в том, могут ли этические ориентиры вообще играть какую-либо роль в университетском образовании. Главное же, ныне я воздержался бы от выстраивания этих специфических областей или полей в каком-либо индуктивном или дедуктивном порядке. Если бы мне надо было отдать преимущество одному из них (хотя я и не вижу никакой настоящей нужды это делать), то, вероятно, я выбрал бы эстетику, в силу особой эпистемологической значимости того типа *эпифании*, который она может дать, — но не утверждая при этом, что один лишь эстетический опыт способен производить эпифанию⁴. В области истории, то есть *презентификации* былых миров — приемов, создающих впечатление (или, скорее, иллюзию), будто былые миры могут снова стать осязаемыми, — меня больше всего интересует теперь такая деятельность, которая не имеет никакой объяснительной силы для определения большей или меньшей ценности тех или иных форм эстетического опыта (а именно в таких объяснениях мы привыкли видеть функцию исторического знания по отношению к эстетике). Но поскольку при таком новом понимании истории она разделяет с эстетикой общий интерес к присутствию и не претендует давать никаких непосредственных критических или даже «политических» ориентиров, то программа презентификации сама по себе создает почву для традиционных обвинений в «эстетизации истории». В качестве первого возражения на них можно просто спросить: а что, собственно, плохого в такой эстетизации? В конце концов, имея дело с педагогикой, я за последние годы убедился, что ни эстетический, ни исторический опыт (по крайней мере, в том виде, как они мне представляются) не обладают никаким потенциалом, позволяющим давать высшую ориентировку для индивидуального поведения или коллективных действий. Кроме того, я вообще сомневаюсь, что целью нашего преподавания, по крайней мере на университетском уровне, является давать такие ориентиры, даже если бы они имелись у нас в распоряжении в готовом виде. Скорее я убежден, что ныне наша первоочередная задача — подводить студен-

тов к моментам интеллектуальной сложности, а значит, особенно внимания заслуживают *дейктические жесты* — указания на те случаи, где эта сложность сгущается особенно сильно.

Этифания, презентификация и дейксис — вот, стало быть, три пробных категории, с помощью которых я стараюсь свести вместе свои предсказания, воображаемые представления и желания, касающиеся будущих форм практики в гуманитарных науках и искусствах. В этой связи мне бы хотелось, чтобы вторая составляющая последней формулы — «искусства» — была чем-то гораздо более значительным, чем просто традиционной частью названия, обозначающего известную группу академических дисциплин. В самом деле, я уверен, что три однонаправленных жеста — преимущественное внимание к элементу присутствия в эстетическом переживании, потенциальная эстетизация истории и предложение освободить наше преподавание от обязанности давать этические ориентиры — способны опять-таки лучше показать нам, сколь близко могут оказываться некоторые виды нашей научной деятельности к современной эстетической практике. И хотя самому мне придется признать свою неспособность являть собой живой пример такой близости между гуманитарными науками и искусствами — ни в своей повседневной профессиональной деятельности, ни в нижеследующем, более детальном рассказе о том, каким я мыслю желательное развитие эстетики, истории и преподавания, — все же, надеюсь, мне хоть удастся не дать забыть сам призыв к их новому сближению. Наконец, мне следует также предупредить, что три части этой главы будут неодинаково масштабными. Наиболее подробная концептуальная разработка дается эстетической сфере. Дело в том, что по моему замыслу этот раздел об эстетике должен содержать некоторые аргументы, которые могут иметь важное значение также и в моих концептуальных построениях относительно исторических исследований и преподавания. Но дело также и в том, что я просто впервые попытался здесь письменно изложить свои мысли об эстетике, тогда как я уже публиковал такого рода тексты об истории и преподавании⁵.

2

Когда несколько лет назад нас вместе с одним молодым коллегой из музыковедческого департамента Стэнфордского университета пригласили читать обязательный курс «Введение в гуманитарные науки» для двухсот студентов-первокурсников и когда мы первым делом условились об общей теме и задаче — представить нашим будущим студентам разные типы *эстетического переживания*⁶, — то для нас с самого начала не подлежали спору три положения. Мы хотели просто показать различные способы наслаждаться прекрасными вещами, не делая из эстетического переживания какой-либо обязанности для студентов (иными словами, мы хотели дать им возможность самим узнать, реагируют ли они положительно на потенциал эстетического переживания, а если да, то самим выяснить, какие типы эстетического переживания они предпочитают); во-вторых, мы не пытались никак обосновывать эстетическое переживание, ссылаясь на какие-либо иные ценности, кроме чувства внутренней интенсивности, которое оно может пробуждать; и, наконец, ряд потенциальных предметов эстетического переживания мы хотели оставить открытым, выйдя за рамки традиционного набора их канонических форм (таких как «литература», «классическая музыка», «авангардная живопись» и т.д.). Этот жест вытекал из убеждения, что в наши дни поле актуального эстетического переживания должно быть гораздо обширнее, чем покрывается понятием «эстетического переживания».

Для меня лично *первой* заботой в ходе чтения этого курса было суметь донести до студентов и заставить их почувствовать те особенные моменты *интенсивности*, которые сам я вспоминаю с теплотой и по большей части с ностальгией, даже если в иных случаях эта интенсивность в момент своего непосредственного осуществления была мучительной. Я хочу, например, чтобы мои студенты узнали, сколь непомерная, безудержная сладость переполняет меня, когда у Моцарта какая-нибудь мелодия перерастает в сложную полифоническую конструкцию и мне кажется, что я могу буквально кожей слышать звуки гобоя. Я хочу, чтобы мои студенты пережили или хотя бы представили себе то мгновенное восхищение (а может быть, также и отчаяние стареющего мужчины), которое охватывает меня,

когда я вижу красивое тело молодой женщины, стоящей рядом со мной у одного из компьютеров, на которые выведен каталог нашей библиотеки, — кстати сказать, это восхищение совершенно неотличимо от той мгновенной радости, которую я переживаю, когда защитник моей любимой команды по американскому футболу (это, разумеется, «Стэнфорд Кардинал») вытягивает свои безупречно вылепленные руки, ликуя после забитого гола. Естественно, я также хочу, чтобы все студенты ощутили тот восторг, внезапный глубокий вздох и смущение от влажности в глазах, которыми я всякий раз реагирую на сам этот прекрасно выполненный бросок и на стремительное движение поймавшего его нападающего. Я надеюсь, что некоторые из студентов ощутят то чувство глубокой подавленности и, может быть, даже униженности, которое знакомо мне по чтению «Маленького венского вальса» — моего любимого стихотворения из книги Федерико Гарсиа Лорки «Поэт в Нью-Йорке», текста, позволяющего почувствовать, какой эмоционально и даже физически искащенной была жизнь гомосексуалиста в западном обществе 30-х годов. Студенты должны хотя бы бегло уловить ту иллюзию смертоносной власти и ярости (как будто я — один из всех! — древнее божество), которыми проникнуто мое тело в миг «последнего удара» в испанской корриде, когда шпага тореадора беззвучно вонзается в тело быка и мышцы быка словно на миг цепенеют, прежде чем его массивная туша рухнет, как дом при землетрясении. Я хочу, чтобы студенты приобшились к тому обетованию бесконечно и вечно умиротворенного мира, которое порой словно окружает меня, когда я вглядываюсь в картину Эдварда Хоппера. Я надеюсь, что они переживут тот взрыв оттенков вкуса, который приходит с первым куском изысканной пищи. И я хочу, чтобы им было знакомо ощущение правильного места, которое обретается телом и которое способен доставить приветливо принимающий нас уютный дом.

В таких моментах не содержится никакого воспитательного урока, никакого послания, из них, собственно, ничему нельзя научиться — и именно поэтому я предпочитаю говорить о них как о «моментах интенсивности». Ибо в такие моменты мы, вероятно, ощущаем просто-напросто высшую степень мобилизации наших обычных познавательных, эмоциональных, мо-

жет быть даже физических, способностей. Судя по всему, специфика таких моментов имеет количественный характер. Я охотно сочетаю количественное понятие «интенсивности» и заключенное в слове «моменты» значение временной фрагментации, потому что знаю — по опыту множества тягостных моментов утраты и разлуки, — что для создания моментов интенсивности нет никакого надежного, гарантированного способа и что следует оставить всякую надежду удержать или продлить их. Действительно, прежде чем я услышу свою любимую мелодию Моцарта, я не могу знать наверняка, затопит ли вновь мое тело эта безудержная сладость. Может ведь случиться — причем я знаю и уже заранее переживаю свое сожаление от этого, — что такое произойдет всего однажды (если произойдет вообще).

* * *

Но как же может быть, что мы стремимся к таким моментам интенсивности, хоть они и не дают нам никаких поучительных уроков или эффектов? Почему мы вспоминаем их то как счастливые, то как печальные моменты — но всякий раз с чувством утраты или ностальгии? Это *второй* вопрос, которым я хотел бы заняться, — вопрос о *специфической притягательности, которой такие моменты обладают для нас*, вопрос о тех причинах, которые побуждают нас искать эстетических переживаний и подвергать их действию наши тела и души. Не вдаваясь пока в подробности, выдвину предварительную гипотезу: то, что мы называем «эстетическим переживанием», всегда внушает нам особое чувство интенсивности, которого не найти в исторически и культурно конкретном мире повседневности, где мы живем. Поэтому эстетическое переживание, если рассматривать его с исторической или социологической точки зрения, вполне способно служить симптомом подсознательных потребностей и желаний, свойственных тем или иным обществам⁷. Но я бы не хотел ставить знак равенства между побудительной силой таких желаний, способной вовлекать нас в ситуации эстетического переживания, и толкованием и пониманием этой побудительной силы исходя из подсознательных желаний. Иными словами, я не считаю, что подобные толкования и

сколь угодно глубокая саморефлексия, которая может из них проистекать, должны рассматриваться как часть эстетического переживания. По той же причине я, как правило, стараюсь говорить о «моментах интенсивности» или об «эстетическом переживании» (*ästhetisches Erleben*), а не об «эстетическом опыте» (*ästhetische Erfahrung*), — потому что в большинстве философских традиций понятие «опыта» ассоциируется с толкованием, то есть с актами приписывания смыслов. Напротив того, пользуясь категорией *Erleben*, или «переживания», я понимаю их в точном смысле феноменологической традиции, то есть как сосредоточенность на том или ином предмете переживания, как его тематизацию (в зависимости от культурно обусловленных условий такие предметы являют собой разную степень интенсивности — тогда как мы называем их «эстетическими»). Переживание, или *Erleben*, подразумевает, что, с одной стороны, уже состоялось чисто физическое восприятие (*Wahrnehmung*), а с другой стороны, что за ним еще только последует опыт (*Erfahrung*) как результат актов толкования мира.

Далее, коль скоро завораживающее⁸, привлекающее нас в моменты эстетического переживания, не сопровождаясь ясным сознанием причин своей привлекательности, это всегда нечто такое, чего не может дать нам повседневная жизнь; и коль скоро мы также предполагаем, что мир нашей повседневной жизни исторически и культурно конкретен, тогда отсюда следует, что и предметы эстетического переживания тоже должны быть культурно конкретными. У ситуации, структуры которой я пытаюсь описать, есть и другая сторона: мне не совсем ясно, следует ли предполагать соответствующую историческую конкретность также и в формах эстетического переживания, которое бывает у читателей, зрителей и слушателей, привлекаемых такими исторически конкретными предметами эстетического переживания. Однако я не считаю абсолютно необходимым разрешать эту очень обширную проблему, пока мы занимаемся эстетическим переживанием с точки зрения возможных в будущем интеллектуальных практик гуманитарных наук и искусств. В самом деле, мне представляется, что, даже если эти формы реакции и рецепции могут вообще переживать глубокие перемены, скорость таких трансформаций по необхо-

димости гораздо ниже, чем скорость, с которой меняются сами предметы эстетического переживания. Кроме того, из сказанного выше вытекает, что мы не будем — да, пожалуй, и не должны — замыкать свой анализ эстетического переживания на одной лишь точке зрения реципиента и тех психических (а возможно, и физических) инвестициях, которые он или она могут при этом делать. В самом деле, ясно, что эти инвестиции и их плоды будут, по крайней мере частично, зависеть от тех предметов влечения, которыми они были изначально инициированы и навешаны. Такова одна из причин, в силу которых при общем описании эстетического переживания необходимо заниматься самими этими предметами, хотя и может случиться, что из-за сравнительно высокой скорости своей исторической трансформации они с трудом поддаются интеграции в какую-либо обобщенную теорию.

* * *

Если эстетическое переживание всегда вызывается, всегда соотносится с моментами интенсивности, которые не могут быть частью того мира повседневности, где они имеют место, то отсюда следует, что эстетическое переживание с необходимостью должно располагаться на некотором удалении от этого мира повседневности. Этот вполне очевидный вывод заставляет нас перейти к третьему уровню анализа эстетического переживания — а именно к *ситуативной структуре, в рамках которой оно обычно происходит*. Главным элементом этой структуры является дистанция между эстетическим переживанием и миром повседневности, и она дает единственно возможную опору для объяснения двух аспектов изоляции, присущей всем моментам эстетической интенсивности, — двух аспектов, которые Карл Хайнц Борер очень выразительно охарактеризовал понятиями «внезапности» и «расставания». С одной стороны, нет никакого систематического, педагогически гарантированного способа «довести» студентов (или какую-либо иную жертву наших благих педагогических намерений) до эстетического переживания; с другой стороны, нет никаких предсказуемых, очевидных или типичных плодов, которые эстетическое пере-

живание могло бы привнести в нашу жизнь среди мира повседневности. Для общего описания таких ситуативных условий я попытаюсь воспользоваться идеей «островного» положения, которую выдвинул Михаил Бахтин при анализе карнавальной культуры*. В самом деле, эта идея, на мой взгляд, несет в себе меньше конкретно-исторических коннотаций, чем категория «эстетической автономии», в которой удаление от повседневности уже истолковано как завоевание субъективной независимости. Поэтому название «эстетическая автономия» я предлагаю сохранить за теми специфическими формами, в которых общеструктурная установка на «островное» положение разрабатывалась в XVIII–XIX веках. Тем самым, конечно, предполагается, что «островное» положение эстетического переживания существовало задолго до XVIII века и имеет место также и вне западной культуры.

Важнейшее следствие, вытекающее из «островного» положения эстетического переживания, — это несоизмеримость между эстетическим переживанием и институциональным насаждением этических норм, что, пожалуй, также является центральным вопросом в размышлениях Борера об «эстетической негативности»⁹. В самом деле, этические нормы являются — и должны являться — составной частью конкретно-исторического мира повседневности, тогда как мы постулировали, что эстетическое переживание обретает свою завораживающую (в буквальном смысле слова) притягательность именно оттого, что дает нам моменты интенсивности, которые не могут быть частью конкретного мира повседневности. Следовательно, можно сказать, что соединение эстетики с этикой, то есть проецирование этических норм на потенциальные предметы эстетического переживания, неизбежно должно разрушать потенциальную интенсивность последних. Иными словами, приспособливать эстетическую интенсивность к этическим требованиям — значит

* «Итак, народная смеховая культура средневековья была в основном ограничена островками праздников и рекреаций. Рядом с ней существовала официальная серьезная культура, строго отграниченная от площадной культуры смеха» (Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. М.: Художественная литература, 1965. С. 108).

нормализовать и в конечном счете размывать ее. Всякий раз, когда главной задачей художественного произведения объявляют передачу и иллюстрацию наглядными примерами какого-либо этического послания, мы должны спрашивать — и действительно, от этого вопроса никуда не деться, — не эффективнее ли будет высказать то же самое этическое послание в более открытых и прямо выраженных понятиях и формах?

* * *

Мое *четвертое* размышление относится к *специфическому* *настроению*, которое, как я полагаю, сопровождает эстетическую установку на «островное» положение. Есть два основных способа вступить в островную ситуацию. Более драматичный (если можно так сказать) состоит в том, что нас охватывает нечто «принудительно важное» (*auferlegte Relevanz*)¹⁰. В этом случае некоторые предметы восприятия своим внезапным появлением отвлекают наше внимание от постоянных привычек повседневности и на какое-то время буквально отрывают нас от них. Часто эту функцию выполняет природа в своей событийной форме: можно вспомнить молнию — особенно первую вспышку молнии в начале грозы — или же то агрессивное сияние солнца, которое чуть не ослепляет тебя при выходе из самолета, когда прилетаешь из Центральной Европы куда-нибудь в Калифорнию. Стихотворение Шарля Бодлера «Прохожей» — это литературное изображение принудительной важности женского тела, захватывающего и почти подавляющего внимание праздного фланера. Подобная событийность, несомненно, отлична от ситуации учебной аудитории, где мы пытаемся как-то помочь возникновению эстетического переживания, вполне сознавая, что актуальное наступление такого переживания не гарантируют никакие педагогические усилия. Но мы можем указывать на присутствие некоторых предметов переживания и советовать студентам быть спокойными¹¹, то есть одновременно открытыми и сосредоточенными, так чтобы эта сосредоточенность не застыла в напряжении или усилии.

Лучшее известное мне описание того, как настроение покая, готовящее нас к наступлению эстетического переживания,

переходит в актуальное эстетическое переживание, было дано спортсменом. Это ответ Пабло Моралеса, олимпийского чемпиона по плаванию, на вопрос о том, почему, уйдя было из большого спорта, он все же вновь прошел отборочные соревнования для Олимпийских игр и вновь завоевал там золотую медаль. Моралес, не колеблясь, ответил, что совершил это впечатляющее усилие, потому что его увлекало чувство «затерянности в сосредоточенной интенсивности» [being lost in focused intensity]¹². Своим выбором слова «интенсивность» он доказывает, что специфическое отличие эстетического переживания — это, по сути, количественное отличие: предельно трудная задача вызывает предельно высокий уровень действий в нашем уме и теле. То, что Моралес чувствовал себя «затерянным», соответствует связанному с ситуацией эстетического переживания структурному элементу «островного» положения, удаленности от мира повседневности. Наконец, увлекавшую его интенсивность Моралес назвал «сосредоточенной» — это, по-видимому, говорит о том, что возбуждающее присутствие грядущего предмета переживания предворяется настроением спокойной открытости. Правда, трудная задача, о которой говорит Моралес, — это выступление в спортивных состязаниях мирового уровня. Некоторые, пожалуй, воздержатся включать подобные ситуации в категорию «эстетических переживаний». Но и в этом случае остается вопрос о том, какие общие черты мы можем выделить в тех предметах переживания — эстетического или нет, — которые увлекают нас и заставляют чувствовать себя затерянными в сосредоточенной интенсивности.

* * *

В этом как раз и заключается мой *пятый* и, пожалуй, самый существенный вопрос, с очевидностью имеющий решающее значение в данном контексте: *что же привлекает нас в предметах эстетического переживания?* Из нашего второго рассуждения явствует, что, какие бы черты мы ни выделяли в предмете эстетического переживания, наш ответ окажется конкретно-историческим — даже если в области переживаний скорость исторических перемен и чрезвычайно низка. Среди исследований

того всегда более или менее скрытого желания, что способно побудить нас к выходу за пределы своего нынешнего мира повседневности (это, разумеется, также означает поиск таких феноменов или условий повседневной жизни, которые дают нам чувство избыточного насыщения), я не знаю более убедительного ответа, чем данный Жан-Люком Нанси в книге «Рождение к присутствию», на первых страницах которой он показывает, как надоедливо нынешнее производство все новых и новых нюансов значения, «еще немножко смысла»¹³. Напротив, в таком переполненном значениями мире мы упускаем из виду феномены и впечатления присутствия, которые в силу этого становятся для нашей культуры важнейшим предметом (не вполне осознанного) желания; должен признать (и надеюсь), что теперь, в контексте данной книги, это отнюдь не покажется нам удивительным.

Однако присутствие и значение всегда появляются вместе и всегда находятся в конфликте. Невозможно сделать их взаимно совместимыми или объединить в рамках какой-то одной «сбалансированной» феноменальной структуры. Мне не хотелось бы углубляться в сравнение и подробное обсуждение различных философских определений «смысла» и/или «значения» (нынче их, пожалуй, и так слишком много), но я хочу сказать, что значение, то есть знание о состоявшемся выборе (или же о возможных альтернативах тому, что выбрано), образуется именно в той области сознания, которая отрицается интересующим нас типом физического присутствия или же просто не вступает в игру. Те же поражающие меня ослепительное солнце или молния не переживаются как нечто «иное» по отношению к менее ясному дню или же к грому. Типологически момент значения преобладает в мире картезианских культур, таких культур, для которых средоточием человеческого самоопределения служит сознание (знание альтернатив). И не потому ли именно мы так жаждем присутствия, не потому ли столь интенсивно наше желание осязаемости, что наша собственная повседневность почти непреодолимо сосредоточена на сознании? Иногда вместо бесконечных попыток представить себе, что бы еще могло быть иным, мы словно соприкасаемся с таким уровнем нашей жизни, где нам просто нужно, чтобы вещественный мир плотнее прилегал к нашей коже.

Так вот, Жан-Люк Нанси не только (не просто) указывает на этот уровень стремления к присутствию, образующий нашу реакцию на специфические условия нашей современной культуры. Он также замечает — собственно, именно для этого он специально выделяет два процесса «рождения к присутствию» и «исчезновения присутствия», — что те эффекты присутствия, которые мы можем переживать, всегда уже проникнуты отсутствием. С чуть-чуть иной концептуальной точки зрения мы могли бы перефразировать это замечание Нанси, сказав, что для нас явления присутствия неизбежно эфемерны, неизбежно представляют собой, как я это называю, «эффекты» присутствия, потому что в культуре, которая является по преимуществу культурой значения, мы можем с ними лишь встречаться. Для нас явления присутствия всегда случаются как «эффекты присутствия», так как они неизбежно окружены, окутаны, можно даже сказать опосредованы, облаками и подушками значения. Для нас чрезвычайно трудно — а то и просто невозможно — *не* «читать» их, не пытаться приписывать значения той же молнии или слепящему калифорнийскому солнцу. Возможно, именно по этой причине Хайдеггер в своем эссе «Исток художественного творения» так увлекся двойственностью и взаимоотношениями «земли» и «мира» (и концептуально запутался в них). Моя личная (скромная) реакция на эти замечания, мой ответ на вопрос о специфических чертах, отличающих предметы эстетического переживания, состоит в том, что предметы эстетического переживания (и здесь вновь важно подчеркнуть, что я говорю о «переживании» как *Erleben*) характеризуются колебанием между эффектами присутствия и эффектами значения. Возможно, правда, что в принципе все наши отношения с вещественным миром должны основываться как на значении, так и на присутствии, но все-таки я утверждаю, что в условиях современной культуры нам требуется особая ситуация (а именно «островное» положение и настроение «сосредоточенной интенсивности»), чтобы реально переживать (*erleben*) продуктивное напряжение, колебание между значением и присутствием, а не просто отвлекаться от всего связанного с присутствием, как мы, видимо, почти автоматически делаем в нашей сугубо картезианской повседневной жизни. Думаю (и, конечно, надеюсь), что этот мой тезис о колебании между эффектами

присутствия и эффектами значения сближается с мыслью Ханса Георга Гадамера, который подчеркивал: стихотворения, помимо своего апофантического аспекта, то есть чего-то такого, что можно и должно сохранять посредством толкования, обладают еще и «громкостью» — тем, для чего требуется наш голос, что нужно «пропеть»¹⁴. Я также предполагаю (и опять-таки надеюсь), что мой вывод сходится с тезисом Никласа Лумана, согласно которому «система искусства» — это единственная социальная система, где восприятие (в феноменологическом смысле — как человеческое отношение к миру, опосредуемое чувственностью) составляет не только предварительное условие внутрисистемной коммуникации, но наряду со значением также и часть сообщения, передаваемого при этой коммуникации¹⁵.

Луман выделяет как специфическую особенность системы искусства симультанность значения и восприятия, эффектов значения и эффектов присутствия — и, если только это не значит вводить в философию Лумана слишком сильную субъективную перспективу, я бы рискнул сказать, что описанную им специфику системы искусства вполне можно трактовать как возможность одновременно переживать (*erleben*) и эффекты значения и эффекты присутствия. Всякий раз, когда нам представляется эта симультанность, мы можем переживать ее как конфликт или как колебание. Важно здесь то обстоятельство, что в такой специфической ситуации значение не должно отменять или уничтожать эффекты присутствия и что — неотменное — физическое присутствие вещей (текста, голоса, холста с красками, игры спортивной команды) в конечном счете также не должно подавлять аспект значения. Это отношение между эффектами присутствия и эффектами значения не является и отношением дополнительности, когда каждый член получает такую функцию по отношению к другому, что присутствие обоих членов становится устойчивой структурной моделью. Скорее можно сказать, что конфликт/колебание между эффектами присутствия и эффектами значения наделяет предмет эстетического переживания свойством провокативной неустойчивости и неуспокоенности.

В аргентинской культуре есть правило, или предписание, или конвенция, которая прекрасно иллюстрирует, почему я так

подчеркиваю эту не-дополнительность отношения между эффектами присутствия и эффектами значения¹⁶. В Аргентине не принято танцевать танго под пение — при том что высокое, часто просто поразительное литературное качество текстов танго давно уже сделало их предметом законной культурной гордости. Идея этой конвенции, по-видимому, заключается в том, что если в ситуации несбалансированной симультанности эффектов значения и эффектов присутствия обращать внимание на слова танго, то было бы очень трудно следовать движениями тела за музыкальным ритмом; и в итоге такая раздвоенность внимания, вероятно, практически не позволяла бы отпустить — просто буквально «ронять» — свое тело в такт музыке, что, конечно, должен делать всякий желающий исполнять весьма сложные па этого танца, где женская и мужская партии никогда не согласовываются заранее, до начала представления. Иными словами — и этим иллюстрируется то, что я имею в виду, говоря о «конфликте» или «колебании» между эффектами присутствия и эффектами значения, — человеку, пытающемуся зафиксировать смысловую сложность стихов танго, которая делает их столь меланхоличными, приходится зато лишать себя полного наслаждения, возникающего от слияния танцевальных движений со своим собственным телом. А поскольку мне вовсе незачем утверждать превосходство эффектов присутствия над эффектами значения, то стоит подчеркнуть, что верно и обратное: даже самые совершенные танцоры, когда они танцуют танго, не могут в полной мере улавливать семантическую сложность его стихов.

Говоря, что каждый контакт человека с вещественным миром содержит в себе элементы как значения, так и присутствия, а ситуация эстетического переживания специфична тем, что позволяет испытывать оба этих компонента в их конфликте, я не имею в виду, что сравнительный вес этих двух компонентов всегда должен быть равным. Напротив, я считаю, что в каждом случае имеется свое особое соотношение между компонентами значения и присутствия, которое зависит от материальных качеств (то есть способа коммуникации) того или иного предмета эстетического переживания. Так, смысловая составляющая всегда будет преобладать, когда мы читаем текст, но литературные тексты способны вводить в игру также и фак-

торы присутствия — свое типографское оформление, ритм речи и даже запах бумаги. И обратно, полагаю, что аспект присутствия всегда будет преобладать, когда мы слушаем музыку, — но верно и то, что некоторые музыкальные структуры способны нести определенные семантические коннотации. Но, сколь бы минимальным ни становилось участие того или иного аспекта в тех или иных конкретных условиях коммуникации, я думаю, что эстетическое переживание — по крайней мере, в нашей культуре — всегда позволит нам ощущать конфликт или колебание между присутствием и значением. Вот почему чисто семиотическое (в моих терминах, чисто метафизическое) понятие знака не лучшим образом отвечает эстетическому переживанию. С одной стороны, нам нужно семиотическое понятие знака, чтобы описывать и анализировать его аспект значения. Но, с другой стороны, нам также нужно и аристотелевское понятие вещи как соединения «субстанции» с «формой», чтобы характеризовать аспект присутствия в эстетическом переживании. А если, как я доказывал, эти два аспекта никогда не превращаются в стабильную систему взаимной дополнительности, то нам следует понять, что попытки создать какое-либо их сочетание, сложное метапонятие, соединяющее в себе семиотическое и несемиотическое определения, не только не являются необходимыми, но и поистине контрпродуктивны для анализа.

Могут возразить, что такое простое соположение двух разнотипных понятий, не объединяющихся ни в одной семантической структуре более высокой сложности, есть признак неудачи; точнее, нам могут сказать, что это доказывает реальную непреодоленность онтологической двойственности, характерной для метафизики. С известной точки зрения — с точки зрения совершенно новой эпистемологии, к которой мы могли бы стремиться, — у меня нет серьезных возражений на такое возражение. Но ведь, с другой стороны, на мой вопрос о том, что же привлекает нас в ситуациях эстетического переживания, имелось в виду дать конкретно-исторический ответ. Стремление к присутствию, о котором я напоминал, есть реакция на чрезмерно картезианский, конкретно-исторический мир повседневности, который нам хотя бы иногда хочется преодолеть. А потому нет ничего ни удивительного, ни постыдного, если в подобной ситуации — то есть в нашей собственной ис-

торической ситуации — концептуальные орудия, с помощью которых мы пытаемся анализировать следы этого стремления к присутствию в среде, отягощенной значением, сами оказываются ориентированными отчасти на значение, а отчасти на присутствие.

* * *

Теперь, на *шестом* шаге своего рассуждения, я останавлиюсь на том, каким именно образом это колебание между эффектами присутствия и эффектами значения предстает нам в ситуациях эстетического переживания. В этой связи я бы хотел разработать и привлечь к делу понятие *эпифании*¹⁷. Под «эпифанией» я подразумеваю не симультанность как таковую, не конфликт и колебание между значением и присутствием, но прежде всего то отмеченное и рассмотренное у Жан-Люка Нанси чувство, что эффекты присутствия нельзя удержать, что они — а вместе с ними и симультанность значения и присутствия — эфемерны. Точнее говоря, под названием «эпифании» я бы хотел пояснить три обстоятельства, определяющих то, как предстает нам конфликт между эффектами присутствия и эффектами значения: впечатление, будто конфликт присутствия и значения, когда он имеет место, возникает из ничего; пространственную артикуляцию, которою обладает возникновение этого конфликта; наконец, то, что его темпоральность можно описать как «событие».

Если мы признаем (как уже признал я сам), что эстетическое переживание невозможно без эффекта присутствия, а эффект присутствия невозможен без участия субстанции; если, далее, мы признаем, что субстанция, чтобы быть воспринимаемой, нуждается в форме; если, наконец, мы признаем (как я опять-таки уже признал в предыдущем рассуждении), что компонент присутствия в том конфликте или колебании, которые образуют собой эстетическое переживание, никогда не может оставаться стабильным, — тогда отсюда следует, что всякий раз, когда предмет эстетического переживания возникает и вызывает в нас это мгновенное чувство интенсивности, он возникает словно из ничего. Ведь до этого перед нами никак не при-

сугствовало такой субстанции и формы. Именно этот момент отмечен у Хайдеггера — с некоторыми онтологическими следствиями, которые сам я нахожу очень привлекательными, но их не обязательно принимать, чтобы признать верным его описание: «Тогда искусство есть становление и совершение истины. Так истина возникает, значит, из ничего? Да, на самом деле из ничего, если только “ничто” разуместь как простое “нет” и если сущее, которого “нет”, представлять как самое обычное, наличествующее сущее»^{18*}.

Поскольку то, что представляется нам возникающим из ничего, обладает субстанцией и формой, то для своей эпифании оно неизбежно обретает пространственность (или, по крайней мере, ее видимость). Такова еще одна тема хайдеггеровского «Источа художественного творения», разработанная главным образом в связи с понятием «земли» и в знаменитом пассаже о греческом храме: «Прочное и недвижимое, вздымающееся ввысь здание зримыми делает незримые воздушные пространства. Непокколебленность творения сшибается с волнением прибоя, и в неприступном покое храма является на свет неистовство морской стихии. Дерево и трава, орел и бык, змея и цикада — все они сначала входят в свой, отличный от других устойчивый облик и тогда являются на свет тем, что они суть. Такой выход наружу, такое распускание-расцветание как такое и всё это в целом греки называли *physis*. Фюсис вместе с тем просветляет все, на чем основывает человек свое жительство. Мы эту основу именуем *землю*»^{19**}. В западной культуре особую чуткость к этому пространственному аспекту эпифании можно найти в драматургии Кальдерона, особенно в жанре *auto sacramental*, которое игралось в день тела господня — церковный праздник евхаристии. Сценические указания Кальдерона изобилуют распоряжениями относительно «возникновения», «возвышения» или «исчезновения» материальных форм и о том, что тела актеров должны то «приближаться» к зрителям, то «отступать назад». Сходным образом в Но и Кабуки — традиционных сценических формах японского театра — пространственный аспект эпифании представляет собой централь-

* Хайдеггер М. Исток художественного творения. С. 304–305.

** Там же. С. 283.

ный элемент всего спектакля. Все актеры выходят на сцену по помосту, проложенному через зрительный зал, и этот выход на сцену, оформленный как сложный танец из шагов взад и вперед, нередко занимает больше времени (и зрительского внимания), чем собственно игра актеров на сцене.

Наконец, есть три признака, придающие эпифаническому компоненту эстетического переживания характер события. Прежде всего (я уже отмечал это обстоятельство выше) мы никогда не знаем, произойдет ли такая эпифания, а если произойдет, то когда. Во-вторых, если она происходит, то мы не знаем, какую форму она примет и насколько интенсивной окажется: в самом деле, ни одна вспышка молнии не похожа по форме на другую, и ни один оркестр не исполнит партитуру точно так же, как другой. Наконец (и это главное), эпифания в эстетическом переживании представляет собой событие, потому что самоуничтожается в процессе своего возникновения. Это очевидно, даже банально в случае с молнией или музыкой, но я думаю, что это остается верным и для литературного чтения, и даже для восприятия живописи. Например, ни одна смысловая структура и ни один ритмический рисунок не присутствуют в актуальном процессе чтения или слушания больше мгновения; сходным образом я думаю, что и та темпоральность, в которой картина может реально «поразить» нас, скажем показаться нам наступающей на нас, всегда будет темпоральностью момента. Быть может, ничто не иллюстрирует лучше эту событийность эстетической эпифании, чем красивая игра в командных видах спорта²⁰. Красивая игра в американском или европейском футболе, бейсболе или хоккее — тот единственный элемент, в признании прелести которого сойдутся все опытные болельщики, независимо от победы или поражения команды, за которую они болеют, — это эпифания сложной формы, воплощенной в человеческих телах. Как и всякая эпифания, красивая игра всегда есть событие: ведь нельзя предсказать, когда она возникнет и возникнет ли вообще; а когда она возникает, мы не знаем, как она будет выглядеть (даже если ретроспективно и можем найти в ней сходства с другими, виденными раньше эпизодами красивой игры); и она почти буквально самоуничтожается в момент своего возникновения. Ни одна фотография никогда не может запечатлеть красивую игру.

* * *

По крайней мере, для некоторых читателей мой *седьмой* вопрос окажется вполне естественно следующим за кратким упоминанием о командных видах спорта. Это вопрос о том, обязательно ли эстетическая эпифания, как я попытался здесь ее описать, включает в себя *насильственный элемент*. Для остальных читателей, по крайней мере для тех, кто не смотрит спортивные соревнования, мне придется пояснить этот вопрос, уточнив, что именно я понимаю под «насилием». В постановке этого вопроса подразумеваются определения «власти» и «насилия», основанные на присутствии и данные мною в последней части предыдущей главы. Я предлагал определять «власть» как потенциал занятия и блокирования пространства телами, а «насилие» — как актуализацию власти, то есть власть как исполнение или событие. Возвращаясь теперь к нашей дискуссии об эпифаническом характере эстетического переживания и сообразуясь с замечанием, что эпифания всегда подразумевает возникновение какой-то субстанции, а еще точнее, субстанции, возникающей как бы из ничего, — можно в таком случае постулировать, что ни эпифании, ни, как следствие, подлинно эстетического переживания не бывает без известного насильственного момента, потому что эстетического переживания не бывает без эпифании, то есть без события, в ходе которого субстанция занимает пространство.

Но не столкнется ли неизбежно такое заключение с политически корректным возражением, что подобной «эстетизацией насилия» мы способствуем его возможной легитимизации? Вообще, может ли быть у эстетики что-то общее с насилием? Первый и очевидный ответ на такую критику может заключаться в том, что есть разница между определением некоторого насильственного акта как «красивого» (что могло бы служить «эстетизации» насилия) и утверждением, что насилие есть составная часть эстетического переживания. Я ведь не говорю просто, что «насилие красиво» (оно может быть красиво, но в принципе оно не красиво), и при этом не предполагаю никакого обязательного соответствия между эстетическим переживанием и этическими нормами. Поэтому подведение некоторых явлений под рубрику «эстетического переживания» не

должно быть помехой для негативного этического суждения о них. Итак, с этой точки зрения мой главный ответ на упрек, будто я проповедую «эстетизацию насилия», заключается в том, что, настаивая на определении эстетики, исключающем насилие, мы бы устранили из нее не только войну, взрывы домов и дорожные аварии, но также и феномены, подобные американскому футболу, боксу или ритуалу боя быков. Напротив того, допускаемая нами связь эстетического переживания с насилием помогает понять, почему определенные феномены и события бывают для нас столь завораживающе притягательными, хоть мы и знаем, что, по крайней мере в некоторых случаях, эта «красота» сопровождается уничтожением чьих-то жизней.

Однако даже и в тех формах эстетического переживания, где — с чисто физической точки зрения — эффект насилия есть не более чем иллюзия, потому что в них не затрагивается ни субстанция, ни трехмерное пространство (например, когда мы увлекаемся «ритмом» прозаического текста, читая его про себя²¹, или когда наше внимание «захвачено» живописным полотном), мы знаем, что их воздействие на нас все-таки может быть «насильственным», почти в точном смысле нашего исходного определения, то есть в том смысле, что они занимают и тем самым блокируют наше тело. Без сомнения, можно увлечься текстом определенного типа (причем не только его смысловыми моментами) и страдать от этого; и бывают картины, которые некоторым из нас хочется смотреть вновь и вновь, сколь бы трудно и дорого это ни оказывалось. В конце концов, эстетическое переживание с давних пор ассоциировалось с риском утратить самообладание — пусть хотя бы на время.

* * *

Мой *восьмой* вопрос всецело связан с этим чувством утраты самообладания. Если в эстетическом переживании нет никакого воспитательного урока, если из него нечему научиться, то *каков же результат* самозабвенной замороженности, которую может вызывать колебание между эффектами присутствия и эффектами значения? Коль скоро мы понимаем наше стремление к присутствию как реакцию на повседневную среду, за пос-

ледние несколько веков ставшую столь чрезмерно картезианской, тогда можно надеяться, что эстетическое переживание способно восстановить пространственность и телесность нашего существования; можно надеяться, что эстетическое переживание вернет нам хотя бы чувство бытия-в-мире, чувство, что мы являемся частью физического мира вещей. Но следует сразу же добавить, что это чувство, по крайней мере в нашей культуре, никогда не станет чем-то раз и навсегда завоеванным. Поэтому, возможно, адекватнее была бы обратная формулировка — что эстетическое переживание может предохранить нас от полной утраты чувства или же памяти о физическом аспекте нашей жизни²². Вновь пользуясь хайдеггеровской интуицией, мы можем провести категориальное различие между этим вновь обретенным самоопределением — самоопределением человека как части вещественного мира — и тем самоопределением человека, что возобладаало в новоевропейской культуре, особенно в новоевропейской науке: это последнее есть самообраз зрителя, стоящего перед миром, который предъявлен ему как картина²³.

Некоторые стихи Федерико Гарсиа Лорки позволяют читателю ощутить ту точку, где противоположное самоопределение, когда мы чувствуем себя частью мира вещей, может оставить нас²⁴. Так, в стихотворении «Смерть» из сборника «Поэт в Нью-Йорке» Лорка смеется над всеми людьми (и даже над всеми животными), которые у него на глазах столь претенциозно селятся быть чем-то иным, нежели они есть на самом деле. Одна лишь гипсовая арка, пишет он в финале, остается сама собой — и даже как бы счастлива этим: «И только в арке гипсовой — такой / огромной, крохотной, неразличимой! — / усилием не затронутый покой»*. Очевидна экзистенциалистская идея, внушаемая этими стихами Лорки: одна лишь смерть, момент, когда мы станем чистой материей (и только материей), действительно осуществит нашу интеграцию в мир вещей. Одна лишь смерть даст нам то полное спокойствие, к которому — по крайней мере, иногда в своей жизни — мы страстно стремимся.

* *Гарсиа Лорка Ф.* Избранные произведения / Перевод Б. Дубина. М.: Художественная литература, 1986. Т. 2.

То, что подразумевается в этом вопросе об эффекте эстетического переживания, может быть также описано как предельная степень безмятежности, покоя, или *Gelassenheit*. *Gelassenheit* фигурирует одновременно и как часть того настроения, с которым мы должны открываться эстетическому переживанию, и как то экзистенциальное состояние, в которое может привести нас само эстетическое переживание. Во избежание возможной путаницы между таким экзистенциальным состоянием и некоторыми переусложненными формами саморефлексии (до которых мы, интеллектуалы, столь охочи) я придумал обозначить эту особенную безмятежность формулой «быть заодно [*in sync*] с вещественным миром». То, что я понимаю под состоянием «заодно с вещественным миром», не равнозначно картине идеальной (а может, даже и вечной) мировой гармонии²⁵. Выражение «заодно» соответствует не какой-то идеальной космологии, но скорее ситуации, сугубо специфичной для нашей современной культуры, а именно чувству, словно тебе на миг удалось увидеть, что такое «вещественный мир». Возможно, это в точности то же самое, чем является самораскрытие Бытия с экзистенциальной точки зрения, — самораскрытие вообще, не только как эстетическая эпифания. Переживание (в смысле *Erleben*, то есть не просто *Wahrnehmen*, но еще и не *Erfahren*) вещественного мира в его допонятийной вещности должно вновь пробуждать в нас вкус к телесно-пространственному аспекту нашей жизни.

Возвращаясь к некоторым классическим понятиям философской эстетики, можно сказать, что раскрытие Бытия может свершаться как в модальности прекрасного, так и в модальности возвышенного; что оно может приводить нас в состояние аполлонической ясности или же дионисийского исступления. Вне зависимости от этих (в других отношениях важнейших) различий, я считаю, что всякий раз, когда мы в своей конкретной культурной ситуации пользуемся словом «эстетика», мы осознанно или неосознанно имеем в виду эпифанию. Под этим словом мы подразумеваем те эпифании, которые хотя бы на некоторый момент заставляют нас мечтать, стремиться и даже, быть может, вспоминать телом и сознанием, как хорошо было бы жить заодно с вещественным миром.

3

Если о том, для чего годятся красивые вещи, гуманитарии двух последних веков, всякий раз когда вставал такой вопрос, обычно высказывались неопределенно — и часто даже гордились этой неопределенностью, — то практическая польза изучения прошлого никогда всерьез не ставилась под сомнение. Действительно, само понятие «истории» неотделимо от надежды, что изучаемое нами прошлое может сделаться «учителем жизни» (*historia magistra vitae*)²⁶. Однако легко показать, как в последние несколько столетий развития западной культуры плата за эту надежду драматически резко росла, так что ныне от таких упований не осталось ничего, кроме избитой праздничной риторики. В Средние века любой поступок и любое событие прошлого рассматривались как потенциальные ориентиры, по которым формируются настоящее и будущее, потому что человеческий мир еще не считался постоянно преобразующимся. В результате любой рассказ о прошлом, который люди считали правдивым, мог превратиться в «пример». Напротив того, культура Возрождения, говоря огрубленно, стала учитывать как ориентир для настоящего только «половину своего прошлого». В эпоху раннего Нового времени гуманисты надеялись найти значимые «примеры» для своей жизни в греко-римской античности — но не в непосредственно предшествовавшем им мире Средневековья (который они первыми начали описывать как «мрачный»). В конце XVII и на протяжении XVIII века возникла та конструкция времени, которую мы с тех пор зовем «историческим временем» и которая утвердилась столь прочно, что вплоть до недавнего времени мы были готовы считать ее единственно возможным хронотопом. Благодаря понятию исторического времени планка «уроков из прошлого» резко поднялась. Ведь из него вытекала необходимость определять «законы», по которым совершались исторические перемены в прошлом, и экстраполировать эти процессы в будущее, если мы желаем предвосхитить их ход. Но даже этот очень дорогостоящий (и, как любили говорить марксисты, очень «научный») способ извлекать уроки из прошлого не пережил нашего нынешнего скептицизма. Согласно новейшим воззрениям, мы не отбрасываем всякое прогнозирование буду-

щего как абсолютно невозможное. Скорее мы предвидим, что оно окажется очень сложным (и дорогостоящим), и лучше уж заняться расчетами риска²⁷, то есть прикинуть, насколько дорого нам обойдется, если тех или иных предвидимых нами процессов не произойдет. Выяснив эту цену, можно покупать страховку — вместо того чтобы домогаться абсолютно точного знания о том, что принесет нам будущее.

Другой способ рассмотреть тот же процесс — вернуться к старым добрым спорам, является ли наше настоящее (еще) «модерном» или (уже) «постмодерном», — спорам, столь будоражившим умы всего лет десять назад. Как мы начинаем понимать ныне, эти споры были симптомом того, что хронотоп «исторического времени» подходит к концу, и независимо от того, называть ли наше время «модерном» или «постмодерном», этот процесс ухода исторического времени в прошлое, по-видимому, теперь уже и сам остался позади²⁸. «Историческое время» (и наше понятие «истории», связанное с конкретно-исторической культурой, исторический характер которой мы осознали лишь недавно) основывалось на предположении, что существует асимметрия между прошлым как «пространством опыта» и будущим как «горизонтом ожиданий». В понятии «исторического времени» предполагалось, что вещи неизбежно меняются со временем и что, хотя настоящее и будущее не могут не отличаться от прошлого и поэтому мы постоянно оставляем прошлое позади, но имеется возможность «извлекать уроки из прошлого», а именно определять «законы» исторических перемен и разрабатывать на основе этих «законов» возможные сценарии будущего. Настоящее представлялось просто кратким переходным моментом между уходящим прошлым и наступающим будущим, в течение которого люди формируют свою субъективность и ведут деятельность, обдумывая и выбирая варианты будущего и стараясь способствовать реализации избранного ими конкретного варианта. Как кажется, совсем недавно мы перестали приписывать себе то движение сквозь время («оставляя прошлое позади» и «вступая в будущее»), которым было проникнуто историческое время. Так, замена прогнозирования расчетом риска означает, что отныне мы переживаем будущее как непостижимое — по крайней мере, во всех практических делах. Вместе с тем мы сильнее прежнего (и бу-

дучи лучше для этого подготовлены, как в плане знаний, так и в плане технологии) жаждем наполнить свое настоящее артефактами прошлого и основанными на этих артефактах репродукциями. Доказательством могут служить сменяющие друг друга волны «ностальгических культур», беспрецедентный наплыв посетителей и новые стили экспонирования в наших музеях, а также споры о неспособности общества жить без исторической памяти, которые особенно интенсивно идут в наши дни в Европе. Между этим «новым» непостижимым будущим и этим новым прошлым, которое мы больше не оставляем (не хотим оставлять) позади, мы начали чувствовать, как расширяется наше настоящее и замедляется ход времени.

Какое же отношение все эти рассуждения (если считать, что я достоверно излагаю в них состояние нашей сегодняшней исторической культуры) имеют к понятию «присутствия» и к его возможным последствиям для преподавания и исследования истории? Один из возможных ответов основан на впечатлении, что наша страсть наполнять свое все ширящееся настоящее артефактами прошлого имеет мало или даже вовсе ничего общего с традиционным проектом истории как научной дисциплины, с проектом толкования (то есть реконцептуализации) наших знаний о прошлом или же с задачей «извлечения уроков из истории». Наоборот, экспозиции некоторых музеев по своей организации напоминают светомузыкальные шоу, которые с конца 50-х годов начали устраивать в некоторых исторических местах Франции, или же такие популярные исторические романы, как «Имя розы», и такие фильмы, как «Эпоха радио», «Амадей» или «Титаник». Все это отвечает желанию презентификации — и, конечно же, у меня тут нет претензий. Лишенные возможности все время осязать, слышать и обонять прошлое, мы охотно лелеем иллюзии подобных ощущений. Такое желание презентификации можно связать со структурой расширенного настоящего, где мы больше не чувствуем прошлое «оставленным позади» и где будущее для нас закрыто. Конечным итогом такого расширенного настоящего является скопление миров и артефактов прошлого в какой-то сфере симультанного бытия. Еще одна, дополнительная (а не альтернативная) возможность объяснить наши меняющиеся отношения с прошлым связана с тем, что новейшая историчес-

кая культура — соответствующая этому новейшему хронотопу — еще просто не успела возникнуть, и это выявляет некий базовый (возможно, метаисторический) уровень в привлекательности, которую имеет для нас прошлое²⁹.

Чтобы лучше уяснить себе эту базовую (в немецкой традиции мы сказали бы «антропологическую») привлекательность прошлого, хорошей отправной точкой является феноменологическое понятие «жизненного мира». Под «жизненным миром» Эдмунд Гуссерль предлагает понимать совокупность умственных и душевных операций, которые, как мы думаем, осуществляют (способны осуществлять) все люди во всех культурах. Тогда исторически конкретные «миры повседневности» могут анализироваться как множественные выборки из ряда всех возможностей, предоставляемых жизненным миром. Одно из самых удивительных свойств жизненного мира — по крайней мере, с точки зрения нашего рассуждения — это то, что люди, вообще говоря, способны представлять себе такие душевные и умственные операции, которые человеческий дух *не* может выполнять. Иными словами, к содержанию нашего жизненного мира относится образ — и желание — способностей, лежащих за пределами жизненного мира. Запас таких представлений образуют предикаты, которые те или иные культуры приписывали своим богам, — такие как всеведение, вечность, вездесущность или всемогущество. Если теперь, опираясь на это рассуждение, принять, что воображаемое нами за пределами жизненного мира должно образовывать — метаисторически устойчивые — предметы желания, то можно, далее, предположить, что различные по своему направлению желания выйти за пределы жизненного мира могут порождать различные глубинные потоки энергии, которые и будут основой развития конкретно-исторических культур. Например, ограниченность человеческой жизни с двух сторон — рождением и смертью — должна вызывать желание выйти за эти рамки жизненного мира, и, конкретнее, составной частью этого желания будет стремление преодолеть предел рождения — в сторону прошлого. Именно это желание и будет мотивировать собой, словно глубинная сила, все существующие в истории конкретно-исторические культуры. Предметом этого желания, заложенного в глубине всех конкретно-исторических культур, окажется *презентификация*

прошлого, то есть возможность «разговаривать» с мертвыми или «прикасаться» к предметам мира, где они жили.

Говоря, что такие «глубинные», связанные с жизненным миром пласты человеческой культуры могут делаться видимыми в переходные исторические моменты между разными конкретно-историческими культурами повседневного мышления — например, между гибелью «исторического времени» и возникновением новой исторической культуры, соответствующей нашему расширенному настоящему, — я никоим образом не имел в виду, что приемы, разрабатываемые нами для удовлетворения таких базовых желаний — одним из которых является желание презентификации, — обязательно примитивны. Нет никаких оснований считать, будто исторические романы или фильмы, создающие эффект презентификации, должны быть менее сложны, чем романы и фильмы, стремящиеся показать возможность учиться на уроках прошлого. Но тогда чем же вообще приемы, используемые для презентификации прошлого, отличаются, скажем, от приемов, позволяющих учиться на уроках прошлого? Судя по интересам и практикам наших дней, средства презентификации прошлого имеют явную тенденцию отдавать предпочтение пространственному аспекту, ибо только при пространственном показе мы можем пережить иллюзию осязаемости связанных с прошлым вещей. Этим может объясняться растущая популярность такого института, как музей, а также вновь возникший общественный интерес к такой частной исторической дисциплине, как археология, и переориентация ее собственной деятельности³⁰. Вместе с тем тенденция к пространственности заставляет нас лучше сознавать ограниченность возможностей историографии как текстуального медиума, позволяющего делать прошлое настоящим [present]³¹. Несомненно, тексты и категории являются наиболее подходящим средством при истолковывающем подходе к прошлому. Но впечатление такое, что даже самые солидные интеллектуальные жесты исследования прошлого все более меняются, начав угождать желанию делать прошлое настоящим, и эти изменения требуют от нас пересмотра некоторых базовых требований и presupпозиций, связанных с профессией историка.

Главное, на что должен быть настроен историк, — это, во-первых, умение обнаруживать в своей собственной повседнев-

ности такие предметы, которые не имеют в этом мире никакого явного практического применения (не являются «подручными», как выразился бы Хайдеггер), а во-вторых, решимость не подыскивать им какой-либо практической функции и не терять к ним вовсе внимания (оставляя их как бы «присутствующими под рукой»)³². Только такая двойная операция — обнаружение предметов без практического применения и отказ подыскивать им такое применение — конституирует «исторические объекты» и сообщает им специфическую ауру — по крайней мере, в глазах самого историка и исторически восприимчивого зрителя. Презентификация же, вместо того чтобы задаваться вопросом, что могут «значить» такие предметы, ставшие историческими объектами, — а именно таков правильный вопрос, если мы желаем рассматривать их как симптомы прошлого, которое в итоге позволит нам лучше понять наше настоящее, — заставляет нас не спрашивать о значении, а двигаться в другом направлении. Желание присутствия заставляет нас воображать, в каких телесных и мысленных отношениях мы могли бы находиться с теми или иными предметами, если бы встретили их в их собственном историческом мире повседневности (а не спрашивать, что эти предметы «значат»). Как только мы начинаем чувствовать, сколь притягательной и заразной может быть эта игра нашего исторического воображения, как только мы начинаем вовлекать в этот умственный процесс других людей — значит, мы создали ту ситуацию, какую имеем в виду, говоря, что некто способен «воскрешать прошлое». Таков первый шаг к «обращению с вещами прошлого, *как будто они находятся в нашем собственном мире*», — я цитирую предисловие из кастильской «Общей хроники» XIII века. В такой ситуации одна из выгод нашей почти буквальной «увлеченности» прошлым может быть обусловлена тем обстоятельством, что, переступая порог жизненного мира, образуемый нашим рождением, мы отворачиваемся от постоянно грозящего и постоянно присутствующего будущего — от своей смерти. Но еще важнее этого отворачивания от смерти то, что при нашем новом отношении к прошлому мы на общепринципиальном уровне отказываемся задаваться вопросом, какой пользы можно ждать от занятий прошлым. Оставляя этот вопрос открытым, предоставляя прошлому просто «воскресать», нам приходится по той

веской причине, что любой ответ на вопрос о практической пользе сузит наши возможности наслаждаться прошлым — просто радоваться соприкосновению с ним.

4

Наконец, какие последствия такая сосредоточенность на исторической презентификации и эстетических эпифаниях может иметь для нашего преподавания, то есть для университетского преподавания определенной группы дисциплин, которые в англо-американской академической традиции именуются «гуманитарными науками и искусствами»? Хотелось бы подчеркнуть, что проблема состоит, по крайней мере в первую очередь, не в том, как возбудить это желание присутствия в университетской аудитории. Я хотел бы обсудить другое: может ли — и должна ли — такая новая, видоизмененная концепция «эстетики» и «истории» как двух главных базовых моментов предлагаемого мною подхода к культурным объектам оказывать воздействие на то, как мы мыслим себе нашу преподавательскую деятельность и как подходим к выполнению своих педагогических обязанностей. Между этими двумя базовыми моментами я усматриваю два сходства, способные иметь существенное значение в педагогических делах. Первое из этих сходств — утверждение четкой дистанции по отношению к миру повседневности, что, очевидно, составляет необходимое и достаточное условие как для совершения эпифании, так и для исторического исследования. Эстетическое переживание требует от нас ситуационно и темпорально «островного» положения, а историческое исследование предполагает способность выявлять и готовность признавать нефункциональность некоторых предметов нашего внимания по отношению к своему окружению. Второе же сходство, которое я хотел отметить здесь, — то, что в обоих случаях мы не спешим, следуя обычаю, истолковывать предметы нашего внимания, то есть приписывать им значения. В конечном счете нам, может, и не удержаться от приписывания значений эстетической эпифании или историческому объекту. Но, как я уже доказывал, и там и тут (причем по разным причинам) наше желание присутствия будет лучше всего удовлет-

ворено, если мы постараемся немного повременить с осмыслением, то есть втянемся в колебательный процесс, где эффекты присутствия проникают собой эффекты значения.

Поскольку как дистанция по отношению к миру повседневности, так и приостановка приписывания значений — это условия, чаще ассоциируемые нами с эстетической, чем с исторической культурой, то, настаивая на них, я могу создать впечатление, будто склоняюсь к «эстетизации» истории, а возможно, и нашей педагогической практики. Но, во-первых, повторяю, что в такой эстетизации нет, вообще говоря, ничего дурного, а во-вторых, я никак особо и не заинтересован в ней (по крайней мере, в рамках данного рассуждения)³³. Мне кажется гораздо более интересным другое — возможность связать дистанцирование от ситуаций повседневности, предполагаемое в наших концепциях как эстетики, так и истории, с классическим — и по большей части самокритическим — самоопределением научного мира как «башни из слоновой кости». В самом деле, если эстетическое переживание и исследование истории требуют от нас дистанцироваться от мира в башне из слоновой кости, то одновременно они заставляют нас признать, что эта дистанция открывает нам возможности для рискованной мысли³⁴, такой мысли, которая не может мыслиться в нашем мире повседневности. В нашем мире повседневности не могут мыслиться, во-первых, идеи, гипотезы и решения, появление которых в мире повседневности повлечет риск нежелательных последствий. Например, в ходе академической дискуссии должен быть допустим вопрос: «Мог ли Мартин Хайдеггер стать столь крупным философом, если бы не был столь близок к национал-социалистической идеологии?»³⁵ — но я решительно полагаю, что такую дискуссию не следует затевать на уровне неполной средней школы, да, пожалуй, и в культурных рубриках ежедневной прессы. Другой тип проблем, которые обычно не могут обсуждаться в мире нашей повседневности, — это те, чье обсуждение не сулит ни разрешения, ни каких-либо практических плодов. Занятие ими часто рассматривают как требующее слишком много времени (а потому слишком дорогостоящее).

Если верно понимать положение нашего академического мира в «башне из слоновой кости», то оно как раз и дает нам

возможность останавливаться на таких темах, проблемах и вопросах, не обрывая при этом всякую обратную связь с обществом. В самом деле, если продолжить метафору, хоть наша башня и удалена от общества и весьма отлична от него, но в ней определенно есть окна и двери. Если благодаря удаленности этой башни от общества мы можем разбирать рискованные сюжеты и работать над ними в условиях относительного достатка времени, то это значит, что нам не приходится упрощать их (как мы постоянно вынуждены делать в повседневных ситуациях, поскольку решения приходится принимать быстро), что мы можем брать их во всей сложности и даже еще более усложнять. Здесь-то и вступает в дело «переживание» — второе из двух сходств между нашей концепцией эстетики и нашей концепцией истории. Ведь раз академической науке присуще рассматривать проблемы во всей их сложности, то нам следует не заниматься навязчиво приписыванием значений, а значит, сообщением готовых решений, но стремиться как можно более применять в преподавании модальность переживания (*Erleben*)³⁶. Ибо хорошо преподавать в университете — значит демонстрировать сложность вещей, привлекать внимание студентов к сложным явлениям и проблемам, а не предписывать им, как следует понимать те или иные проблемы и как в конечном счете относиться к ним. Иными словами, хорошее академическое преподавание должно быть *дейктическим*, а не толковательным и нацеленным на решение. Но как же сделать, чтобы такое дейктическое преподавание не выливалось в молчание или, еще хуже того, в полумистическое восхищенное созерцание столь великой сложности вещей? В качестве аналогии, помогающей прояснить этот момент, можно обратиться к новейшему понятию «чтения», возникшему, как кажется, из специфического опыта читателей, получаемого от некоторых видов современной литературы. Подобное «чтение» — одновременно чтение книг и чтение мира — не просто приписывание значений. Это нескончаемое движение, одновременно и радостное и мучительное колебание между утратой и восстановлением мысленного контроля и ориентации, которое может происходить при столкновении с (почти?) любым культурным объектом постольку, поскольку оно происходит в условиях относительного достатка времени, когда от нас не ждут немедленного «решения»

или «ответа». Именно такой процесс мы имеем в виду, когда говорим, что чья-то лекция или семинар заставили нас «мыслить шире».

Почти нечаянным (но, конечно же, не случайным) образом через эту дискуссию о последствиях для нашей преподавательской деятельности, которые может иметь нацеленная на присутствие концепция эстетики и истории, мы оказались в интеллектуальном соседстве с некоторыми классическими исследователями академического преподавания и академических институций. Так, Никлас Луман не раз характеризовал университет как «вторичную социальную систему», то есть такую социальную систему, чьей функцией является производство сложности, — в отличие от большинства и в качестве реакции на большинство других социальных систем, которые, по Луману, направлены на сокращение сложности в окружающей среде³⁷. Благодаря сложности, совместно порождаемой академическими исследованиями и преподаванием, общество всегда располагает альтернативами своему реальному состоянию и потому способно справляться с трудностями перехода. Макс Вебер в своей знаменитой работе «Наука как призвание» (1917) подчеркивал, что академические исследования и преподавание должны быть нацелены в первую очередь на всевозможные «неприятные факты», неочевидные интуиции и маловероятные находки, которые могут оказаться в распоряжении науки. По мысли Вебера, мужество, потребное для испытания неразрешенных проблем и непредсказуемых траекторий мысли, — это именно то, что отличает истинную «аристократию духа»³⁸. Как Вебер, так и Луман следовали здесь традиции, заложенной еще в 1810 году Вильгельмом фон Гумбольдтом, доказывавшим, что академическое преподавание должно прежде всего характеризоваться «энтузиазмом, порождаемым вольным взаимодействием между профессорами и студентами», обращаться к «нерешенным проблемам» во всей несхожести их интеллектуального стиля и лишь во вторую очередь иметь своей задачей сообщение «устойчивых и бесспорных знаний»³⁹.

Это последнее различие приобрело решающую важность для будущих судеб университета в наш век, когда, с одной стороны, стоимость высшего образования в его традиционной форме чуть ли не экспоненциально растет, а между тем, с дру-

гой стороны, новые технологические возможности передачи знаний через электронные средства коммуникации чрезвычайно усложнились и неожиданно подешевели. Вместе с очевидным и неизбежным вопросом, выживут ли вообще (и нужно ли им выжить) в таких условиях как минимум некоторые из традиционных ситуаций преподавания и обучения, основанные на диалоге лицом к лицу, — для дискуссии о будущем академического преподавания приобретает прямую значимость и категория присутствия. Конечно, большинство из нас — сущие романтики в отношении к преподаванию, да и как можно решительно выступать против преподавания лицом к лицу (хотя бы в том смысле, что его сохранение сулит в будущем лучшие перспективы университета как рабочего места)? Вместе с тем не может быть сомнений, что большинство курсов, предназначенных только для передачи стандартных знаний, скоро будут — и должны быть — заменены разнообразными техническими средствами, не требующими физического соприсутствия студентов и преподавателей⁴⁰. Даже если мы, ученые-романтики, готовы уступить реальности и пожертвовать чисто информативным по своим задачам сектором академического преподавания, все-таки нам, следует признаться, не вполне ясно, зачем именно телесное соприсутствие так необходимо в других видах преподавания. Поэтому, учитывая давление экономических факторов, в этом пункте нам нелегко отстаивать свою линию. Для оттачивания наших аргументов в пользу реального присутствия преподавателя в аудитории может оказаться полезным вернуться к гумбольдтовскому взгляду на специфический тип коммуникации, присущий академическим институциям («энтузиазм, порождаемый вольным взаимодействием между профессорами и студентами»), и к понятию «рискованной мысли». В самом деле, демонстрация рискованной мысли (когда «студентов подводят к самым дверям сложности, не входя в эти двери вместе с ними», как однажды заметил немецкий филолог-классик Карл Рейнхардт)⁴¹ должна не просто оставлять студентов и преподавателей в состоянии безмолвного благоговения. За нею должны следовать (и обычно будут следовать) различные реакции студентов на их индивидуальные встречи со сложностью, и если та сложность, с которой они встречаются, не была уже изначально смягчена, истолкована или редуцирована, то

эти реакции будут обладать качеством (мини-)событий, поскольку они будут поистине непредсказуемы, а тем самым решающе важными для дальнейшего взаимодействия между преподавателем и студентами. В этот момент учебного процесса главная задача преподавателя — не давать этим реакциям пропасть и направлять их течение в сторону такой беседы со студентами и между ними, которая пойдет дальше, чем могли бы пойти любые индивидуальные реакции на данную сложность. Одновременно другой важнейшей задачей преподавателя должно быть удержание таких дискуссий в тесной связи с обсуждаемым предметом (прежде всего, разумеется, текстом), не давая им растекаться в безбрежные и не связанные друг с другом спекуляции. Сколь ни трудно описать этот процесс маломальски точно, всякий, кто когда-либо учился в хорошем университете, поймет, о чем я говорю и какой педагогический дар имею в виду. Это прежде всего дар оставаться внимательным и абсолютно открытым для других, не давая себя поглотить их интуициями и позициями, и это дар интеллектуального вкуса, который всегда заставляет обращаться лишь к тем проблемам, что не допускают быстрых и легких решений. Подобная открытость и нацеленность характеризуют преподавателя как катализатора интеллектуальных событий — и эту функцию катализатора я связываю с необходимостью физического присутствия. Конечно, не является чем-то вовсе немыслимым, что такую событийно ориентированную беседу с открытым финалом, «возникающую на пути к неведомой цели», можно будет организовать и в какой-то электронной среде — скажем, в чат-программе (хотя чат-программы пока не достигли синхронизации письма и чтения, да и само их название* не сулит особого интеллектуального волнения)⁴². Но мы знаем по опыту, по крайней мере по опыту нынешних поколений компьютерных пользователей, что в подобных условиях дискуссия почти никогда не бывает столь же интенсивной и продуктивной, как даже самый обычный разговор в реальном присутствии участников⁴³. Отчего именно так и всегда ли будет так оставаться — это, конечно, вопросы, открытые для спекуляции.

* От слова chat — «болтовня».

Лично я и на нынешний момент твердо намерен понемногу противиться (в пассивной форме инерции) модному увлечению, заставляющему заменять любую еще оставшуюся частицу взаимодействия в реальном присутствии этими уныло-гигиеничными компьютерными экранами. В остальном же представляется почти неизбежным (хоть и ощущается как что-то странное) признание, которым я и должен закончить эту главу: по-видимому, необходимо было пройти через столь усложненную разработку категории «присутствие», чтобы понять, что наша преподавательская профессия всегда была связана самым конкретным и еще недостаточно осмысленным образом с реальным присутствием. Однако нет гарантии, что так будет продолжаться и впредь. Чтобы присутствие сохранялось и в будущем, нужны наши усилия в настоящем.

МИГ ПОКОЯ: ОБ ИЗБАВЛЕНИИ

1

«**П**онятно, что вас так интересует эта категория, — но какой же от вашего “присутствия” реальный прок?» — спросил меня один из друзей, когда я находился на финишной прямой предыдущей главы¹. Мучаясь с написанием главки о возможной будущности университетского преподавания, я ответил ему с осторожным дружелюбием, с каким принято отвечать в нашей корпорации, что поднятый им вопрос как раз и является для меня одним из важнейших, что размышление о присутствии покажет нам, сколь безнадежно для гуманитарных наук силиться оправдывать свое существование ссылками на какую-либо «общественную функцию» или «политические результаты». Однако мой друг хотел знать другое, и это выяснилось из его реакции, показавшей также, что его слова не были задуманы как мягко-агрессивный риторический вопрос. Возможно, речь шла не просто о моей книге и реальном мире, но и обо мне — в специфическом и, так сказать, экзистенциальном смысле? Предполагаю (и боюсь), что речь шла именно обо мне — обо мне как утомительно многословном старшем коллеге, неспособном удержаться от чтения любого увиденного им текста (включая, скажем, инструкции для самостоятельного применения всяких неинтересных мне технических штук), как несносном доморощенном психологе, вечно истолковывающем малейшее выражение на лице у людей, с которыми он разговаривает. Речь шла о пятидесятипятилетнем профессоре литературы, который жил бы одиноко и бедно в этом мире, если бы не странное (и относительно недавнее) развитие западной культуры, превратившее увлеченное чтение книг в возможность профессиональной карьеры. Но тогда какой же интерес — или трудность — могли заставить меня, единственного из людей (и даже, можно добавить, из ученых), утверждать, что вся эта культура, включая литературу, связана не только со значением, что даже в процессе преподавания литературы и культуры нам следует время от време-

ни останавливаться и умолкать (ибо присутствие не слишком многословно)?

Удивительным образом — по крайней мере, для члена славной своей саморефлексией и говорливостью корпорации гуманитариев — этот личный вопрос моего друга застал меня врасплох, и, как положено типичному гуманитарию, я сразу поддался его импульсу и принялся думать, какой же мне действительно прок от присутствия², — не годится ведь упускать столь удобную возможность узнать (еще) больше о себе. Первым делом я восстановил в памяти — потенциально это печальная память — те годы, когда все мы верили в целительную силу психоанализа. Разве не открылась моему «я» однажды, когда телесное вместилище этого «я» сидело (а не лежало!) на кушетке аналитика, та ошеломительная истина, что имеющие, подобно мне самому, репутацию трудоголиков так много работают и так стараются все перепробовать просто из сильного (хоть и смутного) опасения, что в своей окончательной реальной сущности они ленивы? И разве не посещает меня настойчивая приятная греза о том, как я выйду на пенсию и стану просто «пребывать здесь»³, то есть вести такой образ жизни, чтобы просто занимать собой пространство, ничего особенного больше не делая? Я также почувствовал, что вдруг понял, почему на меня всегда производила такое впечатление одна строфа Федерико Гарсиа Лорки⁴, где поэт высмеивает всех тех людей (и даже животных), кто постоянно стремится превзойти себя, тогда как, пишет он в последних строках, «гипсовая арка столь величественна, потому что спокойно остается сама собой». Из моего профессионального и социального окружения мне постоянно предлагают (и всячески побуждают) превзойти, преобразить и даже «омолодить» себя (но зачем же мне желать быть молодым?), и, признаться, я уже немного устал от этих предложений, возможно потому, что они созвучны с моим полусознанным и давно сложившимся убеждением, что я все равно никогда не был (и никогда не стану) «достаточно хорош».

Но, становясь старше (или, как принято говорить в Калифорнии, становясь «более зрелым»), я научился ценить повторяемость тех каждодневных, никак не усиливающих ритуалов, которые при желании легко защитить от всякого вмешательства извне, — таких как семейный ужин в будние дни; а становясь

еще более зрелым, я начинаю понимать, как часто мне хочется задним числом, чтобы какой-то разговор в прошлом оказался «идеальным [perfect] разговором», а какой-то день в прошлом — «идеальным днем». Ныне я знаю, что никогда не позволю себе назвать какой-то день «идеальным днем», если не буду уверен, что то, чем он был для меня хорош, захватило мое тело — до такой степени, чтобы я словно ощутил сам себя воплощением этого идеального дня. Если эта фраза кажется странной и опасно тавтологичной, то могу описать это иначе, как представление, что именно такое чувство воплощенности чего-то во мне я и имею в виду, когда говорю — часто слишком торжественно и эмоционально — о *присутствии*. Как мне думается, идеальный день именно потому и может казаться идеальным, по крайней мере задним числом, что его заполнял — как расходящаяся волна постепенно заполняет целое озеро — уникальный и сам по себе краткий миг интенсивной радости, поразивший меня в какой-то точке, *включая мое тело*, — но, конечно, день может также стать идеальным и из-за единственного мига интенсивной печали, черной печали, изливающейся в мои органы. Напротив того, для Дени Дидро идеальным был такой день, когда у него и его друзей все «шло само собой», когда любое удовольствие, любое временное занятие (от споров о политике до присутствия при чьем-нибудь туалете) оказывалось возможным, радостным и налично присутствующим, потому что все эти занятия были бесцельными⁵. Как я подозреваю, под моей фиксацией на форме и субстанции «идеального дня» скрывается стремление — излишне говорить, что его неудовлетворенность идет только на пользу, — чтобы эти моменты интенсивности продлились, чего они, разумеется, никогда не станут делать.

Не будучи в состоянии убедить себя, что какой-либо день был действительно сплошь идеальным, я пришел к признанию, что, пожалуй, достаточно хорошим было бы уже и чередование интенсивности и безупречного покоя⁶. Возможно, это примерно то же, что чередование дня и ночи. Интенсивность можно инициировать и самому, можно даже приобрести за деньги. Проблема (асимметрия) заключается в том, что такого рода интенсивность в какой-то момент обязательно становится утомительной (или даже скучной), а покой всегда переживается

мною с желанием, чтобы он длился дольше, если не вечно. В конце дня я, как правило, уже готов проснуться утром пораньше и заняться какой-нибудь умственной деятельностью — но мне также хочется и спать, буквально вечным сном. Возможно, это желание смерти — но, мне кажется, по главной сути это прямо противоположное. Разве хайдеггеровское *Gelassenheit* не означает одновременно покой и бдительность? Пожалуй, не все сводится к оппозиции между сугубой возбужденностью и полным покоем. Пожалуй, (знаменитое) «желание быть деревом» (и даже желание быть гипсовой аркой) — это не просто желание смерти. Ведь разве *Gelassenheit* не есть одновременно идеальное состояние присутствия? Интенсивное стремление быть и пребывать здесь, непроницаемо для эффектов дистанции. Возможно, именно такие моменты и лежат в истоке конфликта между присутствием и значением, который был лейтмотивом моей книги. Я все время боюсь, что эффекты значения могут (по крайней мере, при передозировке) умалить мои моменты присутствия, — но в то же время я знаю, что присутствию никогда не достичь идеального совершенства, если из него исключено значение. В самом деле, хотя значение, вероятно, никогда не возникает, не производя эффектов дистанции, но верно и то, что я не мог бы быть «здесь» в полном смысле своего существования, если бы напрочь исчезло значение.

Получается, что любая попытка описать, «какой мне прок от присутствия», завлекает меня в это озадачивающе резкое чередование взаимно чуждых категорий, которые не так-то просто сочетаются друг с другом. Поэтому изменим направление вопроса — будем спрашивать не «Что такое присутствие?», а «Как можно попасть туда?». И вот стоит мне задаться вопросом «Как можно попасть туда?» — в интенсивный покой присутствия, — на ум сразу же приходит слово «избавление» [redemption]. Но избавление означает здесь не просто, словно в некоей романтико-теологической версии этого понятия, возврат к состоянию изначальной невинности, позднее утраченной вследствие какого-либо «первородного греха». То избавление, о котором мечтаю я, должно быть возвратом — но более чем возвратом. Я представляю себе избавление как состояние, достигаемое через парадокс экстаза⁷, когда изначальное отношение с миром, задаваемое ситуацией дистанции, доводится до предельной

эксцентричности и даже неистовства, в надежде достигнуть единения — или даже, скорее, присутствия-в-мире, — которое поначалу казалось столь же недоступным, сколь и любая другая греза. Как же попасть туда? Наверное, выбирая, лучше всего в тот же идеальный день, свои сильные чувства радости или печали — и сосредоточиваясь на них телом и душой; пусть они увеличивают дистанцию между нами (субъектом) и миром (объектом) до такой степени, когда дистанция может вдруг обернуться состоянием непосредственного бытия-в-мире.

2

Но раз я отказываюсь прибегать к логике индивидуального греха и избавления, то следующим вопросом, посредством которого исходный вопрос («Какой мне прок от присутствия?») обретает связь с социальным контекстом, будет вопрос «Избавление от чего?». Возможно, это избавление от обязанности все время двигаться и меняться, как в смысле навязываемых нам нескончаемых «исторических» перемен на всевозможных уровнях нашего существования, так и в смысле налагаемой на себя самих обязанности, из-за которой мы все время желаем «превзойти» и преобразить себя. Чувствуя, что такое постоянное движение исходит откуда-то извне, мы пытались, по крайней мере с начала XX века, связывать его с динамикой «общества». Жан-Франсуа Лиотар однажды назвал «всеобщей мобилизацией» это чувство, что мы должны следовать ритму по большей части бесцельных — и зачастую неистово сильных — процессов⁸. Сегодня наш труд оставляет нам больше досуга, чем любому из прежних поколений, и тем не менее всем нам не хватает времени. Нет сомнения, что именно захваченность этой всеобщей мобилизацией заставляет нас страстно желать — и столь высоко ценить — краткие моменты сосредоточенности на «вещественном мире» и тот интенсивный покой, что приходит вместе с нею.

В таком случае проблема, возможно, в том, — как ставил ее Жорж Батай, говоря о (культурно определенном) отношении, которое мы (не) поддерживаем с собственным телом, — что наша дистанция от этой сосредоточенности и покоя возросла

до такой точки, где мы рискуем даже не замечать более отсутствия утраченного нами⁹. Но тогда не придется ли также сказать — признать? — что сегодня мы уже переживаем фазу, расположенную за этой точкой — по видимости — абсолютной утраты, фазу, когда желание абсолютно утраченного парадоксальным образом возвращается вновь? Фазу, когда это утраченное желание даже весьма причудливым образом навязывается нам «обратно»? Ведь несомненно, что современные коммуникационные технологии близки к осуществлению мечты о вездесущности [omnipresence] — о том, чтобы сделать наши переживания независимыми от мест, занимаемых нашими телами в пространстве (то есть это «картезианская» мечта). Наши глаза могут видеть в реальном времени, как на другом континенте вздувается наводнением река, как за тысячи миль от нас спортсмен бежит быстрее, чем бегал до него кто-либо другой, и мы любимся «картинкой» войны в прайм-тайм, без малейшей опасности для своих тел. Или же сидим с друзьями за обеденным столом и разговариваем с оставшимися дома детьми. Во время свиданий и встреч мы остаемся «доступны» — а быть «доступными» это и есть «всеобщая мобилизация» — для деловых звонков. Но хотя передачи о войне, идущей за океаном, на другом краю чужого континента, могут полностью подавлять в нас всякую мысль о том, что значит война для находящихся физически рядом с нею, хотя зыбкие изображения на телеэкранах, ставшие нашим миром, могут стать барьером, отделяющим нас от мира вещественного, те же самые экраны способны и пробуждать в нас страх и желание утраченной нами субстанциональной реальности¹⁰. Ясно, что наша реакция может быть и той и другой. Во всяком случае, именно так, видимо, действует странная логика, которую я здесь рассматриваю и отмечаю: чем ближе мы, казалось бы, к осуществлению своих грез о вездесущности и, как следствие, к окончательной утрате своего тела и пространственного аспекта своей жизни, тем больше становится шансов вновь воспламенить желание, влекущее нас к вещественному миру и окружающее нас его пространством¹¹.

Кстати, именно в этом неожиданно богатое (и по большей части не замечаемое) содержание, заключенное в понятии «спецэффекты» (а «спецэффекты» — это просто часть того, что в предыдущих главах я называл «эффектами присутствия»). В

момент своего высшего расцвета — или, точнее, своей высшей эффективности (иными словами — если нам повезет, потому что, как уже сказано, наши реакции всегда могут пойти и в противоположную сторону, в сторону забвения) — в момент своего высшего расцвета современные коммуникационные технологии парадоксальным образом способны вернуть нам то, что сделалось «специальным» из-за несовместимости со средой, где накапливаются и соединяются друг с другом технические приспособления¹². В этом смысле вероятно, — по крайней мере, можно на это надеяться, — что не столь важно стараться заново испытать внушаемое нам кинофильмом чувство, будто ты находишься на океанском лайнере, тонущем в Северной Атлантике. Зато важно, как я полагаю, подвергаться спецэффектам, воспроизводящим шок от авианалета, а равным образом (хоть мы и вряд ли назовем такие моменты «спецэффектами») чувствовать, как тебя буквально трогает интенсивность пения, исходящего из компакт-диска, или же близость прекрасного лица на телеэкране.

Это не просто эффект применяемой технологии. Здесь также сказывается наша привычка внимательнее рассматривать лица, увиденные в кинофильме или на телеэкране, чем лица тех, с кем мы сидим за столом или предаемся любовным ласкам, — без сомнения, «дурная привычка», но все же лучше, чем полное забвение близости чужого лица. Поэтому я стараюсь не осуждать окружающие нас массмедиа, но и не придавать им какой-либо таинственной ауры. Их результатом стала наша отчужденность от вещественного мира и от его настоящего времени, но вместе с тем они обладают потенциалом для того, чтобы принести нам назад некоторые из вещей этого мира. И если нам вновь стало ясно, что сидеть вместе за обеденным столом (или, если уж на то пошло, предаваться любовным ласкам) — это *не просто коммуникация*, не просто «обмен информацией», то, может статься, будет также вполне важно и полезно — причем не только немногочисленным романтикам-интеллектуалам — *обладать понятиями, позволяющими свидетельствовать о том, что есть в нашей жизни абсолютно не-понятийного*.

Иногда я спрашиваю себя, не выходит ли, что наша господствующая эпистемология, эпистемология повседневной жизни и научной деятельности, воздействует на нас по примерно той

же логике, что и логика спецэффектов. Действительно, учитывая, куда привела нас траектория развития западной мысли, учитывая также, какие разрушительные политические последствия имели за последние столетия философско-идеологические системы, основанные на онтологических предпосылках и притязавшие на абсолютную истину, — для большинства практических дел у нас, быть может, и нет иной реальной альтернативы мировоззренческим парадигмам, называемым «конструктивизм» или «прагматизм»¹³. Но пребывание в таких мирах (множественное число здесь существенно важно), которые мы считаем сформированными и «сконструированными» меняющимся набором категорий, дискурсов и нарративов, с очевидностью вызывает стремление к тому, чего даже не притязают более касаться все эти категории, дискурсы и нарративы — по крайней мере, рассматриваемые с конструктивистской или прагматической точки зрения. И может даже стать, что это желание тем более крепнет, чем более идеальными конструктивистами мы делаемся. Для многих молодых (да и не особенно молодых) людей пирсинг тела — средство, чтобы почувствовать себя «прочно стоящими на земле», дать себе некую онтическую уверенность в том, что они «живы»¹⁴. Конечно, я не хочу сказать, что нам следует просто вернуться к более «субстанциалистскому» образу мысли и жизни, хотя я действительно убежден, что из числа всех прочих людей «нам, гуманитариям» следовало бы всерьез поработать с этим желанием и что-то с ним сделать. Думается, было бы немалым успехом, если бы такие реакции хоть время от времени давали нам миг покоя среди технологического и эпистемологического шума от нашей всеобщей мобилизации. Промедление не беда — ведь мы живем в такой среде, которая и не позволит нам задержаться более чем на краткие *моменты присутствия*.

3

Надеюсь, всем уже ясно, что эта короткая книжка никоим образом не задумана как «памфлет против» понятий и значения вообще или же против понимания и толкования. Не написана она и против картезианского наследия в нашей современ-

ной культуре (культурах). Стоит просто поискать слова для описания таких потенциальных недоразумений, как сразу же станет ясно, сколь абсурдно было бы — какая это была бы нелепость и даже «фашизм» — вовсе отказываться от понятий, значения, понимания или толкования. Моя скромная (но, надеюсь, не совсем тривиальная) идея состоит скорее в том, что картезианское мышление не покрывает собой (и не должно никогда покрыть) всей сложности нашего существования, пусть даже нас с небывалой прежде настойчивостью подводят к мысли, будто это не так.

Но, очевидно, каким-то образом я все-таки дал почву для превратного представления, будто я грежу о темном мире чистой субстанции¹⁵, и за последние несколько лет именно такое представление вызывало самые сильные критические замечания по поводу моих работ. В общем и целом я готов был бы согласиться с каждым из таких замечаний, если бы моей задачей действительно было просто заменить наше так называемое «картезианское наследие». Я же говорю, что нам лишь пора задуматься и высказаться по поводу некоторых последствий, которые имело *безраздельное* господство картезианского мировоззрения, — однако широко распространено заблуждение, будто думать о чем-то обязательно значит изменять его или даже заменять чем-то другим¹⁶. В этом смысле я признаю, что сказанное в этой книге никоим образом не подчиняется распространенному представлению, будто наша гуманитарная мысль должна быть «критичной» в политическом или (менее конкретно) «социальном» плане¹⁷. Конечно, я бываю и критичен — хотя бы в мягкой форме — постольку, поскольку речь идет об утрате современной культурой всего связанного с присутствием. Но в моих рассуждениях действительно — и я хотел бы это подчеркнуть — есть нечто «утвердительное». Критичность всегда подразумевает, что на повестке дня стоят те или иные преобразования (и в этом нет ничего дурного!), тогда как внимание к вещественному миру скорее приходит с желанием обрести «миг покоя» (в чем я тоже не нахожу ничего предосудительного). Если кому-то из моих друзей, коллег и читателей (особенно принадлежащих к моему поколению) угодно толковать это желание покоя как сползание к консерватизму (или даже как «измену» какому-то поколенческому наследию), то

вольно же им так думать. Пожалуй, я даже чувствую солидарность с политиками-экологистами, которых обвиняли (как абсурдно, так и обоснованно) в «неоконсерватизме». Но главное, мне хотелось бы спросить в ответ: с какой стати нас должно связывать то, что наше поколение упускало из виду?

В предыдущей главе я уже отвечал на интерпретацию, согласно которой желание «быть заодно с вещественным миром» читается как стремление к гармонии, что, конечно, сходится с заявлениями, будто моя позиция недостаточно «критична» или даже является (боже упаси!) «утвердительной». В принципе за таким суждением я могу разглядеть две мотивировки. В основе его может лежать либо общая предубежденность против всего сколько-нибудь гармоничного, либо боязнь, что, уступая стремлению к гармонии, мы можем отвлечься от «реальности», каковая далеко не гармонична. Признаюсь, первое возражение мне несимпатично (хотя, конечно, легко представить себе такую эстетику, которая исключает из мира гармонию). Однако, в полной мере и с трепетом душевным признавая себя ответственным за то, что выражаю мировоззрение стареющего человека, я хотел бы подчеркнуть, что стал высоко ценить — именно как стареющий человек — те редкие моменты гармонии, которые мне выдаются. И, по моему убеждению, ни в коем случае нельзя допускать, чтобы наши политические обязанности (если таковые есть) полностью затемняли это стремление. В конце концов, какова была бы цель политики и потенциальных преобразований общества, не будь у нас представления о более радостной жизни?

Еще агрессивнее другой вопрос: не скрывается ли за желанием быть заодно с вещественным миром какая-то патология — а именно «фетишизм»?¹⁸ Право же, я не вижу никакого сходства между тем, за что ратую я, и тем значением, которое придал этому слову Карл Маркс. Под именем фетишизма он критикует привязанность к «физическим» свойствам товаров — фиксацию, которая не позволяет нам понимать эти товары как симптом и выражение социальных отношений, а конкретнее, как симптом и выражение специфически капиталистических «условий товарного производства»¹⁹. Если отвечать именно на это значение слова «фетишизм», то придется вновь повторить, что я и правда не стремлюсь к радикальному подавлению всего свя-

занного со значением — к чему, очевидно, относится и понимание условий производства. А на более обобщенном уровне я, вероятно, добавил бы, что утверждаемое мною стремление к присутствию и вещности отнюдь не равнозначно желанию «обладать» этими вещами или хотя бы «удерживать» их. Скорее мне бы хотелось вновь повторить: то, что можно извлечь из простого (даже чуть-чуть) воссоединения с вещественным миром — из восприимчивости к тому, как мое тело соотносится с пейзажем (например, при прогулке) или с присутствием чужих тел (при танце), — это, конечно же, не равнозначно желанию владеть собственностью или грезам о сексуальном господстве. Согласно же фрейдовской традиции, в понятии фетишизма на первый план выдвигается фиксация индивида на определенных предметах (или типах предметов) — фиксация и болезненная привязанность, которые нельзя объяснить никаким сознательным интересом индивида к этим предметам. И единственный критический вопрос, вытекающий из фрейдовского использования этой категории, заключается в том, всегда ли желание быть в контакте с вещественным миром рискует перейти в болезненную привязанность, то есть может ли оно подавить в нас способность дистанцироваться от вещественного мира. Единственный ответ опять-таки должен заключаться в том, что восприимчивость к вещественному миру в целом — не то же самое, что фиксация на каких-то *особенных* вещах. А главное, мне хотелось бы в свою очередь спросить своих оппонентов: а не содержится ли в таком их внимании к фетишизму некая — проблематичная — фиксация на интеллектуальной (и даже пространственной) «дистанции» как на абсолютной ценности?

4

Как я ни иронизировал над собой и ни старался дистанцироваться от интеллектуальной «повестки дня» своего поколения, так называемого «поколения 1968 года», с его нелепо выглядящими ныне претензиями на вечную молодость и с его порой мазохистской фиксацией на исключительно «критическом» мировоззрении; как я ни желал избежать фетишистской

привязанности к ценностям этого нескончаемого интеллектуального отрочества, все же одна «поколенческая» реакция на мои мысли о «присутствии» действительно застала меня врасплох — настолько, что в конечном счете даже вызвала во мне некоторую вполне специфическую для этого поколения обеспокоенность²⁰. Я говорю о подозрении (или же это должно было звучать скорее похвалой?), будто я превратился в «религиозного мыслителя»²¹. Какова бы ни была интенция, скрывавшаяся за таким истолкованием, оно поразило меня почти так же сильно, как оскорбление, которое с самого начала казалось мне весьма странным.

Поэтому мои первые возражения носили чисто защитный характер — теперь-то я вижу, что это было слишком простодушно. Каким же образом, отвечал я, на человека, который не только не испытывает ни малейшего чувства виновности за то, что не ходит в церковь, но даже и не обретает в этом никакого удовлетворения, каким образом на такого заурядного вероотступника и на его книгу можно навешивать ярлык «религиозных», если они ни разу не упоминают никакого бога и никакой трансцендентальной сферы, где он мог бы обитать? Разве мое стремление восстановить связь с вещественным миром не является в высшей степени имманентистским? Да уж, отвечали мои друзья, это стремление к вещественному миру является в высшей степени имманентистским, настолько, что в нем словно даже есть какой-то мистический налет (а может, и не просто налет). В конце концов, я ведь стремлюсь к большей близости с вещественным миром и к большей интенсивности этого контакта, чем позволяет мир нашей повседневности, — и вот в таком буквальном смысле мое желание, конечно же, «трансцендентально». Чувствуя все большее замешательство оттого, что не могу найти сильного контраргумента, я стал спрашивать себя, и на сей раз очень серьезно, не могло ли случиться, что я стал «религиозным мыслителем», сам того не ведая и не желая. Тут мне вспомнилось, как еще на первых курсах университета меня привлекала теология, — и, кажется, ее обаяние не исчезло и поныне. И разве не казались мне всегда очень узкими и даже жалкими те интеллектуалы, которые — во имя традиций Просвещения — пытались исключить теологию из числа академических дисциплин? Разве не называл я их семью гномами Про-

свещения, которые своим неумеренным старанием превращают великое интеллектуальное наследие в натужную идеологию среднего класса?

Уже не припомню, был ли я ободрен или, наоборот, уязвлен, когда вслед за тем обнаружил серьезное родство моей работы с деятельностью группы молодых британских богословов, чью позицию можно охарактеризовать как «радикальную ортодоксию». Но их идея «спасти онтологию от безраздельного господства эпистемологии» явно была мне по вкусу, с таким проектом я мог себя отождествить. Тем более это относилось к самоописанию радикальной ортодоксии, которое давала Кэтрин Пиксток, — согласно ему «политическая этика должна перестать носить реактивный характер и должна отдавать преимущество тем помыслам человеческого воображения, где можно найти явление и сочетание тел, а не одно лишь пустое признание незримых субъектов»²². Разве это предложение искать «явление и сочетание тел» — не то же самое, к чему стремлюсь я сам? Разве такое внимание к явлению не поможет нам построить такой мир, где мы станем чем-то большим, чем «незримыми субъектами»?

К (не)счастью, однако (к несчастью для моей симпатии и к счастью для концептуальной ясности), я все же оказался на стороне тех, чью позицию Пиксток в следующем абзаце характеризует как «утонченно идолопоклонническое гипостазирование чего-то неведомого и располагающегося “по ту сторону бытия”». Этот абзац я процитирую целиком, потому что — коль скоро я признаю то место, которое, очевидно, отводится в нем позициям вроде моей, — он содержит совершенно ясный ответ на вопрос, где следует проводить границу между религиозным и нерелигиозным мышлением. То, что я обозначаю как «религиозное мышление», Пиксток называет «теологией»²³, и цитата начинается с ее попытки описать такие практики, где признается существование пределов, положенных человеческому контролю и рациональному мышлению, хотя сами эти практики никогда и не определяют себя как «религиозные» или «теологические»:

Но мы также не можем не относиться с подозрением к этим проектам, которые лишь частично и неадекватно являют собой то, чего мы и не можем в

полной мере требовать, хотя в то же время признают, что в человеческом существе присутствует эта тайна — нечто никак не сводимое к участникам процессов гражданской жизни. В этом плане мирской эквивалент как благодати, так и *via negativa* следовало бы мыслить по ту сторону как идолопоклонства перед человеческими установлениями, так и еще более утонченно идолопоклоннического гипостазирования чего-то неведомого и располагающегося «по ту сторону бытия». Скорее здесь следовало бы мыслить явление сокрытого или же сокрытие внутри явления. Для такого мышления необходима и литургическая практика — стремление обрести исходящее из неведомого источника таинство благодати, которая связывает людей в общей гармонии. Но мыслить подобные вещи — значит мыслить теологически; «мирской эквивалент» растворяется в мысли о божественном воплощении и обожествлении и в поисках литургической практики, которая сделала бы возможным непрерывное нисхождение божественной благодати на человечество²⁴.

Разумеется, я не утверждаю, что Кэтрин Пиксток ошибается в каком-либо пункте своего сложного рассуждения или же что это рассуждение и вообще всю ее позицию не следует принимать всерьез (как в университетской, так и в какой-либо иной интеллектуальной среде). Все, что хотелось бы сказать, это что на данный момент мне просто неблизко ее описание «литургической практики» как «стремления обрести исходящее из неведомого источника таинство благодати, которая связывает людей в общей гармонии». Причины тому, должно быть, носят лично-экзистенциальный характер, ибо я не могу связать их с каким-либо потенциальным изъяном в «радикальной ортодоксии» как интеллектуальной позиции. То есть на данный момент описание, даваемое у Пиксток, одновременно и отделяет меня от «религиозного мышления», и показывает, почему возникающее впечатление о моей интеллектуальной близости с религиозным мышлением все-таки не лишено повода.

Мне думается, что во фразе, где Пиксток косвенно ссылается на Хайдеггера, она не без полемического умысла пишет «бытие» (в смысле *Sein*) с маленькой буквы. Написанное с заглавной буквы, «Бытие» выглядело бы, с ее точки зрения, как попытка быть одновременно и теологом и нетеологом. Тем самым возникает вопрос: возможно ли и правомерно ли мыслить что-либо «по ту сторону» такого бытия (с маленькой буквы), по ту сторону существ, образующих мир нашей повседневности, *не становясь при этом теологом*? Пиксток должна ответить на этот вопрос «нет». Я же, напротив, убежден, что «Бытие», понимаемое как «вещественный мир вне какой-либо концептуальной сетки», — это понятие, не подразумевающее и не требующее (но и не исключающее!) связи с «литургической практикой», которая в терминах Пиксток обозначает границу между «теологическим мышлением» и «утонченным идолопоклонничеством». Разумеется, эта граница остается открытой — и я говорю это не потому, что собираюсь вот-вот перейти эту линию (действительно, меня самого слегка шокирует, насколько мне это безразлично). Верно, однако, что суждения позднего Хайдеггера, уже не о понятии «Бытия» как такового, а об «истории Бытия» и о возможности или невозможности «раскрытия Бытия», несомненно лежат в теологической плоскости. В самом деле, о чередовании таких ситуаций, где это раскрытие возможно, и таких, где оно становится маловероятным, он пишет как о процессе, абсолютно непостижимом для человеческого мышления и познания, а значит, по крайней мере в потенции, как об «исходящем из неведомого источника таинстве»²⁵. В конечном счете все, видимо, зависит от того, чувствует ли человек готовность (или даже необходимость) задавать вопросы об этом «неведомом источнике», может быть даже от того, есть ли у него вообще желание соприкасаться или сообщаться с ним. Насколько мне известно, ни один текст Хайдеггера не заставляет нас прямо полагать, что у него было такое желание, — при всех имплицитно теологических мотивах в его философии. Итак, я вновь оказываюсь ближе к Хайдеггеру, чем мне бы хотелось (будь у меня такой выбор).

5

На последних страницах этой книги я попытаюсь описать чудесное успокаивающее воздействие, которое оказывали на меня некоторые спектакли Но и Кабуки — классических форм японского театра, — вне зависимости от каких-либо осознаваемых мною интеллектуальных интересов. Поэтому я попытаюсь по возможности противиться соблазну лишний раз объяснить²⁶ мои идеи о возможном соотношении между этими сценическими формами и дзен-буддизмом и между дзен-буддизмом и хайдеггеровским понятием Бытия. Право же, я считаю, что нет худшего интеллектуального китча, чем восторги перед дзен-буддизмом среди западных интеллектуалов, которые (подобно мне) не знают ни одного азиатского языка и обладают в лучшем случае туристскими сведениями о той или иной азиатской культуре. Здесь мне хотелось бы просто заметить, что дзен трактует «небытие» как такое состояние, где вещи не имеют определенных форм и понятий, и которое, следовательно, представляет собой сферу, непостижимую для человеческого опыта (собственно, таково мнение признанных знатоков)²⁷. Наставники дзен-буддизма учат своих последователей не поддаваться соблазну вообразить себе переход этой бесформенности из небытия в «мир повседневности», как называет его определенная западная традиция, то есть в мир, структурированный понятиями и формами. Ибо, если бы бесформенное пересекло эту границу, ему пришлось бы обрести какие-то формы.

Так вот, никоим образом не притязая быть знатоком, мне хотелось бы указать на возможную связь между одним сценическим приемом, занимающим центральное место в театре Но и Кабуки, и той единственной мыслью, которую дзен запрещает мыслить своим ученикам²⁸. В театре Но и Кабуки все актеры выходят на сцену и уходят с нее по помосту, ведущему из «дома» (деревянной будки, достаточно широкой, чтобы вместить тела нескольких актеров) через зрительный зал к сцене (места, расположенные ближе к середине этого помоста, стоят дороже всех). Причем это возникновение и исчезновение действующих лиц часто занимает больше времени, чем собственно картины и действия, в которых актеры участвуют на

сцене. В театре Но, под однообразный (для западного слуха) бой старинных барабанов двух видов, тела актеров словно обретают форму и присутствие, по мере того как выступают из-за занавеса и приближаются к сцене в почти бесконечной череде движений вперед и назад. Когда же актеры удаляются со сцены, они вновь исполняют аналогичный танец, теперь уже создавая впечатление, будто утрачивают свои формы и присутствие. Они не представляют никаких особенных картин, а музыка захватывает дух своим медленным повторяющимся ритмом. Но если вы сумели преодолеть первое побуждение, которое вполне вероятно может возникнуть у западного зрителя, если вы не поддались желанию уйти из театра через полчаса после начала такого спектакля, если вам хватило терпения, чтобы неспешный процесс возникновения и исчезновения форм и бесформенного присутствия охватил вас самих, — тогда через три-четыре часа театр Но, возможно, заставит вас понять, насколько изменилось ваше отношение к вещественному миру. Может быть, вы даже почувствуете то спокойствие, когда отдаешься движению вещей, и, может быть, вы перестанете задаваться вопросом, что именно значат эти вещи, ибо они, кажется, просто присутствуют и полны значения. Может быть, вы даже заметите, как, начав неспешно следить за возникновением вещей, вы и сами становитесь их частью.

Но разве в конечном счете это не религиозный опыт — или как минимум суррогат религиозного опыта? Теперь, если учесть мое впечатление (я должен подчеркнуть — ненадежное), что драма Но и Кабуки напоминает дзенский мотив невозможного перехода из небытия в мир форм и понятий, оказывается возможным найти ответ на этот вопрос — правда, этот ответ столь же двусмыслен, как демоны, души мертвых, возвращающиеся в наш мир и не дающие покоя живым. В театре Кабуки и Но демоны, кажется, добиваются до сцены еще дольше других персонажей. Выйдя на сцену, они могут обретать любые формы человеческих тел и любые виды человеческих ролей. Когда же они предстают как «просто демоны», то актеры прилагают всяческие усилия, чтобы любая их оформленность казалась какой-то смутной. Тогда их волосы дико всклокочены, ритм их движений делается как бы более неровным; в спектаклях Кабуки (где актеры не носят масок) глаза у них не закрыты и не

совсем открыты, а язык высунут наружу. Действительно, демоны и от мира сего — и не от мира сего. В итоге своим присутствием на сцене они создают моменты безмолвной интенсивности, то есть моменты предельного покоя и предельного возбуждения. Языки демонов суть живая плоть, но, будучи частью онтической двойственности этих странных персонажей, они также суть слова и речи.

В то время когда ритмы и явления японского театра захватывали мое тело и воображение, мне вспоминались языки, в христианской традиции явившиеся апостолам на Пятидесятницу. Мне вспоминались и те лица с внезапно затуманенными формами и полуприкрытыми глазами, которые всем нам случается видеть в некоторые особенные и очень редкие моменты своей жизни: поистине, одновременно и сладостные и грозные лица. Грозные и сладостные, религиозные и нерелигиозные — я не хотел бы упустить ни одного такого лица. В этой книге я делал всемерные умственные усилия, чтобы вызывать их в воображении, а в будущем я постараюсь оставаться к ним так близко, как только смогу.

СПРАВОЧНЫЙ АППАРАТ

ПРИМЕЧАНИЯ

Материальные факторы/ Негерменевтическое/Присутствие: Эпистемологические сдвиги в эпизодах и лицах

1. Статьи, основанные на материалах этих коллоквиумов, были опубликованы в следующих изданиях: Bernard Cerquiglini and Hans Ulrich Gumbrecht, eds., *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie: Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe* (Frankfurt a/M, 1983); Hans Ulrich Gumbrecht and Ursula Link-Heer, eds., *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie* (Frankfurt a/M, 1986); Hans Ulrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer, eds., *Stil – Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements* (Frankfurt a/M, 1986); Hans Ulrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer, eds., *Materialität der Kommunikation* (Frankfurt a/M, 1988); Hans Ulrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer, eds., *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie* (Frankfurt a/M, 1991). Избранные статьи из двух последних сборников имеются в английском переводе: Hans Ulrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer, eds., *Materialities of Communication*, trans. William Whobrey (Stanford, 1994).

2. См.: Friedrich Kittler, *Discourse Networks 1800/1900* (Stanford, 1990); немецкий оригинал этой книги *Aufschreibesysteme 1800/1900* вышел в 1985 году (в блестящем предисловии Дэвида Уэлбери к английскому переводу Майкла Меттеера и Криса Калленса нарисована сложная картина интеллектуальной среды, в которой возникла книга Киттлера и которая была также и средой коллоквиумов в Дубровнике); Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale* (Paris, 1983), id.: *La Lettre et la voix: De la "littérature" médiévale* (Paris, 1987); *Les Immatériaux: Epreuves d'écriture. Ouvrage publié à l'occasion de la manifestation Les Immatériaux* (Centre national d'art et de culture Georges Pompidou) (Paris, 1985); Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène* (Paris, 1967) (о внешнем бытии означающего в рабо-

тах Деррида см.: David Wellbery, «The Exteriority of Writing», *Stanford Literature Review* 9.1 [1992]: 11–24; Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford, 1995).

3. См.: Hans Ulrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer, eds., *Schrift* (Munich, 1993); частичный английский перевод: *Stanford Literature Review* 9.1 and 9.2 [1992].

4. Когда эта глава была уже написана вчерне, мне напомнили, к моему немалому смущению, что честь этой блестящей научной догадки по праву принадлежит моему (бывшему студенту) другу и уважаемому коллеге Жуану Сезару ди Каштру Роша. Воздержусь, однако, давать очевидную (фрейдистскую) интерпретацию этому первоначальному отказу моей памяти вспомнить имя Жуана.

5. Именно так автор — не без смешанных чувств — объясняет себе начало своего увлечения философией Хайдеггера, особенно его антиметафизическими идеями. См.: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 15th ed. (Tübingen, 1984), § 18–24, где содержится хайдеггеровская критика Декарта и устранения странственности в его философии.

6. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Rhythm and Meaning», in *Materialities of Communication*, p. 170–182.

Метафизика: Краткая предыстория того, что меняется ныне

1. Джошуа Лэнди заметил, что мне было бы лучше говорить не «метафизика», а «гипофизика», учитывая сильные религиозные коннотации первого термина. Но, хотя эти коннотации и впрямь отличаются от моего словоупотребления, я решил не менять слова, ибо сколь бы тривиальной ни была традиционная «критика метафизики» (еще один мой друг недавно заметил, что она могла бы являться одной из «прописных истин», упущенных во флоберовском словаре), все же осуществляемое мною здесь неизбежно включается именно в эту традицию западной философии.

2. Об истории «толкования вещей» и вытекающих отсюда философских проблемах см.: Miguel Tamen, *Friends of Interpretable Objects* (Cambridge, Mass., 2001).

3. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Ausdruck», in Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, and Burkart Steinwachs, eds., *Ästhetische Grundbegriffe* (Stuttgart, 2000), 1: 416–431. Более широкий обзор см.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Sign-Concepts in Everyday Culture from the Renaissance to the Early Nineteenth Century», in R. Posner, K. Robering, and T.A. Sebeok, eds., *Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture* (New York, 1998), p. 1407–1427. Прошу прощения за то, что в примечаниях к этой главе цитирую главным образом свои собственные публикации. Поскольку я хочу, чтобы изложение в ней было последовательным и ясно направленным к обсуждаемым здесь «теоретическим» вопросам, то здесь невозможно дать подробный, тщательно документированный повествовательный очерк и исчерпывающий анализ всех рассматриваемых исторических периодов и феноменов. Вместе с тем, я все же считал себя обязанным хоть как-то доказать, что эти материи мне не чужды.

4. Мне не совсем ясно, насколько принято было в Средние века называть принципы средневекового толкования Библии «герменевтикой».

5. Здесь речь идет о том, что в конечном счете стало итогом долгого и сложного концептуального сдвига, в ходе которого возникало много таких позиций, которые не были ни столь «отчетливо протестантскими», ни столь «отчетливо католическими», как может показаться из моего изложения, противопоставляющего две разные теологические интерпретации евангелия.

6. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Für eine Erfindung des mittelalterlichen Theaters aus der Perspektive der frühen Neuzeit», in Johannes Janota et al., eds., *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger* (Tübingen, 1992), 1: 827–848.

7. См.: Rainer Warning, *Funktion und Struktur: Ambivalenzen des geistlichen Spiels* (Munich, 1974), p. 215–217.

8. Однако в истории культуры и философии существует традиция связывать имя Декарта с этой отрицательной коннотацией. Красноречивый пример: Хайдеггер в «Бытии и времени», этой первой своей последовательной попытке переформулировать субъектно-объектную парадигму, употребляет необычно резкие выражения, критикуя Декарта (а не картезианство!) за

изъятие из философии пространственного аспекта (того самого аспекта, который образуется вокруг человеческого тела). См. особенно § 21.

9. Общий обзор этой проблематики с участием выдающихся специалистов в данной области см. в книге: Hans Ulrich Gumbrecht, Rolf Reichardt, and Thomas Schleich, eds., *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 vols. (Munich, 1984).

10. См.: Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the «Encyclopédie», 1775–1800* (Cambridge, Mass., 1979).

11. Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines* (Paris, 1966), p. 221–224. Английский перевод: *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York, 1970).

12. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, *Eine Geschichte der spanischen Literatur* (Frankfurt a/M, 1991), p. 580–593.

13. О значении этого слова в XVIII и начале XIX века см.: Hans Ulrich Gumbrecht and Rolf Reichardt, «Who Were the Philosophes?», in Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, trans. Glen Burns (Minneapolis, 1992), p. 133–177.

14. Foucault, *Les Mots et les choses*. О лумановском понятии наблюдателя и его историческом контексте см.: Niklas Luhmann, Humberto Maturana, Mikio Namiki, Volker Redder, and Francisco Varela, *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?* (Munich, 1990).

15. См.: Hans Ulrich Gumbrecht and Jürgen E. Müller, «Sinnbildung als Sicherung der Lebenswelt – Ein Beispiel zur funktionsgeschichtlichen Situierung der realistischen Literatur am Beispiel von Balzacs Erzählung “La Bourse”», in Hans Ulrich Gumbrecht, Karlheinz Stierle, and Rainer Warning, eds., *Honoré de Balzac* (Munich, 1980), p. 339–389.

16. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, *Zola im historischen Kontext: Für eine neue Lektüre des Rougon-Macquart-Zyklus* (Munich, 1978).

17. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Struggling Bergson: An Eight-Step Attempt at a Frame Narrative for the *Fin de siècle*», in Andreas Kablitz et al., eds., *Das Imaginäre des Fin de Siècle* (Freiburg, 2002), p. 65–82.

18. В связи с дальнейшим изложением см.: Bernhard Siegert, «Das Leben zählt nicht: Natur- und Geisteswissenschaften bei Dilthey aus mediengeschichtlicher Sicht», in Claus Pias, ed., *Medien. Dreizehn Vorträge zur Medienkultur* (Weimar, 1999), p. 161–182.

19. Разумеется, я имею в виду книгу: Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York, 1966).

20. См., напр.: I.A. Richards, *Science and Poetry* (London, 1926).

21. В литературоведении такие сетования лучше всех умел высказывать и (если так можно выразиться) аргументировать Поль де Ман.

22. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «About Antonin Artaud and the Miseries of Transgressing», in Gerhard Neumann and Rainer Warning, eds., *Transgressionen: Literatur als Ethnographie* (Freiburg, 2003), p. 315–332.

23. См.: Ferdinand Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus* (Freiburg, 1982), p. 57–61. Подробный исторический анализ основных философских мотивов консервативной революции можно найти в последней главе моей книги: *In 1926: Living at the Edge of Time* (Cambridge, Mass., 1997), p. 437–478.

24. Не случайно в немецком слове Dasein, которым Хайдеггер обозначает «человеческое существование», содержится пространственно-дейктическая частица «da». См. выше, примеч. 8.

25. В качестве образцовой книги, представляющей немецкую версию «имманентного толкования», см.: Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft* (Bern, 1948).

26. Как нижнюю хронологическую границу этой первой волны эпистемологического «ужесточения» можно указать выход в свет книги: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, 1958).

27. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Déconstruction Deconstructed: Transformationen französischer Logozentrismuskritik in der amerikanischen Literaturwissenschaft», *Philosophische Rundschau* 33 (1986): 1–35; H. Aram Veese, ed., *The New Historicism* (New York, 1989); Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, 1973).

28. Труды Фридриха Киттлера важны тем, что в этом контексте их можно читать как компенсаторный жест. Помимо книги Киттлера *Discourse Networks 1800/1900*, см. также составленный им программно важный коллективный труд: *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften: Programme des Poststrukturalismus* (Paderborn, 1980).

По ту сторону значения: Позиции и понятия в развитии

1. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, rev. ed. (Baltimore, 1997), p. 14.

2. См. написанную под влиянием такого мягкого терроризма статью: Hans Ulrich Gumbrecht, «Who is Afraid of Deconstruction?», in Harro Müller and Jürgen Fohrmann, eds., *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft* (Frankfurt a/M, 1987), p. 95–114.

3. Gianni Vattimo, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy* (Stanford, 1997).

4. *Ibid.*, p. 27. Здесь, конечно, уместно будет напомнить известный эпизод под названием «розыгрыш Сокала», предостерегший многих гуманитариев от чрезмерной герменевтической самонадеянности; см. мой комментарий: «Blinde Überzeugungen: Wie Sokals Jux erst moralisiert und dann zerredet wurde. Über das Verhdlnis von politischem Bekenntnis und wissenschaftlicher Forschung», *Die Zeit*, February 28, 1997. Более серьезную (и в конечном счете не менее эффективную), чем у Сокала, позицию см.: Steve Chu, «The Epistemology of Physics», in Heidrun Krieger Olinto and Karl Erik Schollhammer, eds. *Novas epistemologias: Desafios para a universidade do futuro* (Rio de Janeiro, 1999), p. 13–32. Один из нобелевских лауреатов 1997 года по физике, Стив Чу отнюдь не отказывается от фактической достоверности, хотя и хорошо знает, сколь велика в науке роль истолкования.

5. Vattimo, *Beyond Interpretation*, p. 13.

6. Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington, Ind., 1990), p. 6 f.

7. Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, trans. Brian Holmes et al. (Stanford, 1993), p. 6.

8. *Ibid.*, p. 4 f.

9. Karl Heinz Bohrer, *Ästhetische Negativität* (Munich, 2002), p. 7.

10. *Ibid.*, p. 310.

11. George Steiner, *Real Presences* (1986; pbk. ed. Chicago, 1989).

12. *Ibid.*, p. 4.

13. Очевидно, в подобных спорах все зависит от более узкого или более широкого определения «теологии» и «религии». Во всяком случае, именно такое впечатление сложилось у меня после дискуссии на конференции в Рио-де-Жанейро в 1998 году

с Дэвидом Уэлбери, который настаивал на (неизбежно, по его мнению) теологической основе моих (тогда еще довольно смутных) идей о «производстве присутствия».

14. Steiner, *Real Presences*, p. 227.

15. *Ibid.*, p. 215.

16. В мае 2002 года в диалоге со мною Нико Питес заметил, что эта способность субстанции/материальности наполняться энергией отлична (или даже противоположна) от функции субстанции/материальности служить «носителем» для хранения информации и знания; я согласен с ним.

17. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»* (New York, 1993), p. 9. Эту установку Батлер приняла после того, как в ранних своих работах разделяла в общем и целом конструктивистские позиции.

18. *Ibid.*, p. 10.

19. Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (New York, 1993), p. XVI.

20. *Ibid.*, p. XVIII f.

21. Martin Seel, *Ästhetik des Erscheinens* (Munich, 2000).

22. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie*, ed. Carsten Dutt, 3d ed. (Heidelberg, 2000), p. 63.

23. См.: Martin Heidegger, «The Origin of the Work of Art», in id., *Poetry, Language, Thought*, ed. and trans. Albert Hofstadter (New York, 1971), p. 15–88, особенно 41 f.

24. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15th ed. (Tübingen, 1984), p. 11, выделено мною.

25. Более подробно эта краткая историческая контекстуализация изложена в моей книге: Gumbrecht, *In 1926*, p. 437–478.

26. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 20 and 21, p. 92–101.

27. См. в особенности § 23, p. 104–110.

28. Если это не является неуместным, я бы хотел посвятить нижеследующий комментарий к Хайдеггеру — с самыми теплыми чувствами несогласия — моему коллеге Томасу Шихену.

29. См., напр.: Heidegger, «Origin of the Work of Art», p. 56: «Храм стоит на своем месте, и благодаря этому совершается истина»; «В творении творится сама истина, следовательно, не только вообще что-то истинное»^{*}.

^{*} Хайдеггер М. Исток художественного творчества. С. 292, 293.

30. Хайдеггер М. Исток художественного творения, р. 39 f.

31. Martin Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», in *Holzwege*, 7th ed. (Frankfurt a/M, 1994), p. 1–74, цитата со с. 25: «Die Kunstwerke zeigen durchgängig, wenn auch in ganz verschiedener Weise, das Dinghafte» (см. также р. 11 f.).

32. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried and Richard Polt (New Haven, Conn., 2000), p. 42.

33. *Ibid.*, p. 133.

34. *Ibid.*, p. 194 f.

35. Martin Heidegger, «Zur Erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldweggespräch über das Denken», in *Gelassenheit*, 10th ed. (Pfullingen, 1992), p. 27–71; цитируются с. 40 f. Загадочное терминологическое изобретение Хайдеггера *Gegnet*, которое занимает центральное место в этом тексте, я перевожу как «просвет Бытия» [clearing of Being].

36. Попытку ответить на этот вопрос можно найти в моей статье: «Martin Heidegger and His Japanese Interlocutors: About a Limit of Western Metaphysics», *Diacritics* 30.4 (Winter 2000): 83–101.

37. В вышеуказанной статье я обосновываю эту дополнительную посылку главным образом тем, что Хайдеггер сильно ощущал свою близость к азиатской мысли, особенно к дзен-буддизму.

38. На этот аспект обратила мое внимание Кэтрин Пиксток.

39. См.: Heidegger, «Zur Erörterung der Gelassenheit», p. 33.

40. О философских и исторических аспектах этого различия см.: Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», in *id.*, *Holzwege*, p. 75–114.

41. Heidegger, «Zur Erörterung der Gelassenheit», p. 57 (см. также с. 44).

42. Хайдеггер никогда не заменяет понятие «художественного творения» понятием «эстетического переживания» (подмена, ныне ставшая почти обязательной) — несомненно, потому, что «эстетическое переживание» семантически сближается с представлениями о сознании и, как следствие, легко ассоциируется с феноменологическим кругом идей.

43. Heidegger, «Origin of the Work of Art», p. 71.

44. *Ibid.*, p. 41.

45. *Ibid.*, p. 48.

46. Heidegger, «Origin of the Work of Art», p. 42.

47. *Ibid.*, p. 42.

48. Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, p. 31–33: Зеель выбирает это второе толкование.

49. *Ibid.*, p. 49.

50. *Ibid.*, p. 43.

51. См.: Glenn W. Most, «Heideggers Griechen», *Merkur* 634 (2002): 113–123.

52. Ср. более раннюю версию той же типологии: «Ten Brief Reflections on Institutions and Re/Presentation», in Gert Melville, ed., *Institutionalität und Symbolisierung: Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart* (Cologne, 2001), p. 69–75.

53. См. мою статью: «Fiktion/Nichtfiktion», in H. Brackert and E. Lämmert, eds., *Funkkolleg Literatur*, vol. 1 (Frankfurt a/M, 1977), p. 188–209.

54. См.: Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (Cambridge, Mass., 1968).

55. Как раз это замечание — по поводу риторической фигуры гиперболы в средневековых текстах — я упустил сделать много лет назад, в своей докторской диссертации: *Funktionswandel und Rezeption: Studien zur Hyperbolik in literarischen Texten des romanischen Mittelalters* (Munich, 1972).

56. Нижеследующие соображения, занимающие последние страницы этой главы, излагались ранее: «Four Ways to See (or Bite) a Body in a Text», Internet Diskussionsforum des Romanischen Seminars der CAU Kiel, ed. J. Dünne, A. Arndt, and U. Rathmann, Impulstext Wintersemester 1998/99 (<http://ikarus.pclab-phil.uni-kiel.de/romanist/IDF-FRAM.htm>).

57. См. мои статьи: «Wie sinnlich kann Geschmack (in der Literatur) sein? Über den historischen Ort von Marcel Prousts *Recherche*», in Volker Kapp, ed., *Marcel Proust: Geschmack und Neigung* (Tübingen, 1989), p. 97–110, и «Eat Your Fragment!» in Glenn Most, ed., *Collecting Fragments / Fragmente sammeln* (Göttingen, 1997), p. 315–327.

58. См. исторические примеры такого поведения в главе об идолопоклонничестве в книге: Miguel Tamen, *Friends of Interpretable Objects*, p. 28–49.

59. См. мою статью: «Ausdruck», in Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhardt Steinwachs, and Friedrich Wolfzettel, eds., *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. 1 (Stuttgart, 2000), p. 416–431.

Эпифания/Презентификация/Дейксис: Виды на будущее для гуманитарных наук и искусств

1. *American Heritage Dictionary of the English Language*, 4th ed. (Boston, 2000), статья «futures».

2. См. мою статью: «The Consequences of an Aesthetics of Reception: A Deferred Overture», впервые опубликованную по-немецки в 1975 году и перепечатанную в переводе в книге: Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, p. 14–29.

3. См.: Karl Heinz Bohrer, «Die Negativität des Poetischen und das Positive der Institutionen» (Stanford Presidential Lecture, 1998), *Merkur* 598 (1999): 1–14.

4. Здесь я продолжаю спор с Урсулой Линк-Хеер, которая доказывает, что хайдеггеровский эпистемологический интерес к тому, что я подразумеваю под эстетическим переживанием, с необходимостью должен привести к «апофеозу» литературы и искусства. Мои два возражения следующие: а) насколько мне известно, Хайдеггер никогда не заявлял прямо о каком-то особом эпистемологическом статусе художественного произведения, б) даже если бы это он делал, можно было бы использовать некоторые из его понятий, не следуя за ним в данном пункте.

5. В том, что касается исследования истории, отсылаю к своей книге *In 1926*. О педагогике см. мою статью: «Live Your Experience and Be Untimely! What “Classical Philology as a Profession” Could (Have) Become», in Glenn W. Most, ed., *Disciplining Classics / Altertumswissenschaft als Beruf* (Göttingen, 2002), 253–269, пересмотренная версия которой вошла в качестве заключительной главы в мою книгу: *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship* (Champaign, Ill., 2003).

6. Этот курс, который мы в конце концов прочитали (дважды) в осенней четверти 2000/2001 и 2001/2002 учебных годов,

назывался «Красивые вещи» [Things of beauty], и образцами эстетического переживания, с которыми мы работали, были «Дон Жуан» Моцарта, архитектура из стекла и стали Хрустального дворца, стихотворный сборник Гарсиа Лорки «Поэт в Нью-Йорке», красота атлетического тела (на примере кинокадров Олимпийских игр 1936 года) и живопись Джексона Поллока и Эдварда Хоппера.

7. Таков был центральный тезис, утверждавшийся в книге: Franz Koppe, *Sprache und Bedürfnis. Zur sprachphilosophischen Grundlage der Geisteswissenschaften* (Stuttgart, 1977). Я, однако, не согласен с идеей Коппе, что главную и подлинную функцию эстетического переживания следует видеть в «осознании ситуаций коллективной необходимости» (кстати, Коппе говорит о «*Vergegenwärtigung von Bedürfnissituationen*», но понимает *Vergegenwärtigung* не в том смысле, который я стараюсь придавать слову «презентификация»).

8. Здесь и далее я буду употреблять выражение «эстетическое переживание» [aesthetic experience] только в смысле *ästhetisches Erleben*, но — по чисто стилистическим соображениям — обычно буду опускать слово «lived» в выражении «lived experience».

9. См.: Bohrer, «Negativität des Poetischen und das Positive der Institutionen». Впрочем, Бонер никогда резко не отделял этические нормы от эстетического переживания — см. его статью: «Das Ethische am Ästhetischen», *Merkur* 620 (2000): 1149–1162.

10. Я беру это понятие из книги: Alfred Schuetz and Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (Neuwied, 1975), p. 190–193.

11. Отсылка к хайдеггеровскому понятию *Gelassenheit* («покой», «безмятежность») является намеренной. *Gelassenheit* упоминается здесь как состояние, способное облегчить совершение эстетического переживания как момента интенсивности; я еще вернусь к этому понятию при попытке описать возможные воздействия эстетического переживания на наши души.

12. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, Ted Leland, Rick Schavone, and Jeffrey Schnapp, «The Athlete's Body Lost and Found», preface to *The Athlete's Body*, *Stanford Humanities Review* 6.2 (1998): VII–XII.

13. Nancy, *Birth to Presence*, p. 6.

14. Gadamer, *Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie*.

15. Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft* (Frankfurt a/M, 1995), особенно p. 30 f., 41.

16. См. мою статью: «Die Stimmen von Argentinien Leichen», *Merkur* 499 (1990): 715–728.

17. Это один из тех аспектов, где мои собственные размышления об эстетическом переживании сильно сближаются с мыслями Зееля (Seel, *Ästhetik des Erscheinens*).

18. Heidegger, «Origin of the Work of Art», p. 71 (выделено в оригинале).

19. *Ibid.*, p. 42 (выделено в оригинале).

20. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «On the Beauty of Team Sports», *New Literary History* 30 (Spring 1999): 351–372; id., «A forma da violencia: Em louvor da beleza atlética», in *Mais!*, культурное приложение к *Folha de São Paulo*, March 11, 2001, — статьи, легшие в основу небольшой книжки об атлетической красоте: *In Praise of Athletic Beauty* (Cambridge, Mass., 2006).

21. О насильственном воздействии, которое может оказывать на читателей ритм в печатном тексте, см.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Louis-Ferdinand Céline und die Frage, ob literarische Prosa gewaltsam sein kann», in Rolf Grimminger, ed., *Kunst Macht Gewalt: Der ästhetische Ort der Aggressivität* (Munich, 2000), p. 127–142.

22. Так был склонен доказывать Жорж Батай. См. его статью: «L'Apprenti Sorcier», in Denis Hollier, ed., *Le Collège de sociologie (1937–1939)* (Paris, 1979), p. 36–59, особенно p. 40, 59.

23. Martin Heidegger, «The Age of the World Picture», in id., *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York, 1977); p. 115–154.

24. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Präsenz, Gelassenheit: Über Federico García Lorcas “Poeta in Nueva York” und die Schwierigkeit, heute eine Ästhetik zu denken», *Merkur* 594–595 (1998): 808–825.

25. Здесь я отвечаю на возражения своего коллеги Германа Дётча.

26. Рейнхарт Козеллек описывает подъем и упадок этих надежд с конца XVII века в статье: «Historia magistra vitae: Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», in *Vergangene Zukunft zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a/M, 1979), p. 38–67.

27. См.: Niklas Luhmann, *Observations on Modernity* (Stanford, 1998), p. 44–62.

28. В этом пункте мои рассуждения в большой степени основаны на трудах Рейнхарта Козеллека. См. его книги в англий-

ском переводе: *Future's Past* (Cambridge, Mass., 1991), *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (Stanford, 2002). Мои собственные попытки развить идеи Козеллека см. в статьях: Hans Ulrich Gumbrecht, «Die Gegenwart wird (immer) breiter», *Merkur* 629–630 (2001): 769–784; «Space Reemerging: Five Short Reflections on the Concepts “Postmodernity” and “Globalization”», in Hermann Herlinghaus, ed., *Postmodernidad y globalización* (Pittsburgh, 2003); и, в особенности, главу «After Learning from History», in Gumbrecht, *In 1926*.

29. См. более детальное изложение нижеследующих рассуждений в работе: «Historical Representation and Life World», part 2 of Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, p. 33–75.

30. См.: Mike Pearson and Michael Shanks, eds., *Theater/ Archeology* (New York, 2001); понятие «театра» обозначает пространственный аспект отношения к прошлому.

31. В этом смысле моя книга *In 1926* задумывалась как опыт определения таких границ.

32. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Take a Step Back – and Turn Away from Death! On the Moves of Historicization», in Glenn Most, ed., *Historicization/ Historisierung* (Göttingen, 2001), p. 365–375.

33. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1961), p. 142. Гадамер дает понять, что есть систематическое соотношение между эстетикой и аспектом Erleben («переживания»), каковой аспект в феноменологической традиции соответствует интервалу между (физическим) восприятием и опытом как осмыслением [meaning attribution].

34. Об этом понятии см.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Riskantes Denken. Intellektuelle als Katalysatoren von Komplexität», in Uwe Justus Wenzel, ed., *Der kritische Blick: Intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden* (Frankfurt a/M, 2002), p. 140–147.

35. Вопрос, поставленный Жаком Деррида во время семинара в Зигенском университете (Германия) в 1988 году.

36. Более подробный анализ этого аспекта см.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Live Your Experience – and Be Untimely! What “Classical Philology as a Profession” Could (Have) Become», in Glenn Most, ed., *Disciplining Classics / Altertumswissenschaft als Beruf* (Göttingen, 2002), p. 253–269. Специфическое понятие Erleben, которое я пытаюсь здесь выдвинуть (вполне сознавая, что в современной философии к нему многие относятся с предубеж-

дением), — это *не* понятие Erleben по Вильгельму Дильтею, в смысле «обратной передачи объективаций жизни в ту духовную жизненность, из которой они возникли». Как уже сказано выше, я пользуюсь понятием Erleben, имея в виду интервал между физическим восприятием объекта и его (окончательным) осмыслением; в отличие от Дильтея, я не предлагаю, например, чтобы чтение стихов возвращало нас к переживаниям поэта, которыми они были изначально мотивированы.

37. См.: Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt a/M, 1990).

38. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919; Munich, 1921). См. более подробный анализ веберовского текста в моей статье «Live Your Experience», p. 253–260.

39. Wilhelm von Humboldt, «Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin», in id., *Studienausgabe*, vol. 2, ed. Kurt Müller-Vollmer (Frankfurt a/M, 1971), p. 133–141.

40. Такой же прогноз делал бывший президент Стэнфордского университета: Gerhard Casper, «Eine Welt ohne Universitäten?» (Werner Heisenberg Vorlesung, Munich, July 3, 1996), и в последней части этой главы я следую логике его рассуждений.

41. См.: Gumbrecht, «Live Your Experience», p. 263.

42. Понятие «возникновения на пути к неведомой цели» я заимствую у Мартина Зееля.

43. См. материалы раннего — и малообнадёживающего — эксперимента такого рода: электронную дискуссию между французскими интеллектуальными светилами в *Les Immatériaux*.

Миг покоя: Об избавлении

1. Этим другом был опять-таки Джошуа Лэнди, без ободряющей требовательности которого я, право же, оставил бы замысел этой книги. Таким образом, недовольным читателям следует обращаться с жалобами к нему.

2. Вопрос о том, какой мне прок от присутствия, очевидным образом стал началом этой главы. Если бы можно было посвящать отдельные главы книги, которая уже имеет общее посвящение, то эту главу я посвятил бы Роберту Харрисону, который

однажды напрямую сказал мне, что ожидал от меня «более поэтичной» книги, чем получается. Боюсь, эти страницы не оправдают его ожиданий. В самом деле, они могут лишь показать, как хорошо, что во всем остальном я — очень тщательно и до конца — подавляю свои поэтические порывы.

3. Да, я имею в виду фильм с Питером Селлерсом, носящий это название*.

4. Federico Garcia Lorca, «Muerte», in id., *Poeta en Nueva York* (México, D.F., 1940).

5. Этим примером из Дидро я обязан Хеннингу Риттеру. У Дидро идеальный день случился 15 сентября 1760 года, и он рассказал о нем в письме своей подруге Софи Воллан.

6. Эта попытка мыслить присутствие как синтез противоположностей восходит к вопросу, заданному мне Вернером Хамахером. После лекции, в ходе которой я пытался описать эффекты присутствия, вызываемые эстетической эпифанией, он спросил, какова же будет «обратная сторона луны» в моей концепции присутствия.

7. См.: P. Heinrich, статья «Ekstase», in Joachim Ritter, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel, 1972), 2: 434–436.

8. См.: Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time* (Stanford, 1991), особенно с. 58–77.

9. См.: Georges Bataille, «L' Absence de besoin plus malheureuse que l'absence de satisfaction», in Denis Hollier, ed., *Le Collège de sociologie* (Paris, 1979), p. 38 f.

10. О том, что нашим миром являются кино- и телеэкраны, см.: Wlad Godzich, «Language, Images, and the Postmodern Predicament», in Hans Ulrich Gumbrecht and Karl Ludwig Pfeiffer, eds., *Materialities of Communication* (Stanford, 1994), p. 355–370.

11. Другие примеры такой «логики» см. в моей статье: «nachMODERNE ZEITENraeume», in Robert Weimann and Hans Ulrich Gumbrecht, eds., *Postmoderne – globale Differenz* (Frankfurt a/M, 1991), p. 54–70.

12. Здесь речь идет о Стэнфордском президентском коллоквиуме по прикладным и гуманитарным наукам, посвященном «спецэффектам» и состоявшемуся в феврале 2000 года.

* Название фильма «Being there» в русском прокате было заменено на «Садовник».

13. Здесь я имею в виду прежде всего философское творчество Ричарда Рорти, с политической значительностью которого я в полной мере согласен.

14. Эта идея психической благотворности пирсинга восходит к письму Томаса Шлейха (и к его эмпирическому опыту наблюдений).

15. Слова, напоминающие мне о книге: Friedrich Kittler, *Die Nacht der Substanz* (Bern, 1989).

16. Думаю, именно это имел в виду Хайдеггер, когда подчеркивал, что в мышлении всегда содержится некоторый аспект «осмотрительности». См.: Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (1954), 4th ed. (Tübingen, 1984), version 2, lecture 8, p. 124.

17. Здесь я отвечаю на еще одно серьезное возражение Вернера Хамахера.

18. Здесь имеется в виду дискуссия с моим другом Луишем Кошга Лимой в ходе семинара, который я вел в Рио-де-Жанейро в мае 2003 года.

19. Karl Marx, *Das Kapital*, pt. 1, «Ware und Geld», in id. and Friedrich Engels, *Werke* (Berlin, 1983), 23: 86 f.*

20. Что же тут «поколенческого», спрашивает меня Трина Мармарелли, и, вполне возможно, ее подразумеваемая критика бьет точно в цель. Мне же, напротив, казалось, что такой вопрос типичен для поколения, большинство представителей которого считают — или, по крайней мере, долгое время считали — любую религиозность категорически неприемлемой.

21. Впервые мне сказал это в 1998 году — кажется, с озабоченностью — Дэвид Уэлбери. Но то же самое подозрение входит и в перечень нескончаемых критических замечаний, которыми не давал мне расслабиться Джошуа Лэнди (см. первое примеч. к главе 2).

22. Catherine Pickstock, «Postmodern Scholasticism: A Critique of Recent Postmodern Invocations of Univocity» (MS, Cambridge, 2002), p. 38.

23. Другой вопрос (который активно обсуждается сегодня в интеллектуальной среде «религиозных штудий» и на который обратила мое внимание Шарлотта Фонроберт): равнозначна

* Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. М.: Политиздат, 1987. Т. 7. С. 73.

ли «теология» «религиозному мышлению»? Однако в тех целях, которые я преследую в данной книге, различие между «религиозным мышлением» и «теологией» вряд ли могло бы что-то изменить.

24. Pickstock, «Postmodern Scholasticism», p. 38.

25. Не случайно, что знаменитая фраза Хайдеггера из по-смертно опубликованного интервью «Шпигелю»: «помочь нам в силах лишь какой-нибудь бог [a God]» — сказана в контексте, где он говорит об истории Бытия.

26. См.: Hans Ulrich Gumbrecht, «Martin Heidegger's Japanese Interlocutors: About a Limit of Western Metaphysics», *Diacritics* 30.4 (Winter 2000): 83–101.

27. См., напр.: Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness* (Berkeley, 1982).

28. Сильным исходным толчком, заставившим меня испытать на себе действие театра Но и Кабуки, стали очень впечатляющие описания японского театра в книге: Karl Ludwig Pfeiffer, *The Protoliterary: Steps Toward an Anthropology of Culture* (Stanford, 2002), p. 131–134, 143–166.

УКАЗАТЕЛЬ

д'Аламбер, Жан Лерон 47–48 ; «Энциклопедия» 47–48
Аристотель 30, 73. См. также Аристотелевское понятие вещи.
Арто, Антонен 56

Барк, Карлхайнц 20

Батай, Жорж 56, 138, 163

Батлер, Джудит, «Немаловажные тела» 68–70

Бахтин, Михаил 91, 106

Беньямин, Вальтер 21, 70

Бергсон, Анри 52

Бестелесность 37, 39, 50

Бодлер, Шарль, «Прохожей» 107

Борер, Карл Хайнц 66, 105–106, 162

«Бросок костей» (Малларме) 51

Буддизм (Дзэн) 149, 159

Бытие, его понятие у Хайдеггера 62; и присутствие 31, 74, 84, 85, 87; и истина 56, 75–80; его история 63, 78, 168; его движение 76–77; и вещественный мир 77; и Dasein 78; и художественное произведение 79–80; его соотношение с «землей» и «миром» по Хайдеггеру 80–84; его раскрытие 120; его трактовка у Пиксток 148; и дзэн-буддизм 149; и Gegen 159. См. также Бытие-в-мире; Хайдеггер, Мартин.

Бытие-в-мире 56, 74, 78, 119. См. также Бытие; Хайдеггер, Мартин.

«Бытие и время» (Хайдеггер) 56, 73–74, 154

Вагнер, Рихард 51

Ваттимо, Джанни 64–64; «По ту сторону толкования» 63

«Введение в метафизику» (Хайдеггер) 76

Вебер, Макс 86; «Наука как призвание» 130

Верлен, Поль 51

Вещественный мир 10–11; и человеческое тело 38, 89, 110, 125, 137–140; и дух 44, 97; и наука 52; и человеческое

самоопределение 56, 59, 64, 93–94; и язык 60; и человеческое существование (Хайдеггер) 74; и Бытие 78, 148; и значение 87, 111–113; и присутствие 111–113; «быть заодно с ним» (покой) 120, 143, 148, 150–151

Вещь: ее понятие у Аристотеля 41, 88

Воплощение 42, 70, 116, 136

Восприятие, как освоение мира через чувственность: и опыт 50–53, 55, 57, 104, 165; его исключение из метафизики 59; его значение у Зееля 71; его симуляция при презентификации 123. См. также: Опыт.

Высокий модернизм 55

Гадамер, Ханс Георг 71–72, 111

Герменевтика: ее институционализация 11, 12, 23–24, 30–31, 53; ее популярность в литературоведении в 50–60-е годы 57; альтернативы ей 51–62, 72, 87, 98; и Ваттимо 63–64; ее притязания на универсальность 73; вызываемая ею «утрата мира» 97

Герменевтическое поле 40–41, 45–46, 48–49, 51–53, 64, 87

Гипофизика 153

Гойя, Франсиско де 48; «Капричос» 48

Гофмансталь, Хуго фон 56

Гуманитарные науки 13; и искусства 12, 96–98, 100, 104, 127; их отдаленность от феноменов сегодняшней культуры 15, 97; и метафизика 16, 21–23, 32, 34–36, 53–54, 60–61, 85; их преобразование 18, 28, 32, 61, 85, 105; и присутствие 32, 61, 134, 142; чередование в них «жесткого» и «мягкого» стиля 57–59; современные 62–72; их преподавание 127–133. См. также Искусства.

Гумбольдт, Вильгельм фон 130–131

Гуссерль, Эдмунд 52, 65, 73–74, 89, 124

Дейксис 32, 41, 100, 129, 156

Декарт, Рене 44–45, 66, 74, 154. См. также Картезианское мировоззрение.

Деконструкция 12, 25, 27, 57, 60–62

Деррида, Жак 22–23, 27, 60–61, 65, 96, 164; «О грамματοлогии» 60

Дётч, Герман 25

Дзэн-буддизм 149, 159

Дидро, Дени 47–48, 166; «Энциклопедия» 47–48; «Сон д'Аламбера» 48

Дильтей, Вильгельм 23–24, 53–54, 165. См. также: «Науки о духе»; Герменевтика; Переживание.

«Дон Жуан» (Моцарт) 162

Ельмслев, Луи 26–27

Жизненный мир 124–126

Зеель, Мартин, *Dsthetik des Erscheinens* 31, 163, 165

Знак 60–61; его понятие у Ельмслева 26–27; его расстройство 51; его понятие у Соссюра 88

Значение (смысл): и присутствиенность. 11, 31, 65–67, 71, 84, 109–114, 126, 134, 137; его опознавание 15, 26, 28, 35, 38, 62; его производство 21, 28, 72; его структуры 22, 25, 27–28; и материальность 24, 28; его возникновение 26–27, 48; и коммуникация 28; в поэзии 30; значение вещей в Средние века 37–38; замена субстанции значением в протестантской теологии 41–42; в классическом французском театре 44; его дестабилизация 51, 62; и Бытие 75, 84; абсурдность отказа от него 142, 144. См. также: Картезианское мировоззрение; Герменевтическое поле; Герменевтика; Толкование реальные факторы и культура. его опыт герменевтическое поле действие театра Но и Кабуки, стали чрезвычайно впечатляющие описания; Субъектно-объектная парадигма.

Золя, Эмиль 51

Зонтаг, Сьюзен, «Против интерпретации» 23

Зюмтор, Поль 22–23

Избавление 137–138

Искусства как академическая дисциплина 12, 96, 98–100, 102, 127. См. также Гуманитарные науки.

Истина, ее понятие у Хайдеггера 56, 75–80, 115, 158

«Исток художественного творения» (Хайдеггер) 72, 79–82

История, как академическая дисциплина 32, 98–100, 121–123

Кальвин, Жан 42

Кальдерон де ла Барка, Педро 115

Кант, Иммануил 47, 66

«Капричос» (Гойя) 48

Картезианское мировоззрение: и тело 30; его неадекватность 11, 140; его высшее выражение в Просвещении 45–46; его кризис в XIX веке 49; и Хайдеггер 56, 74–78, 84–85; и «утрата мира» 59; его продолжающееся господство 61, 113, 119, 141–142; и значение 109. См. также Кризис репрезентации; Герменевтическое поле; Метафизика; Субъектно-объектная парадигма.

Кас, Антон 20

Кафка, Франц 66

Каштру Роша, Жуан Сезар 153

Киттлер, Фридрих 12, 22; «Система письма 1800/1900» 8, 156

Козеллек, Рейнхарт 163

Коммуникация: ее технологии 12, 22, 139–140; ее материальные факторы 20–22, 24, 26, 28–30, 58, 97; и тело 22, 24, 42–43; и значение 28; сексуальность как коммуникация 93; как способ освоения мира 94–95; в «системе искусства» Лумана 111

Консервативная революция 56, 73, 156

Конструктивизм 19, 53–55, 57, 68–71, 74, 141, 158

Коппе, Франц 162

Корнель, Пьер 44

Кошта Лима, Луиш 167

Кретьен де Труа 39

Кризис репрезентации 48–49

Культура присутствия 31, 86–92

Культурные исследования 12, 26, 55

Культуры значения 31, 86–92, 94, 110

Леви-Стросс, Клод 156; *Anthropologie structurale* 156

Лингвистика 18, 57

Линк-Хеер, Урсула 161

Лиотар, Жан-Франсуа 22–23, 138

Литература 20, 22, 101, 161; реакции в ней на кризис репрезентации 51, 55; и присутствие 67, 72, 112; и эпифания 116; ее преподавание 134–135

Литературоведение 20, 54–55, 57–58, 156

Лорка, Федерико Гарсиа 102, 119; «Смерть» 119, 135; «Поэт в Нью-Йорке» 102, 119, 162

Луман, Никлас 22–23, 49, 111, 130

Лэнди, Джошуа 153, 165, 167

Макиавелли, Никколо 39, 95

Малларме, Стефан 51; «Бросок костей» 51

Ман, Поль де 60, 156

Маркс, Карл 143. См. также Марксизм.

Марксизм 12, 20, 21, 56–57. См. также Маркс, Карл.

Мармарелли, Трина 167

Материальность (материальные факторы): материальные факторы коммуникации 20–22, 24, 28–30, 58, 97; и значение 24; материальность мира 38; материальность означающего 41; материальность объектов эстетического переживания 67, 113, 158; материальность тела 68–69; материальные факторы и культура 71

«Материальные факторы коммуникации» (конференция) 20–21

Метафизика 11; история западной метафизики 35–59; и деконструкция 60–61; ее онтологическая двойственность 113; как «гипофизика» 153; ее критика 153

Мольер 44

Моменты интенсивности 101–106, 114, 116, 136, 151

Моралес, Пабло 108

Моцарт, Вольфганг Амадей 101, 103; «Дон Жуан» 162

Наблюдатель первого порядка 49–50; второго порядка 49–50

Нанси, Жан-Люк 114; «Рождение к присутствию» 65–66, 109–111

Насилие 89–90, 93, 102, 117–118, 163

«Наука как призвание» (Вебер) 130

Негерменевтическое поле 26–27, 30, 73, 98

«Немаловажные тела» (Батлер) 68–70

Ницше, Фридрих 51–52, 92

Новая критика 55

Новый историзм 57–58

«О грамματοлогии» (Деррида) 60

«Общая хроника» 126

Объект, предмет 10, 21; история человеческих отношений с

ним 40, 47, 49–50, 52, 55; и Бытие 76–77; элементы значения и присутствия в нем 86; объект эстетического переживания 101, 109–114, 127, 129; исторический объект 123; и фетишизм 144

Онтология: картезианская 30, 45; и «Энциклопедия» 47; и Хайдеггер 73, 85, 115; и эпистемология 146

Опыт как освоение мира через понятия 50–53, 55, 104, 164

Освоение мира 47–48, 50–51, 92–95

«Островное» положение 106

Переживание (Erleben) 53, 104, 111, 129, 162, 164, 165

Переживание эстетическое, см. Эстетическое переживание.

«Песнь о Роланде» 39

Пиксток, Кэтрин 146–148, 153

Питес, Нико 158

Платон 75

Платонизм 75, 83

«По ту сторону толкования» (Ваттимо) 63

Повседневность (мир повседневности) 54; и теология 82, 148; и эстетическое переживание 103–106, 109; и присутствие 109, 113, 118, 125, 145; и жизненный мир 124–126; отстраненность от нее академического мира 127–128; сопротивление ей в дзэн-буддизме 149

Покой 77–78, 107–108, 120, 136, 140, 143–144, 150, 162

Поллок, Джексон 162

Поэзия 30, 51, 72, 107, 111

«Поэт в Нью-Йорке» (Лорка) 102, 119, 162

Прагматизм 141, 167

Представление мира 50, 55

Презентификация 32, 99–100, 123–127, 162

Преподавание 15, 32, 98–101, 105, 127–135, 161–162

Присутствие: как пространственное явление 10, 31; и метафизика 11, 142; стремление к присутствию 12, 65–66, 110, 114, 126–127, 144; его производство 28–29, 45, 158; и поэзия 30; и субстанция 30; и будущее гуманитарных наук 32, 75, 85, 98, 123; Христа в евхаристии 40–41, 91; актеров и зрителей в средневековом театре 42–43; в комедии дель арте 43–44; и Нанси 65–66, 110; и Стайнер 66–67; и Зеель 71; и вещественный мир 74, 93–95, 112; и Бытие 81–84; в

эстетическом переживании 100, 110–111, 114, 117; и преподавание 130–133; и покой 135–136; и значение 136–137; и избавление 137–138; в классическом японском театре 150–151

«Прогулки одинокого мечтателя» (Руссо) 48

Производство 11; этимология слова 10; присутствия 10, 28–30, 40, 158; знания 16, 35, 38–39, 46; значения 21, 28, 43, 65, 72, 87, 89, 109

«Против интерпретации» (Зонтаг) 23

«Прохожей» (Бодлер) 107

Психология, фрейдистская 144

Пфайфер, Карл Людвиг 168

Радикальная ортодоксия 146

Расин, Жан 44

Расстройство знаков 51

Рейнхардт, Карл 131

Рембо, Артюр 51

Репрезентации кризис — см. Кризис репрезентации.

Референция в мире 56, 62, 64

Риттер, Хеннинг 166

«Рождение к присутствию» (Нанси) 65–66, 109–111

«Розыгрыш Сокала» 157

Рорти, Ричард 167

«Ругон-Маккары» (Золя) 51

Руссо, Жан-Жак, «Прогулки одинокого мечтателя» 48

Сад, маркиз де 48

Самоопределение (человеческое) 36–38, 46, 56, 86, 87, 89, 109, 119

Семиотика 22, 61, 113

«Слова и вещи» (Фуко) 49

«Словарь прописных истин» (Флобер) 153

«Смерть» (Лорка) 119, 135

«Сон д'Аламбера» (Дидро) 48

Сосредоточенная интенсивность — см. Покой.

Соссюр, Фердинанд де 88

Спецэффекты 12, 139–140, 166

«Спор о древних и новых» 45

Стайнер, Джордж 66–67

Структурализм 26, 57

Субстанциализм 30, 62, 63, 141

Субстанция: в понятии знака у Ельмслева 26; и присутствие 30; тела Христова в евхаристии 41–42; человеческого существования (Хайдеггер) 56; в эстетическом переживании 67, 114, 117, 118, 136, 158; человеческого тела (Батлер) 69; и Бытие 74, 76–77, 83–84, 88; в аристотелевском понятии вещи 113; обратная сторона чистой субстанции 142. См. также: Форма.

Субъект: новоевропейский 16, 39; его центральное место в западной философии 23, 87; его удаленность от мира вещей (Кант) 47; его формирование 69, 122; его роль в событиях самораскрытия мира 87; и радикальная ортодоксия 146–147

Субъектно-объектная парадигма 11, 37, 39–40, 47, 52, 56, 64, 78, 154

Сюрреализм 55

Тауссиг, Майкл 70–71

Театр: новоевропейский 42, 44, 115; средневековый 43–43; классический французский 44; и эпифания 115–116; классический японский 115–116, 149–151, 168

Тело, человеческое: и эстетическое переживание 102, 103, 112–113, 117–120; и присутствие 10–11, 29, 71, 86, 88–89, 136, 138, 141, 144; и коммуникация 22, 24, 49; и Фуко 27; как объект 38–40, 68–69; тело Христа в евхаристии 40–41, 91–92; тела актеров и зрителей, в средневековом театре 43; и Декарт 44, 155; освоение мира через тело 48, 92–93; отстраненность от тела в западной культуре 56, 138–139; и радикальная ортодоксия 146–147; тела актеров и зрителей в классическом японском театре 150–151

Теология 40–42, 65–67, 82, 91, 137, 145–149, 154, 157–158, 167

Теория в гуманитарных науках 15–16, 18, 30, 31, 57, 97

Толкование 11; его центральное положение в гуманитарных науках 11–12, 15–16, 22, 24, 31, 34, 36, 40, 53, 61, 85; альтернативы ему 20, 23, 25–28, 30, 57, 61, 86, 92, 111; толкование мира 38–40, 79, 87, 94, 109; и Ваттимо 63–64; и Эко 64; его центральная роль в западном мироотношении 71; и Гадамер 72; и вещественный мир 77, 87, 129; толкование бессознательных желаний 103; толкование прошлого 125;

бессмысленность отказа от него 142. См. также: Картезианское мировоззрение; Герменевтическое поле; Значение; Субъектно-объектная парадигма.

«Толкование сновидений» (Фрейд) 52

Уэлбери, Дэвид 158, 167

Феноменология: феноменология коммуникации, основанной на теле 22; и интроспекция 52, 68, 73–74; ее рецепция 54–55; и литературоведение 55; и переживание 104, 164; и жизненный мир 124

Фердинанд Арагонский 39, 95

Фетишизм 143–144

Филология: национальная 54–55

Философия: и теория 15; сосредоточенная на субъекте 23; критическая по отношению к картезианскому мировоззрению 30; аристотелевская 30, 73; история западной философии 31, 46–50, 52–53, 64, 153; феминистская 37; аналитическая 56; у Хайдеггера 56, 72–85, 149, 153; и Эко 64; у Гуссерля 65; у Нанси 65–66; у Борера 66; у Батлер 68–69; досократическая 85. См. также: Эпистемология, Онтология.

Флобер, Гюстав 50–51; «Словарь прописных истин» 153

Фонроберт, Шарлота 167

Форма: в четырехугольнике Ельмслева 26; в поэзии 30; в аристотелевском понятии вещи 41, 67, 88, 113–116, 136; и Бытие 83; и эпифания 113–116; и классический японский театр 149–151. См. также Субстанция.

Фуко, Мишель 22–23, 27–49; «Слова и вещи» 49

Фрейд, Зигмунд 52; «Толкование сновидений» 52. См. также: Психология, фрейдистская.

Хайдеггер, Мартин 13; и Ницше 51–52; «Бытие и время» 56, 73, 74, 154; критика и пересмотр картезианского мировоззрения 56, 72–85, 87, 119, 154; в прочтении Ваттимо 63–64; «Исток художественного творения» 72, 79–84, 110, 115; «Введение в метафизику» 76; «Zur Erörterung der Gelassenheit» 77; понятие Gelassenheit 137, 162; ссылки на него у Пиксток 148; и дзэн-буддизм 159. См. также: Бытие, понятие Хайдеггера; Покой; Dasein; Gegenet.

Хамахер, Вернер 166–167
Харрисон, Роберт 12, 165
Хоппер, Эдвард 102, 162
Хрустальный дворец 162

Человеческое тело — см. Тело, человеческое.

Чу, Стив 157

Шихен, Томас 158
Шлейх, Томас 167

Эббингхауз, Герман 53

Экзистенциализм 12, 120

Эко, Умберто 64–65

Экстремальная темпоральность 33, 66, 84. См. также Эпифания.
«Энциклопедия» (Дидро и д'Аламбера) 47–48

Эпистемология: современная западная, где господствует
метафизика 16, 34–36, 65, 78, 140–141; ее будущее в
гуманитарных науках 19, 28, 96–98, 113; и гендер 37;
история западной эпистемологии 37–38, 47–53, 57–59, 156;
и толкование 40; и время 45; и онтология 146. См. также:
Кризис репрезентации.

Эпифания 32, 99, 100, 114–117, 120, 127, 166

Эстетика 120; и присутствие 32; ее возникновение в XVIII веке 48;
ее трактовка у Зееля 71; и современная западная философия
79; ее соотношение с историей и педагогикой 98–100,
127–129; и этика 106–107; и переживание 164. См. также
Эстетическое переживание.

Эстетическое переживание 100, 159, 161–163; колебание между
эффектами присутствия и эффектами значения 16, 108–114;
и эпифания 99, 114–117; и этика 98, 106, 162; и присутствие
100; и преподавание 101–102, 161–162; его расширенное
поле 101, 161–162; его специфика 103–105; его «островное»
положение 106; и покой 107–108, 118–120, 162; и насилие
117–118; как *ästhetisches Erleben* 162. См. также Эстетика.

Этика 98–100, 106–107, 118, 146, 162

Эффекты значения 12, 16, 30–31, 58, 110–114, 118

Эффекты присутствия 86, 166; их конфликт с эффектами
значения 16, 30–31, 110–114, 116, 128; их исключение в
классическом французском театре 44; как спецэффекты 139

- Anthropologie structurale* (Леви-Стросс) 156
Ästhetik des Erscheinens (Seel) 163
Aufschreibesysteme 1800/1900 (Kittler) 8, 156
Casper, Gerhard 165
Dasein, понятие Хайдеггера 76, 78–79, 156
Discourse Networks (Kittler), см. *Aufschreibesysteme 1800/1900*.
Erleben, см. Переживание.
Gegnet, понятие Хайдеггера 159
Gelassenheit — см. Покой.
Immatériaux (Les), выставка 22, 165
In 1926 (Gumbrecht) 164
Materialität der Kommunikation (материалы конференции) 21
Traumdeutung (Фрейд) 52
«Zur Erörterung der Gelassenheit» (Хайдеггер) 77

Содержание

Благодарности	7
Руководство для пользователя	10
Материальные факторы / Негерменевтическое /	
Присутствие: Эпистемологические сдвиги в эпизодах и лицах	15
Метафизика: Краткая предыстория того, что меняется ныне	34
По ту сторону значения: Позиции и понятия в развитии ..	60
Эпифания/Презентификация/Дейксис:	
Виды на будущее для гуманитарных наук и искусств ..	96
Миг покоя: Об избавлении	134
Примечания	152
Указатель	169

Ханс Ульрих Гумбрехт

ПРОИЗВОДСТВО ПРИСУТСТВИЯ.

ЧЕГО НЕ МОЖЕТ ПЕРЕДАТЬ ЗНАЧЕНИЕ

Дизайнер серии

Д. Черногозев

Редактор

И. Калинин

Корректор

Л. Морозова

Компьютерная верстка

С. Петров

Налоговая льгота —

общероссийский классификатор продукции

ОК-005-93, том 2;

953000 — книги, брошюры

ООО «Новое литературное обозрение»

Адрес редакции:

129626, Москва, И-626, а/я 55

Тел.: (095) 976-47-88

факс: 977-08-28

e-mail: real@nlo.magazine.ru

<http://www.nlo.magazine.ru>

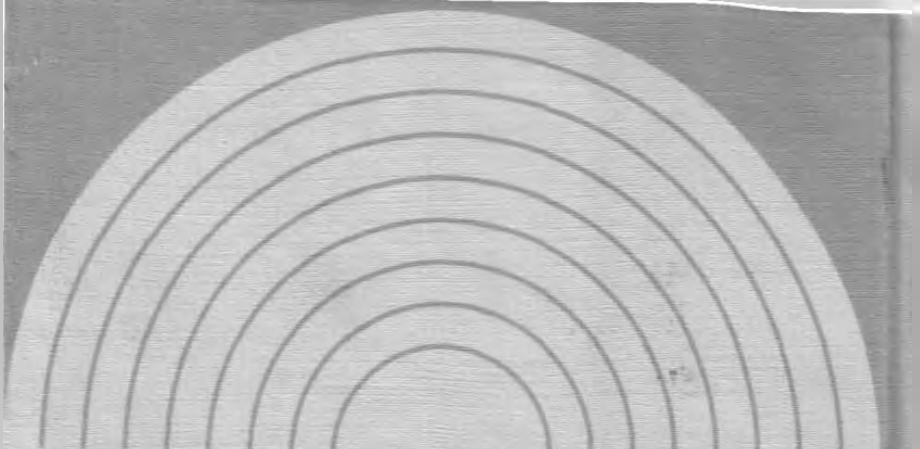
Формат 60х90/16

Бумага офсетная № 1

Печ. л. 11,5. Тираж 1000. Заказ № 3984

Отпечатано в ИП «Типография "Наука"»

121099, Москва, Шубинский пер., 6



ХАНС УЛЬРИХ ГУМБРЕХТ

Производство присутствия ЧЕГО НЕ МОЖЕТ ПЕРЕДАТЬ ЗНАЧЕНИЕ



Производство присутствия — одна из последних книг замечательного независимостью своего мышления ученого, профессора Стэнфордского университета, Ханса Ульриха Гумбрехта. Автор предлагает оригинальный взгляд на интеллектуальную практику гуманитарных наук, сочетающий ревизию теоретического наследия последних тридцати лет с прогнозом будущего развития гуманитарного знания. Основной эпистемологический пафос книги направлен на реабилитацию эффектов чувственного, телесного присутствия, игнорирование которых делает наш опыт восприятия культуры в лучшем случае неполным, а в худшем — несостоятельным

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

