

Марсия Са Кавальканте Шубак

Лакуна герменевтики:

ЗАМЕТКИ О СВОБОДЕ МЫСЛИ

Marcia Sá Cavalcante Schuback

The Lacuna of Hermeneutics: Notes on the Freedom of Thought

Марсия Са Кавальканте Шубак (Университет Сёдертёрна, профессор факультета философии, Школы по культуре и образованию) marcia.cavalcante@sh.se.

Marcia Sá Cavalcante Schuback (Södertörn University, professor, philosophy department, School for education and culture) marcia.cavalcante@sh.se.

Ключевые слова: герменевтика, критика, лакунарный метод, Гадамер, Хайдеггер, Фихте, Целан

Key words: hermeneutics, critique, lacunary method, Gadamer, Heidegger, Fichte, Celan

УДК: 801.73

UDC: 801.73

Что такое герменевтика нашего сегодня? Я начинаю с критики герменевтики и критики критиков герменевтики и далее показываю, как в результате избытка интерпретаций ныне оказался пустым сам смысл интерпретации. В статье рассматривается динамика опустошения смысла в результате его избыточности и «чего-угодности», которая стала движущим принципом глобализации и соответствующей цензуры свободы мысли. Предлагается «лакунарный метод», который состоит в том, чтобы сосредотачивать внимание на рассеянии внимания и забвении как процессах, протекающих во времени, то есть на существовании в герундивном модусе. Возможно, метод позволит найти новую тропу для мысли.

What is hermeneutics for today? The discussion departs from a critique of hermeneutics and of its critics to show that the excess of interpretation has emptied the meaning of interpretation. This paper considers the dynamics of the voiding of meaning due to its excess and "whatsoevering", the moving principle of globalization with its main outcome in the censorship of the freedom of thought. A lacunar method is proposed to think this lack of freedom, namely, the focus of attention on the on-going of "disattention" and oblivion, to elucidate the gerundive of existence, as existing of existence. The method might help elaborate a new path of thought in the humanities.

O voo
pensa-se
o pensamento
voa¹.

Оридес Фонтела

1

Эта работа была впервые представлена мною на открытой лекции в Бостонском колледже в 2019 году, где я получила гостевую профессуру имени Ганса-Георга Гадамера. Это была большая честь: занимать позицию, носящую его имя и связанную с его герменевтическим наследием. Единственный случай присутствовать на лекции Гадамера выпал мне в 1982 году, когда я училась

1 «Полет / мыслит-ся / мысль / летит» [Fontela 2015].

в Университете Фрайбурга-им-Брайсгау. Он приехал туда с выступлением об отношении между философией и теологией. В живой и заразной манере он в начале лекции сообщил переполненной аудитории, что решил говорить на другую тему и вместо заявленного сюжета прочитает лекцию о необходимости философии сегодня. Я же свою тему менять не стану, но мне хотелось бы отдать должное самому жесту Гадамера, *жесту изменения сюжета ради сегодняшнего дня*, который я рассматриваю в качестве фундаментального жеста герменевтики. Чтобы понять, как герменевтику можно определить именно исходя из такого жеста, «сменить тему ради сегодняшнего дня», я предлагаю попытку рефлексии о лакуне герменевтики в свете свободы мышления. Что это такое, я попытаюсь объяснить.

Связь между герменевтикой, особенно гадамеровской герменевтикой, и этим жестом смены темы может показаться странной. С тех пор как Шлейермахер заложил современный философский фундамент герменевтики, ее понимали как некое обратное движение, а именно как разворот от современности назад, к ее истории и традиции, к контексту и наследию, к ее забытым и скрытым истокам. Позже, в порыве резкой критики современности Хайдеггер выдвинул понятие «герменевтика фактичности» [Heidegger 1988]. Возражая Хайдеггеру, принципиальные критики герменевтики — от Адорно до Альтюссера, от Хабермаса до Деррида, от Фуко до Делёза и Рансьера, а также и теоретики литературы, такие как Сьюзен Зонтаг, были единодушны в том, что проблема как раз и заключается в неспособности герменевтики сделать именно это: «изменить тему разговора ради сегодняшнего дня». В глазах многих герменевтика не способна на критическое внимание, необходимое для рассмотрения актуальности. Более того, настаивая на том, что смысл составляет предмет наследования и обязан своим формированием традиции, герменевтика представляется реакционным способом мышления. Считается, что она не может выявить критическую силу мысли, способность мысли порывать с традицией, прерывать линию фамильного и исторического наследия. Утверждая, что мышление есть толкование и понимание, герменевтика, стало быть, упускает из виду мышление в смысле критики в кантовском понимании, то есть в разрыве с властью авторитета ради преобразования настоящего. Герменевтика равнодушна к призывам изменения традиции, к борьбе за свободу мысли, которая стучит в критических сердцах. Так или иначе, имплицитно или эксплицитно, Одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе («Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его») остается главным средоточием противоречий между герменевтикой и антигерменевтикой.

В ответ на такую критику последовали разнообразные герменевтические контраргументы. Уже проделана большая работа в доказательство того, что герменевтика представляет собой в самом своем основании критический проект. основополагающий труд Шлейермахера назывался «Герменевтика и критика», и такое основание невозможно думать в отрыве от критической философии Канта. Такие авторы, как Поль Рикёр выдвинули убедительные аргументы, стремясь объединить герменевтику с парадигматическими направлениями современной критической мысли Маркса, Ницше и Фрейда. Фредрик Джеймсон предложил теорию марксистской герменевтики. Другие утверждали, что герменевтика не анахронизирует сегодняшнюю реальность, но скорее оборачивает традицию против самой себя (Хайдеггер назвал это работой

деструкции), и это означает, что задача герменевтики заключается именно в трансформации и изменении, а не просто в оживлении того, что осталось забытым и непродуманным в традиции. Наконец, иные, такие как Джанни Ваттимо, подчеркивали, что, в противоположность представлениям о себе как о поиске тождества, в реальности герменевтика признает и утверждает в индивидууме, в группе или в культуре иное и инакость. Гадамер и сам говорил, что главными герменевтическими категориями он считает соотношения между «одним» и «другим», а также категорию «медления» (*Verweilung*). Эту идею развивал и Райнхарт Козеллек, обсуждая напряженность между опытом прошлого и ожиданием будущего. Другим фундаментальным смыслом герменевтической мысли считается перевод (как в работах Джона Саллиса) и даже телесность (у Ричарда Керни). Список влиятельных трудов получится длинным. И тем не менее в теоретических дискуссиях чаще всего герменевтику практически не отличают от консервативной мысли, подозревая в ней скрытые зародыши авторитаризма, тени фашизма и тоталитаризма. Из-за того, что сама герменевтика определяет себя как искусство понимания и толкования, ее осуждают за неспособность к критике, за говорение на языке, подавляющем собственный язык вещей и присущий им «тонкий эмпиризм» (о котором вслед за Гёте писал Вальтер Беньямин), а также за то, что ее мысль слишком укоренена в западноевропейской традиции, за то, что она видит в другом — «Другого» и тем самым утверждает исключительность собственного языка и собственной мысли. Более того, нынешние социальный конструктивизм и постструктурализм видят в герменевтике реакционное продолжение Ницше с его максимой о существовании интерпретаций, а не фактов. Поэтому герменевтику упрекают и в том, что она прокладывает дорогу релятивизму и фейковым истинам, которыми просто забит наш сегодняшний день. Герменевтика вроде бы снова требует критики, теперь уже в связи с тем, что она якобы сводит буквально все к толкованию и пониманию. Кажется, что сколько бы ни предпринималось попыток к ее защите, герменевтика все-таки все меньше и меньше совпадает с актуальностью и не способна изменить ни свой собственный сюжет, ни, в сущности, и свой субъект — ради сегодняшнего дня.

Нельзя отрицать, что претензии, которые предъявляются герменевтике в отношении ее связи с традицией и наследием — и, более того, с определенного рода традицией и наследием, а именно западноевропейскими, — эти претензии, в свою очередь, имеют и традицию, и наследие. Так же трудно игнорировать тот факт, что основные понятия, связанные с так называемым герменевтическим наследием философии, в наше время оказались более чем актуальными. И действительно, текущий момент отмечен ожесточенными герменевтическими битвами: поистине беспримерными конфликтами интерпретаций и из-за интерпретаций; конфликтами, подобными войнам за все оставшиеся ресурсы, равно природные и культурные, во имя чего дезапроприруются и реапроприруются любые традиции и наследия. Как можно отрицать, что сегодняшний день — наш сегодняшний день — полностью подчинен необходимости искать осмысленность понятий, смысл которых опустошен или обойден вниманием (*voided and avoided*²)? И что поэтому герменевтика

2 *Voiding and avoiding* — автор обыгрывает этимологию *void* (англ. пустота) в основе обоих слов, а также фр. *vide* (пустой), лат. *videre* (видеть) и *evidence* (эмпирические данные, доказательство). — *Примеч. перев.*

оказывается уже не просто предметом академических дебатов, но составляет самую ткань, из которой соткана реальность нашего сегодняшнего дня? Мне представляется, что речь идет уже не о герменевтике фактичности, не о герменевтике нашего сегодня, но о фактичности самой герменевтики, о том, как вообще это «сегодня» предъявляет себя именно в качестве «сегодня» и именно когда герменевтика присутствует во всем. Я думаю, что наше сегодня, наоборот, становится для нас герменевтикой герменевтики.

Однако если герменевтика превратилась в ткань сегодняшнего дня, то, значит, герменевтика не утратила контакт с современностью. Наоборот, герменевтика поглощена современностью — скорее, если герменевтика, так же как и ее критики, и пропустила что-то, если и обошла что-то вниманием (avoided), то это как раз сам факт этого поглощения, а также и вопрос о том, каким именно образом «сегодня» повсеместно превратилось в герменевтику герменевтики. В герменевтике образовалась лакуна, пробел: смысл истощен толкованием настолько, что само толкование как таковое потеряло всякий смысл. Дело обстоит не так, что смысл должен быть, но отсутствует; и не то чтобы смысл был скрыт или забыт — скорее, наоборот, дело в том, что смысл слишком открыт работе смыслопроизводства. И на самом деле, сегодня совершенно очевидно, что стало возможно истолковать какой угодно смысл в каком угодно значении. Повсюду мы наблюдаем одно и то же: смысл вещей опустошается под избыточным напором значений, которые им приписываются. И это относится не только к смыслу истории или традиции, к смыслу культурного или исторического наследия, к смыслу принадлежности чему-то или зависимости от чего-то; это касается смысла какого угодно и чего угодно, независимо от того, кем, где, когда и с какой целью это все-что-угодно было поименовано и апроприировано. Нечто подобное происходит и с такими понятиями, как критика, перемена или трансформация: критические дискурсы действуют так, что власть критикуемых инстанций только еще более укрепляется, а постоянно предпринимаемые перемены способствуют лишь тому, что сам смысл изменений остается без изменений. И дело тут не в герменевтике и не в том, что ее отрицают; не в том, можем ли мы полагаться на традицию или на права исторической преемственности, или не можем, — здесь вопрос о смысле собственно смысла. И в этом смысле, утверждаю я, герменевтика не является предметом теоретического выбора; речь скорее идет о том, как вообще существовать сегодня, когда смысл опустошен и мысль уклоняется от него под тяжестью избытка значения — или, можно сказать по-другому, когда герменевтика и сама впадает в опустошение и уклонение (voiding and avoiding) по причине собственной избыточности.

2

Такая динамика лакунообразования — опустошения смысла и уклонения от него вследствие его переизбытка — лежит в сердцевине нашего хай-тек-экономического мира. Это динамо-машина глобализации. Хайдеггеровский *Gestell*, технологическое обрамление, в котором бытие являет себя в своем сокрытии, можно считать первой попыткой осмысления глобализации, которая составляет наш сегодняшний опыт и смысл которой выражает неолиберализм. Хайдеггер первым осознал это явление философски. Поэтому мало сказать, что

неолиберальный капитализм есть техномедиатический модус актуализации капиталистического производства под знаком образа и спектакля; это модус явления мира как мира в условиях такой динамики сигнификации, при которой все, что угодно, может толковаться как угодно и всякое отношение становится каким угодно отношением. И действительно, если мир сегодняшнего дня — а также и сегодняшний день этого мира оказываются полностью редуцированными исключительно к денежным отношениям, то это не означает редукции к числам и цифрам, статистическим отчетам и так называемым фактическим данным. Деньги — это не вопрос чисел, это вопрос смысла и сигнификации, ценностей и оценивания. Деньги устанавливают всеобщую эквивалентность всего с чем угодно. И такое возможно только при условии потери деньгами собственного значения и собственной ценности с последующим приобретением ценности какой угодно. Это вопрос приведения всего во всеобщее состояние «какойугодности», превращения всего в «наличное состояние» (*Bestand*)³ или, можно сказать, оставаясь в пределах терминологии Хайдеггера и Агамбена, в ресурс и в диспозитив. Смыслы и ценности должны приобрести гибкость и текучесть, исполниться пластичности, облечься в прекрасные обещания становления свободы — потому что иначе они не пригодны к продаже, торговле, изображению, обмену, то есть, короче, к «существованию». Глобальный капитализм означает глобализацию самой этой динамики сигнификации значения, когда трудовые отношения становятся все более ненадежными, а сам труд меняет свою природу, приобретая все более и более виртуальный характер. Однако, когда смыслы и ценности стремятся ко все возрастающей гибкости и текучести, когда они оказываются в состоянии непрерывной трансформации, тогда же они одновременно и опустошаются. Возникает некая логика, согласно которой то, что не имеет смысла, оказывается полностью эквивалентным тому, что означает все, что угодно. Чем больше смыслов и ценностей приписываются бытию, тем меньше в нем смысла. Когда все можно понимать и толковать как угодно, понимание и интерпретация теряют всякий смысл, поскольку и сами эти понятия тоже могут толковаться и пониматься как угодно.

Именно в этой текучей экономике непрерывного изменения и циркуляции смыслов с такой силой, как нынче, возникают новые формы популизма и расизма, новые правые программы и старые фундаментализмы разного толка. Мы не знаем, как объяснить их гибридные формы. С одной стороны, полагаясь на образы сильной авторитарной власти, они вроде бы стремятся навязать реальности одну, и только одну, истину, один-единственный смысл. С другой стороны, они также стремятся придать пластичность и неоднозначность любому смыслу, повысить избыток смыслов и истин. В какой-то степени они представляют собой отклик на падение фигур всего — и не только фигур революции, — которым (падением) увенчался неолиберальный мировой порядок. В какой-то степени они также составляют реакцию на требования капиталистической глобализации, на отказ от любых традиционных, ситуативно детерминированных, локализованных фигур и форм в результате ожесточенных войн за дет-

3 В русском переводе — «припасенность», «состояние-в-наличии». О термине *Bestand*, и далее о понятии *Gestell* (в русском переводе «постав», в английском — *enframing*) см.: [Хайдеггер 1993: 221—238]. См. также статью Михаила Ямпольского в этом номере. — *Примеч. перев.*

радиционализацию всех смыслов. Этот правый поворот можно понять и интерпретировать как реакцию против опустошенности смыслов и ценностей, против политической корректности; как реакцию на реакцию исторически угнетенных меньшинств и идентичностей и так далее, и тому подобное. Однако важно помнить, что такие движения представляют собой реакцию не на сам неолиберальный порядок, но, наоборот, на грубые попытки этот порядок усовершенствовать, «снова сделать его великим».

В таком случае, если динамо-машиной этого порядка действительно является взаимозаменяемость смыслов и ценностей, то как тогда понять этот шаг общества назад, к консерватизму и морализму, этот возврат к авторитарным фигурам, ценностям и смыслам, пробуждение фантомов национального государства, власть госаппарата и силовиков — при том, что гигантские корпорации остаются транснациональными и продолжают использовать национальное государство в своих целях? Действительно ли мы живем во времена ретропии, как считал Зигмунт Бауман, или во времена ностальгии по тридцатым, по историческим формам фашизма и тоталитаризма? Можно ли на самом деле считать текущий правый поворот реакцией? Или следует признать, что они всего лишь представляют собой проявления общей тенденции опустошения смыслов и ценностей за счет создания в них избыточности и двусмысленности? Может быть, и история опустошается в результате гиперисторизирования, традиция — в результате детрадиционализации, а реальные перемены опустошаются в результате того, что сама реальность подвергается бесконечным преобразованиям? Но все же откуда эта потребность томиться по прошлому, эта необходимость в консерватизме? Если неолиберальный мировой порядок может работать только при условии непрерывности процессов де- и ресигнификации, то есть обесценивания с последующим новым переоцениванием вещей, тогда, значит, именно такого рода неоднозначность и подлечит сохранению и охранению. Какой же смысл консервировать нонконсервацию? Значит, именно из неустойчивости и неопределенности, в бесконечной смене альтернативных и ложных интерпретаций, в этом перманентном конфликте ценностей и значений сегодня и куется новое идеологическое оружие, гораздо более эффективное и мощное, чем идеология в традиционном смысле. Избыточная информация сегодня имеет больший эффект, чем дезинформация или цензурный запрет на информацию, превращаясь все более и более в комбинацию первого со вторым. Цензура, как кажется, вступила в новую стадию, когда смысл цензурирует себя сам, производя в себе избыток и неопределенность. Запрет такого рода интернализуется уже на более глубоком уровне по сравнению с запретом тоталитарной цензуры. При такой динамике де- и ресигнификации значений вслед за французским писателем Бернаром Ноэлем можно говорить уже не о цензуре, а о «сенсуре» (*sensure*, от франц. *sense*, смысл, чувство).

Прежние идеологические дискурсы, являющиеся сегодня как тени исторических форм фашизма, тоталитаризма, популизма и диктатуры, оказываются совместимыми с неолиберальным порядком эры высоких технологий. Эта совместимость интригует, но не должна удивлять. В своем эссе «Капитализм как религия» (1921) Вальтер Беньямин очень проникательно, как будто провидя будущее, предупреждал о том, что капитализм не только имеет форму религиозного культа, но и сохраняет в себе пустые культовые формы, которые заполняются каким угодно содержанием [Benjamin 1996: 288—291]. капита-

лизм несет в себе эту старую, уже известную пустоту, подобно хайдеггеровскому «обрамлению» (*Gestell*, если в данном случае позволительно объединять Беньямина с Хайдеггером). В обрамление можно вставить любое содержание. Возможно, этим объясняется и сама необходимость при капитализме такой консервации, когда сохраняются не фигуры, не смыслы, не ценности как таковые, но исключительно их формы. Когда сегодня повсюду вновь артикулируются старые идеологические дискурсы, это есть выражение внутренней необходимости самой системы хранить и охранять старые формы и тем самым обеспечивать динамику обесмысливания и переосмысливания смыслов, обесценивания и переоценки ценностей. Филипп Лаку-Лабарт и Жан-Люк Нанси называют фашизм явлением призраков фигурации [Лаку-Лабарт, Нанси 2002]. К этому сегодня можно добавить, что и новые лица старых правых движений и государственных систем можно также считать фашизмом: это гибриды, которые воплощают в себе тоску по пустым формам, страстное желание быть заключенными в рамку. Это скорее желание *фигурации* того, что уже известно, а не желание собственно *фигуры*; скорее мечта о «форме формы», чем о форме как о чем-то уже сформированном. Таким образом, выходит, что в наше время даже форма не имеет формы, а страхи связаны с отсутствием собственно фигур для выражения формы как формы, смысла как смысла и ценности как ценности. В наше время эта пустота стала трансцендентальной, выражаясь языком Канта. Перед лицом тоски, связанной с переживанием этой пустоты, мир начинает мучительно желать возникновения сильных фигураций для фигур и форм для форм. Такого рода желание мира по своей природе фашистское; это, можно сказать, тоска мира по фашистской тоске. Как же возможно сопротивление такому?

Это проблема не только практики, но и мышления, поскольку речь идет, на самом деле, о системе контроля — причем такой, которая осуществляет контроль методом «деконтроля», то есть тем, что снимает ограничения на контроль. В результате существование людей становится все более ненужным и избыточным, зато борьба за природные ресурсы — все более агрессивной. Контроль посредством деконтроля представляется естественной необходимостью для власти в процессе ее экспансии. Именно такого рода власти, которая заключается, собственно, в экспансии власти, и служат современные деспоты. «Сенсура» смысла путем непрерывного обесмысливания и обесценивания с последующей ресигнификацией и реэвалюацией становится столь действенной мерой контроля именно потому, что она обещает контролировать то, что тысячелетиями считалось абсолютно неотъемлемым правом человека, а именно право на свободу мысли. Ничто не угрожает деспотизму в какой бы то ни было его форме так, как свобода мысли.

3

К вопросу о свободе мысли и ныне, и прежде философия обращалась редко. Тысячелетиями для философской рефлексии и на Западе, и в других культурах мысль казалась чем-то само собой разумеющимся, причем именно в своем самом важном аспекте — в мысли как опыте свободы. Мы верим, что, раз человеку дано абстрактное мышление, ему, следовательно, самой судьбой предназначена и свобода. Есть много способов мыслить свободу: это и космологичес-

кие, и практические понятия свободы; представления о свободе в смысле снятия ограничений и освобождения от рабских уз; концепции свободы как начала в себе и автономии; или, если мы обратимся к Канту, — трансцендентные и регулятивные идеи свободы. Революционная свобода, свобода выбора, свобода слова, даже свобода добровольного рабства, свобода послушания или непослушания, позитивная и негативная свобода, свобода от чего-то и свобода во имя чего-то, свобода (пере)движения и движение за свободу... Но если мыслить свободу как способность мыслить, то все-таки следует подумать еще и том, что, собственно, значит свобода мысли. Старый идеалист Иоганн Готтлиб Фихте в 1793 году в тексте, предназначенном для широкого читателя и опубликованном без подписи, рассуждал о требовании свободы мысли [Fichte 1793]. Исходя из того, что свобода мысли является самым неотъемлемым правом человека, Фихте утверждал, что только при полном подавлении мысли можно достичь абсолютного контроля. Но как же подавить эту свободу, если мысль способна к свободному мышлению даже под давлением самых суровых законов — например, как о том же самом на основании собственного опыта заявил Сартр во фрагменте «Республика молчания» [Sartre 1949], написанном во время нацистской оккупации Франции. Фихте дает поразительный ответ на поставленный им вопрос: гнет деспотической власти достигает размаха, когда для угнетения свободы мысли она (власть) использует свободу мысли, а свобода — для угнетения свободы. Его критика тирании, попыток администрации контролировать свободу академического знания или использовать государственные средства так, как будто они принадлежат правительству, а не народу, звучат поразительно актуально в наше время. Но еще более поражает, как мало он говорит, что же все-таки это означает — свобода мысли. В одном коротком фрагменте Фихте утверждает, что это способность «активно сопротивляться слепому механизму ассоциации идей, в котором мысль ведет себя пассивно», то есть способность, которая отличает мысль человека от мысли животного. Еще в одном отрывке он говорит, что свобода мысли означает «право человека на свободное рассмотрение каждого потенциального объекта рефлексии, во всех возможных направлениях и развивая его безгранично». Сегодня свобода мысли в определении Фихте, то есть с точки зрения «всего возможного» и «беспредельного», совпало с динамикой опустошения смысла и уклонения от него в результате его, смысла, перепроизводства. Получается, что свобода мысли в том виде, в каком ее утверждал Фихте, в наше время стала фактором угнетения мысли.

Определение Фихте обратилось против себя самого, но вопрос остался. Как думать свободно в условиях угнетения свободы свободой, когда невозможно отличить свободу выбора от добровольной кабалы, а демократию от антидемократии? Как мыслить свободно, если академия все больше служит частному и экономическому интересу, постоянно приспосабливаясь к алгоритмам контроля качества? Как думать свободно, когда критическая мысль, заявляя свое предназначение в критике культурной индустрии, вместо этого подкармливает ее, когда антирыночное искусство пользуется поддержкой и продвигается рынком? Как возможна свобода мысли, если этический и моральный лексикон свободы до полной неотличимости сливается с языком либеральной экономики, когда философская рефлексия становления и несубстанциональности немедленно капитализируется в пользу экономических и политических требований мобильности, гибкости и пластичности? Как думать свободно, если

дискурсы о свободе воспроизводят — хоть и с противоположной стороны — те самые механизмы и стратегии, от которых они и призваны освободить? Как думать свободно в век искусственного интеллекта и роботов? Похоже, что на месте свободы мысли опять возникает лакуна, и ровно тогда, когда вступают дискурсы о необходимости свободы мысли. Похоже, что философская мысль и теория в широком смысле, то есть видение, свободное от предрассудков и предвзятостей, в наше время оказались в плену, осажденные собственной свободой. В течение столетий мысль полагала себя свободной, поскольку отличалась от других форм сознания и духа способностью проводить тонкие и четкие различия. Теперь же теория с трудом находит путь, который позволил бы добиться ясности в отношении неопределенности и неоднозначности, двусмысленностей сегодняшнего дня.

Однако может быть, именно то, что мы не можем найти новые ориентиры в сегодняшней неопределенности, это ощущение, что все смыслы растеклись, это подавление свободы мысли свободой же мысли — может быть, как раз в этом у свободы мысли и есть шанс. Может быть, если обратить внимание на эту недифференцированность и вслушаться, вчитаться в ее язык, то мы поймем, как научиться непониманию смыслов (порт. *aprender a desaprender*, «понять непонимание; научиться не понимать»), как сказал в одном стихотворении Фернандо Пессоа), чтобы сосредоточиться на том, как именно то же самое отличается от того же самого, причем больше, чем оно отличается от иного; в чем отличие тождественного — от тождественного, свободы — от свободы, открытости — от зияния, возможного — от двусмысленного, и так далее. Я говорю «вслушаться», потому что в этой пустоте — в этом уклонении от смыслов и ценностей вследствие непрерывных переозначиваний и переоценок, сегодняшний день уже говорит с нами на языке бесконечных скоплений смыслов — один внутри другого, вовне другого — и говорит так интенсивно и так громко, так настоятельно, что уже отовсюду нам навязывают умение слышать голос иного, звучащий из того же самого. «То же самое» не только «говорится многими способами»⁴; оно говорится как нечто себе-иное⁵. Однако размышлять о неразличимом как о голосе иного по отношению к самому себе — не то же самое, что конструировать новые оппозиции между, например, хорошей открытостью — и дурной; между открытостью и зиянием, между многозначностью — и возможностью в хорошем или в дурном смысле; между подлинным и несобственным значением свободы или субъектности. Речь идет именно о том, чтобы слушать, как тождественное обыначивает само себя, прислушиваясь не к инаковости как таковой, а к самому событию обыначивания. Такое слушание требует чрезвычайной концентрации внимания на протекании обыначивания, даже можно сказать, на протекании самого протекания.

Итак, чтобы тонко продумать неразличимое, мы должны обратить внимание на проистекание того, что проистекает в данный момент, — а не на то, что именно в данный момент происходит. Тогда нетрудно заметить, что возникает «присутствование», нечто гораздо более присутствующее, чем присутствие;

4 Aristotle, Met. 1003a33; в русском переводе: «О сущем говорится, правда, в различных значениях» [Аристотель 1976: 119]. — Примеч. перев.

5 Нем. *selbster* — слово-«портманто» (*selbst + ander*), категория Хайдеггера из его поздних размышлений о тавтологии. — Примеч. перев.

более настоящее, чем настоящее. В грамматике такого рода разворачивающееся действие обозначается герундивом, по-английски это называется формами Continuous: это форма без формы, форма неоформленная и бесформенная. Пытаться найти фигуратив для такого события в протекании в данный момент практически бесполезно, ибо оно есть ничто за исключением этого своего состояния длительного протекания, своего медления (*whileness, Verweilen*). Это есть лишь эфемерное, случайное и мимолетное, то, что можно уловить лишь потом, по миновении, по миновании, по истечении: *nachträglich, après coup, afterwhile*. Получить представление о таком событии в миновении можно, вообразив состояние рисунка в ходе рисования его художником.

Набросок — это и не проект будущей формы, и не форма в состоянии незаконченного фрагмента; это просто рисунок постепенно проводимых линий рисунка. Но как возможно существование, если отсутствует необходимость в оформленных формах, существование в бесформенном? Идея наброска станет понятней, если мы учтем, что набросок — то есть линия в своей начертаемости, рисунок в своей рисуемости — требует иного движения внимания, не такого, которое конципирует фигуру или законченный чертеж, то есть ту оформленную форму, которая в общем и есть теория. Для того чтобы увидеть набросок как набросок — то есть для того, чтобы следовать за линиями в ходе их набрасывания, — требуется сложное движение глаза, мысли и чувства и концентрация внимания, как у эквилибриста на канате. Такое видение головокруглительно, как если бы глаз внезапно увидел свое собственное зрение или как если бы письмо вдруг, в ходе написания, написало бы свое писание, мысль задумалась бы о собственном думании, а говорение сказало бы свою сказываемость в высказывании. Так оно, собственно, всегда и происходит — и всегда при этом остается забытым, как нечто непреодолимое и невыносимое, как неуловимое «сейчас», наш нынешний день. Внимание к герундивной форме событий в их событии — иного рода, чем внимание к забытому в чем-то увиденном или к тому, что следует забыть для того, чтобы увидеть что-то новое. Здесь внимание направлено на забывание по мере его наступления. Поль Валери нашел свой способ — «метод», — сначала забыв вещь во всем богатстве ее конкретных признаков, вновь обрести забытое путем исследования, разглядывания забвения и беспамятности (*retrouver la chose oubliée en regardant l'oubli*). Вслед за Валери мы назовем такое забывание лакуной.

4

Лакуна есть особый род зияния. Этимологически *лакуна* родственна *лагуне* и означает пробел — так озеро или залив образуют пробел в ландшафте, — но это такой пробел, в котором нет недостатка. Лакуна — это пустота без пустоты и нехватка без нехватки — то есть, по существу, это и есть то зияние и незавершенность, которыми и характеризуется протекание чего-либо⁶. Мы разовьем эту идею и назовем такое движение внимания *лакунарным методом*. Он состоит не в том, чтобы ради какого-то проекта, желания или ожидания будущего развернуть наше сегодня назад к опыту прошлого; не в том, чтобы

6 Более подробно о лакуне, ее концептуальной структуре и о ее значении как категории критической теории и эстетического анализа см.: [Schuback 2019].

конципировать сегодняшний день и выявить нечто еще не отрефлектированное в том, что уже отрефлектировано; и даже не в том, чтобы разорвать с прошлым, которое продолжается в настоящем, ради того, чтобы сформировать в настоящем некое будущее. На самом деле, задача лакунарного метода — увидеть забвение в его длении, в «развниманивании внимания» (*dis-attention*) и запаматовании, в их событии, с тем чтобы нам открылся ошеломляющий для воображения факт существования существующего (*that existence is existing*).

Поэтому внимание следует обращать на то, как именно экзистировать существование, на то, что присутствие проявляется именно в своем забвении себя, в невнимании к себе, в своей отвлеченности от себя. Внимание обращается к существованию в его герундивном модусе, то есть когда, возникая, подобно наброску, из линий экзистенции, оно на самом деле исчезает в забвении, но в этом забвении становится еще более присутствующим, чем в настоящем. Так говорит об этой экономии внимания-невнимания, памяти-беспаматства Пауль Целан в своей речи «Меридиан»:

...когда разговор касается искусства, всегда находится кто-нибудь, который, присутствуя, не очень прислушивается. Вернее, он-то слушает, слышит и видит, ну а потом... не знает, о чем шла речь. Внимая говорящему, он «любит смотреть, когда тот говорит». Он приемлет слово и облик собеседника, и вместе с ними само дыхание говорящего, а значит <...> приемлет путь и судьбу [Целан 2003: 423].

В этом «приятии пути и судьбы» заключается фундаментальный опыт изгнания: оно дарит нам такое внимание, которое позволяет мыслить неформальное, дает возможность невозможной мысли о бесформенном, которая не пытается выбрать направление или приобрести форму. Такое неформальное располагается *между* неоформленным и бесформенным⁷. Так, неформальна в этом смысле поэтическая рефлексия Пауля Целана, этого великого поэта лакунарности, для которого поэзия есть «Место трубы / глубоко в пылающем / зиянии текста, / в факельной высоте, / в провале времени: // вслушайся / своим ртом»⁸.

Лакунарный метод предполагает мысль «открытости и зияния», на языке которой мы могли бы разговаривать с вещами, обращенными к нам тем, чего в них нет (*with the without of things*)⁹, с каждой инстанцией в отдельности, с нами. Это не говорение о вещах, но с вещами, так чтобы отдельность каждой отдельной, каждой взаимно-отдельной вещи можно было бы схватить в самой сердцевине ее неотдифференцированности. Мысль, принадлежащая открытости и зиянию, не расширяется, охватывая все большие площади и объемы явлений, но ищет незначительные детали, сужая реальность до действительно значимого, ограничивая ее безграничность узкими тропами и проходами, шаг за шагом вдоль парящей линии экзистировующего существования. Такая мысль приближает существование к нам в его герундивном модусе, как голый грубый факт. Лакунарный метод сокращает вещи до факта того, что существование существует. Для описания этого состояния вещей в их событии в данный момент Пауль Целан использовал слово *Engführung*, немецкий эквива-

7 Я имею в виду пластическое мышление художников, например Жана Фотрие или Жана Дебюффе, и их поэтику материальности, основанную на рассеянии внимания.

8 Перевод Владимира Летучего [Целан 2003: 271].

9 Более подробно об этой формуле [Schuback, Nancy 2013; Schuback 2017: 70–83].

лент музыкального термина *stretto*. В музыке это означает тесную последовательность или наложение друг на друга изложений главной темы в фуге, особенно в ее финале. Вместо поэтики экспансии Целан предлагает нечто прямо противоположное. В его речи «Меридиан» мы читаем: «Раздвигать ли пределы искусства? Отнюдь. Иди с искусством вместе в сокровеннейшую теснину в себе (*in deiner allereigenste Enge*), иди и высвобождай себя» [Целан 2003: 432]. Немецкое *eng* (тесный, тугой, близкий) происходит от греческого *engus* (близкий) — слово, антоним которого со значением расстояния и дальности — *telos* — в наше сегодняшнее «телематическое» время превратилось в префикс почти всех слов, обозначающих наши чувства. В этом пассаже Целан предлагает иного рода тропу, по которой мысль следует узким путем существования, существующего в данный момент. Вслед за Целаном мы можем сказать, что и пределы мысли сегодня тоже не надо раздвигать. Их следует сузить и тем самым обрести свободу следовать той тесной и темной тропой, вдоль тех линий, которые очерчивают прочерчивание линий, а не тех, которые устанавливают различные оппозиции, поляризации, диалектические различия и антагонизмы, — идти и при этом не падать обратно в бездну значений, которые производятся пониманием, толкованием или диалогом.

Возвращаясь к начальному вопросу о том, как сменить тему (*subject*) ради сегодняшнего дня, мы видим, что здесь вопрос скорее в том, как услышать протекание в настоящий момент того, что протекает в настоящий момент, научиться свободе думать это энигматическое медление (*whileness*), которое остается неизбывным в мире даже в онлайн-режиме. Быть может, только существующее в миг своего существования, подобно целановскому кристаллу, укажет путь свободного размышления о смысле значения в эпоху зияния опустошенных значений и уклонения от них; мысли, в работе которой каждое отдельное бытие становится реально присутствующим для каждого в отдельности, а каждая мысль превращает каждое отдельное (*each one*) — в присутствие каждого отдельного для другого каждого отдельного. Или, возвращаясь к началу этого текста, к эпиграфу из стихотворения бразильской поэтессы Оридес Фонтелы, «полет / мыслит-ся / мысль / летит».

Пер. с англ. Ирины Сандомирской

Библиография / References

- [Аристотель 1976] — *Аристотель*. Метафизика: В 4 т. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. (*Aristotel. Metafizika: In 4 vols. Vol. 1 / Ed. by V.F. Asmus. 1976.*)
- [Лаку-Лабарт, Нанси 2002] — *Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л.* Нацистский миф / Пер. с франц. С. Фокина. СПб.: Владимир Даль, 2002. (*Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. Le Mythe nazi. Saint Petersburg, 2002. — In Russ.*)
- [Хайдеггер 1993] — *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 221–238. (*Heidegger M. Die Frage nach der Technik. Moscow, 1993. — In Russ.*)
- [Целан 2003] — *Целан П.* Стихотворения. Проза. Письма / Под общей редакцией М. Беллорусца. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013.

- (*Celan P.* Gedichte. Prosa. Briefe. Moscow, 2013. — In Russ.)
- [Benjamin 1996] — *Benjamin W.* Capitalism as Religion / Selected writings (1913—1926). Vol 1 / M. Bullock M.W. Jennings (Eds.). R. Livingstone (transl.). Cambridge, Ma.; L.: Belknap Press of Harvard University Press, 1996. P. 288—291.
- [Fichte 1793] — *Fichte J.-G.* Zurückforderung der Denkenfreiheit. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Zur%C3%BCckforderung+der+Denkfreiheit>, 04.08.2019.
- [Fontela 2015] — *Fontela O.* Poesia Completa. São Paulo: Hedra, 2015.
- [Heidegger 1988] — *Heidegger M.* Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Summer semester 1923) / Ed. by K. Bröcker-Oltmanns, GA 63. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.
- [Sartre 1949] — *Sartre J.-P.* La République du silence / Situations III. Paris: Gallimard, 1949. P. 11—14 (http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.bibliopax.com%2Fpagelitt25_2.html, 04.08.2019).
- [Schuback, Nancy 2013] — *Schuback M.S.C., Nancy J.-L.* (Eds.). Being with the without. Stockholm: Axl Books, 2013.
- [Schuback 2017] — *Schuback M.S.C.* Being Without (Heidegger) // Gatherings. The Heidegger Circle Annual, 7. 2017. P. 70—83.
- [Schuback 2019] — *Schuback M.S.C.* What Is Missing // Baltic Worlds. 2019. № 3. P. 82—85.