

НИГИЛИЗМ В ПОЛЯХ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Арвидас Шлёгерис

Мы ставим вопрос о метафизическом центре повседневности, то есть о том, что принадлежит повседневности и одновременно ей не принадлежит, ибо метафизический центр повседневности не открывается повседневному взгляду прямо, а может открыться лишь такому субъекту повседневности, который, оставаясь в повседневности, одновременно преодолевает ее движением языка, стирающего тривиальную очевидность и понятность повседневности. Поскольку в метафизический центр повседневности мы пытаемся проникнуть посредством языка, начнем с такого языка, который сам еще не успел покинуть поле повседневности. Начнем примерно так, как начинается один диалог Платона: «Милый Федр, куда и откуда?». Более того, начнем не в пригороде, где Федр встречается с Сократом, а в самом городе, и даже не в городе, а вот здесь, в этой комнате, где пишется вот эта статья о повседневности. Иначе говоря, хотя бы попытаемся начать разговор от прямо здесь и сейчас видимых слов, падающих на вот этот лист бумаги, слов, имеющих непосредственный чувственный референт и наивно указывающих на очевидные данности, которые — по словам Гераклита — можно видеть, слышать и воспринимать самому. Следует ли так начинать философу? Ведь опыт тысячелетий показывает, что философы начинают рассуждения с таинственных, непривычных, ошеломляющих, величественных, «первых и последних», вечных, н е в и д и м ы х предметов: от Бытия, от Абсолюта, от Духа, от Бесконечности, от Бога, от Всего (!), от Сверхвселенных, от Вечного Возвращения или Сверхчеловека. Более скромные начинают от Непосредственных Данных Сознания, от «Я мыслю», от Подсознания, от Опыта или исследования Способности Познания. Но даже для самых скромных начало невидимо. Видимость есть то, от чего следует отвернуться — таков приговор философов. Но не всех. Вот мы видим, что Платон начинает диалог с простой встречи Федре и Сократа. Быть может, и мы можем начать размышлять с чего-то в таком же роде — от самых простых и самых близких вещей — от вот этого листа бумаги, на который падают странные иероглифы, называемые буквами, от вот здесь, перед глазами, находящегося текста, с вот сейчас пишущегося или записанного слова. «Вот это», «вот здесь», «вот сейчас» — вот с чего попытаемся начать. Гегель в начале своей *Феноменологии духа* без колебаний утверждает, что такое начало невозможно: «вот это» никак не может быть началом, независимо от того, чем является «вот это» — листом бумаги, лежащим перед моими глазами, вензеля-

ми мною выводимых букв или столом, на котором лежит «вот этот» лист. Невозможно начинать с «вот этого», ибо «вот этот» есть только — или прежде всего — чистое слово, язык, «духом» или «понятием» опосредствованная данность. Но Гегель допускает незначительный — хотя значимый — промах. Он как-то забывает, что вот этот как записанное слово «в о т э т о т», как наипростейший графический знак, все же дан непосредственно и прямо. Чтобы я мог его прочесть и понять, то есть впрыснуть в него «понятие», сначала я должен его просто увидеть, а если я пишу, то, чтобы его увидеть, сначала должен его записать и тем самым сделать видимым. Можно согласиться с Гегелем, что все начинается с языка (и *cum grano salis* — от мышления), но сам язык начинается с чего-то другого — скажем, со звука произносимого словосочетания «в о т э т о т», или от вот этого записываемого вензеля черных графом «в о т э т о т», с рисунка, чертежа, с письма, которое, кстати, по словам Платона, «торжественно молчит». А это значит, что в языке присутствует то, что не говорит, и это «ч т о - т о» настолько существенно, что без него никакой язык даже и не начинал бы говорить. Это всегда определенный («вот этот») звук или всегда определенный («вот этот») графический чертеж. Устная речь невозможна без звука, письменная — без рисунка или чертежа. Если бы мы даже и предположили — следуя Деррида, — что нет ничего по ту сторону текста, то могли бы сказать и то, что сам текст как чувственная данность — надтекстуален. Если язык выражает или высказывает какое-либо значение, то его чувственная данность, самая наивная и первоначальная, не означает, не значит что-либо вообще, то есть эта данность сама по себе не превращается в значение или смысл. Язык прежде всего нужно слышать или видеть. Если мы имеем в виду письменную речь, можем сказать так: язык это зрелище, и как зрелище он каким-то парадоксальным образом находится вне языка. Данность текста — по ту сторону самого текста. Прежде чем говорить, язык сначала молчит, и молчит столь существенно, что это молчание никогда и никак не проговаривается и не может говорить. Чуть попытавшись заставить говорить молчащую чувственную данность языка, мы лишь отодвигаем эту данность дальше и ее увеличиваем — ибо мы увеличиваем чувственный массив языка, а не уменьшаем. Если язык как среда сигнификации и является прозрачным, то эта прозрачность появляется на совершенно темном, совершенно непрозрачном, совершенно черном основании (иначе было бы только в том случае, если бы мы писали бесцветными чернилами или вилами по воде). А это значит, что «вот этот» возможен хотя бы как в о т э т о т записанный (или нарисованный) пучок графом. И, конечно, как произносимый пучок звуков. Первоначальная и самая примитивная чувственная данность языка как среды — непосредственная. Следовательно, даже начиная с языка, на самом деле мы начинаем с безязычности, с существенного молчания, из которого выскакивает и над которым держится каждое слово, даже самое метафизическое. Слово сочетание «Великий взрыв» вот на этом листе бумаги остается спокойным и тихим — оно не взрывается. Но если сам язык прежде всего дан как внеязыковая, за-языковая, до-языковая, данность, то что уже го-

ворить о вот этом листе бумаги, или вот этом столе, на котором лежит вот этот лист, о здесь же стоящей настольной лампе, о комнате, в которой находится вот этот стол, о стене, находящейся перед моими глазами, о рукой достигаемом портрете великого философа и т. д. Все эти вещи — непосредственно данные «вот эти». Как раз с них мы и попытаемся начать рассуждать. Почему, выяснится далее.

Итак, мы начинаем с «вот этой» видимой вещи и с ансамблей таких видимых вещей. Значит ли это, что Гегель, без колебаний высмеивая претензии схватить «вот этот» — даже как зрелище, даже как наивную чувственную данность, — говорит нечто несуразное? Значит ли это, что вблизи нашего тела находящиеся и органами чувств непосредственно схватываемые вещи прежде всего нам — мне! — показываются как они сами, прямо и непосредственно, как «вот эти» сгустки чувственности, единые, тотально массивные, как чувственные индивидуумы, передо мной или рядом со мной выскакивающие и покоящиеся во всей мощи абсолютного присутствия. Ведь утверждая, что даже язык нужно видеть как записанный набор графем, как картину, или слышать как произносимый звук, я, правду сказать, чуть-чуть — а быть может, и значительно? — искажаю реальную феноменологическую ситуацию. Ведь, скажем, читая вот этот текст, я не вижу самого языка как чувственной данности, как рисунка или чертежа, или, как говорят феноменологи, не тематизирую. Если все свое внимание я направил бы на видимую основу записанного языка, язык перестал бы «говорить»: он стал бы бессмысленным или, вернее, беззначным. Чтобы понимать записанный язык, читая, я должен не видеть чувственной основы или чувственного субстрата этого языка. По меньшей мере, эту чувственную основу я могу видеть лишь нетематическим, периферийным взглядом. Выражаясь предельно точно, скажем так: язык говорит лишь тогда, когда его самого я не вижу (или не слышу). Что вижу, о том не говорю; о чем говорю, того не вижу. Это положение имеет силу для записанного языка. Чтобы увидеть само чувственное основание (субстрат) языка, «материю» чернил или типографической краски, я должен на язык взглянуть совершенно необычно, если хотите, неповседневным взглядом. Обычное, повседневное отношение к языку — чтобы понять этот язык — требует не видеть чувственной материи языка (чернил, рисунка), если язык записан, и не слышать чувственного субстрата (звука), если язык выговаривается. Пусть это звучит парадоксально, однако скажем: чтобы понять произносимую речь, я не должен слышать произносимого звука, а чтобы понять записанный язык, я не должен видеть на белом фоне бумаги мерцающих чернил или типографской краски, из которой «сделаны» буквы, слова и предложения. Нормальное отношение к языку требует не видеть и не слышать чувственной данности языка — краску или звук. Нормальному взгляду, направленному на вот этот как набор записанных графем, «вот этот» не является даным. Чтобы прочитать и понять слово «вот этот», я должен не видеть «вот этого» как первобытной чувственной данности. Значение и понятность «вот этого» возникает только ценой отрицания «вот этого» как чувственной «чернильной» вещи. Чтобы понять слово, сначала

я должен виртуально уничтожить его непосредственную чувственную данность. Язык сигнифицирует, только уничтожаясь как чувственное сущее. Наше обыденное отношение к языку никогда не является непосредственным и позитивным. Наивное использование языка одновременно происходит как его виртуальное уничтожение. Без такой негативности даже родной язык превратился бы в таинственные иероглифы. Так, быть может, полагая, что схватить — по меньшей мере наивно, в рамках обыденного отношения — «вот этот» невозможно, Гегель был чуточку прав? Я говорю «чуточку прав», ибо на основании хотя бы того факта, что вот уже в течение продолжительного времени мы обсуждаем — и предполагаем как вероятную — другую возможность отношения к языку, положение Гегеля о невозможности непосредственно чувственного схватывания «вот этого» мы можем хотя бы ограничить. На самом деле, только попробуем представить, что перед нашими глазами неожиданно появляется, скажем, мраморная плита, покрытая совершенно незнакомыми письменами (а быть может, не письменами, а рисунками или орнаментом?); в этот миг, с быстротою молнии, перед нами вспыхнет чувственная данность этих письмен (или орнамента) — абсолютно бессмысленная, наивная, темная, таинственная, примитивная и грубая. И если, скажем, в ту минуту, когда я тупо гляжу на вензель бессмысленных орнаментов, высеченных на плите, ко мне подойдет человек, который, как окажется, знает, что то, на что я гляжу, не просто орнамент, а осмысленный язык, и, ткнув пальцем на какой-либо фрагмент орнамента, скажет: «Вот этот крючок на языке намбикваров означает “вот этот”»; несмотря на это, я уже достаточно долго глядел на бессмысленную данность “вот этого” иероглифа как на материальный рисунок и увидел его как грубую индивидуальную чувственную вещь». Следовательно, язык, по меньшей мере в принципе, скрывает в себе возможность быть данным мне непосредственно, как пучок чувственной интенсивности — видимый или слышимый, то есть как первобытный чувственный «вот этот», и в этом отношении, скепсис Гегеля можно ограничить. И все же повторим: в наивной, повседневной, обычной ситуации моего отношения к языку, чувственная данность и чувственная непосредственность, скажем, дикая чувственность языка, уничтожается. В полях повседневности я не вижу и не слышу темного, дикого, бессмысленного, чувственного основания языка. В повседневности я употребляю язык, уничтожая его чувственную непосредственность, а одновременно — и его чувственную индивидуальность.

А как обстоит дело с неязыковыми вещами? То, что пользуясь языком, я должен виртуально уничтожать его чувственную данность, легко объясняется уникальным предназначением языка — сигнифицировать, выражать, давать значение или — как принято говорить — иметь смысл, показывать или направлять «внутренний взор» на какое-либо «идеальное» означаемое (сигнификат). Язык — уникальная вещь, не похожая на простые вещи видимого мира уже тем, что его чувственный слой не имеет реальной метафизической весомости и самостоятельной значимости. Чем меньше заметна «дикая» чувственность языка, тем язык точнее, яснее и чище — по меньшей мере мы, западные люди, при-

выкли понимать язык именно так. Именно поэтому самым точным языком в наше время считается математический язык и его предельный вариант — бинарный код, универсально переводимый чуть ли не в любой чувственный эквивалент. Ну, а неязыковые вещи не таковы. Как же я могу не считаться вот с этим листом бумаги, вот с этой ручкой, вот с этим креслом, на котором сижу, вот с этим яблоком, которое ем, вот с этим ломтем хлеба, то есть с абсолютно неустранимой чувственностью этих и бесконечно многих других вещей? Очевидно, что совершенно пренебрегать очевидной чувственностью вот этой, здесь и сейчас видимой, слышимой, осязаемой, имеющей запах и вкус вещи я никак не могу, поэтому, имея в виду здесь и сейчас данные мне чувственные вещи, я, как кажется, могу пренебречь рассуждениями Гегеля в начале *Феноменологии духа* и сказать: ну, это бредни панлогиста и мистика. Вот всюду, вокруг меня, сверкают, зеленеют, скребутся, пахнут, воняют, звучат, светятся, журчат, краснеют твердые и мягкие, горькие и сладкие, нежные и шероховатые вещи, сплошные сгустки чувственности — видимые, слышимые, осязаемые, обоняемые и имеющие вкус. Всем пяти чувствам или тому, что Фома Аквинат называет *sensus communis*, общим чувством, даны чувственно индивидуализированные вещи. Мы погружены в пеструю кашу чувственности, мы движемся по направлению к вещам, рядом с ними, их обходим, к ним возвращаемся, от них отдаляемся, к ним приближаемся и, говоря предельно точно, никогда и нигде — разве только во сне без снов — не можем от них убежать или без них обойтись. Для нас — как кажется — нет ничего очевиднее вещей, переполняющих повседневное поле нашего зрения, вернее, нашего общего чувства. Более того, мы убеждены, что прежде всего и чаще всего имеем дело с индивидуальными или единичными вещами, чья фундаментальная данность есть именно «вот этот» — вот этот лист бумаги, вот этот стол, вот эта собака, вот это лицо близкого человека, вот это дерево, вот эта ложка, вот эта улица, вот этот автомобиль, вот этот город... и так до бесконечности. Я как смертный, как телесное и чувственное существо, прежде всего и чаще всего — так кажется — живу в окружении знакомых, а значит, индивидуальных и чувственно индивидуализированных вещей. Чтобы иметь возможность ориентироваться в окружающей обстановке, я всегда должен быть в какой-то мере с ней знаком; а это и значит, что я живу среди «вот этих» вещей, и их индивидуальная очевидность является неустранимым фактом. Эта ситуация обычно выражается так: мое окружение конкретно, я живу в знакомом мире. Для меня привычная, знакомая целокупность индивидуальных вещей и их ансамблей называется повседневностью, повседневным миром или *моим* повседневным миром. Повседневность всегда вещно-конкретна: такая, казалось бы, само собой понятная, несомненная и спокойная предпосылка моего элементарного существования предполагает еще более несомненную предпосылку: я «имею дело» с индивидуальными, единичными, чувственными вещами. Именно эти две константы, чувственность и индивидуальность — так принято думать — определяют конкретность, простоту и даже банальность «моей» повседневности.

Так, быть может, пытаюсь проникнуть в метафизический центр повседневности, мы и можем начинать от этих очевидных, знакомых чувственных вещей, проводников и сообщников нашей повседневности, составляющих то, что можно назвать чувственно и вещно индивидуализированным полем конкретности. Ведь философия вообще должна, как кажется, начинаться с того, что очевидно и конкретно. А может ли быть что-либо проще, яснее и конкретнее, чем в чувственной близости находящиеся вещи? Как бы то ни было, эти близкие вещи более очевидны, чем «непосредственные данные сознания», чем чистое мышление, чем идеи и идеалы, чем Бесконечность, Я, Бытие, Бог, Абсолют или Дух, чем *différance*, лик или симулякр — словом, чем вся эта метафизическая фауна, которую так любили и любят философы. Даже если предположить — учитывая многовековую философскую традицию, — что чувственно очевидные вещи, и прежде всего именно их чувственная очевидность, есть (или могут быть) только иллюзия или видимость, никто нам не запрещает начинать и с иллюзии, если только она столь упорна и надежна, как иллюзия или видимость вот этого стола, близкого человека, любимой собаки, знакомого дерева или храма. Начинать с иллюзии даже надежнее, поскольку, если мы предположим, что весь окружающий нас чувственный и вещно артикулированный пейзаж есть только иллюзия, то он станет трижды таинственнее и загадочнее, чем мы думаем, будучи погруженными в повседневную банальность и наивную уверенность в реальность очевидных вещей. В тайне тонушая тривиальность — быть может, это и станет исходной точкой критической установки? Быть может, и необязательно с горячностью хвататься за абсолютно реальный предмет и подвергать отрицанию видимость, имея в виду то, что даже реальнейшая реальность не может скрыться от видимости хотя бы потому, что она должна быть каким-то образом видима или схватываема — по меньшей мере, в облике языкового чертежа, математической матрицы или следа на экране компьютера. А это значит, что даже самые реальные метафизические или математические реальности в конце концов должны стать вкраплением нашей видимой повседневности и участвовать в видимости и — если эта видимость лишь иллюзорная — в иллюзии, по меньшей мере в ее наивной данности (которая ведь всегда и абсолютно неизбежно чувственна). Поэтому, начиная с чувственно и вещно данной иллюзии повседневности, мы сохраняем верность даже картезианскому радикализму и ригоризму, ибо говорим: иллюзия повседневных вещей является ясной, определенной, четкой, реальной, очевидной и несомненной. Можно сомневаться в чем угодно, но иллюзия и видимость — абсолютно несомненны; это *inconcusum absolutum veritatis*.

Вот почему, в данный миг больше не сомневаясь, мы начинаем от чувственных вещей — включая и чувственную видимость вот этого иероглифами языка покрытого листа бумаги, а тем самым, и самого языка, цветущего в непосредственной близости, и пытаемся осмыслить «мое» повседневное отношение к этим вещам. Мы начинаем от чувственно артикулированных полей повседневности, ибо именно эти поля есть то, что «мне» наиболее близко и наиболее очевидно. Чувственно

данные вещи повседневности (в отличие от сущих вообще) мы считаем существенно близкими. И верно, на первый взгляд кажется, что мы, пребывая в повседневности, находимся в существенной, даже отчаянной близости с самими вещами, что мы просто барахтаемся в каше чувственной наличности; более того, нам кажется, что этой зыбучей чувственной наличности даже слишком много, и поэтому в нас, хотя бы изредка, пробуждается тоска по дальности, земле обетованной или рае потерянном, которую — так мы думаем — можно утихомирить, только вырвавшись за горизонт удушающих нас чувственных вещей и самой чувственности. В чувственной, и даже непотребной, близости находится даже то, что, как нам кажется, выходит из умопомрачительной дали на Экран виртуальности, в нашу гостиницу переносящий далекие, страшно далекие, страны, таинственные континенты, безумно отдаленное время и пьянящие пространства, в которых купаются галактики и в туманностях световых лет мерцающие звезды. Вещи в полях повседневности близки мне: это значит, что я схватываю вещь как твердое индивидуальное чувственное ядро, как комок чувственности, упорно держащийся за свою форму, свои очертания, свой предел и завернувшийся в куколку чувственной непроницаемости — в светящуюся, но темную чувственную материю. Погружаясь в наивную повседневность, мы полагаем, что вещь есть вот этот чувственный индивидуум, индивидуальная субстанция (слово Аристотеля) — видимая, слышимая, осязаемая, обоняемая и, иногда, пробуемая на вкус. С другой стороны, все наши («мои») отношения с вещами прежде всего и чаще всего не являются ни сентиментальными, ни нейтрально равнодушными, ни созерцательными. Поведенность всегда и везде практична, а это значит, что мое повседневное отношение к любой очевидной и близкой вещи является активным; оно активно даже тогда, когда я нахожусь в состоянии мнимой пассивности, когда «ничего не делаю». Выражаясь предельно точно, даже неделание все еще есть деятельность — пусть это было бы лежание, сидение, чтение газеты или «глядение» в экран телевизора. Пассивность есть лишь негативный модус активности. Это значит, что в практической повседневности чувственно очевидные вещи всегда открываются и показываются мне лишь как орудия или инструменты. Таковую «орудийность» повседневного отношения к вещам в *Бытии и времени* блестяще исследует Хайдеггер. Но самый важный, подлинно метафизический, аспект наивно-орудийного отношения к «вот этой» вещи Хайдеггера не интересует. Так или иначе, он остается неосмысленным.

Именно этот аспект, сопровождающий каждый, даже самый незначительный, трепет повседневного отношения к вещи как инструменту или орудью, мы назовем негативностью, или еще проще — у н и ч т о ж е н и е м. Чтобы упростить проблемную ситуацию, пока ограничимся лишь таким «моим» отношением к вещи, находящейся в повседневной близости, которое назовем виртуальным. Это значит, что из поля нашего внимания мы удаляем привычное для повседневности действие — производство, изготовление и потребление, т. е. «материальную» переработку вещей. Сосредоточимся только на той ситуации, которая развертывается между чистой пассивностью и чистой активностью, конечно,

учитывая то, что слово «чистая» должно пониматься условно, ибо, как уже сказано, пассивность всегда активна, а в активности — предположим — тоже всегда остается элемент пассивности. В качестве прообраза нашего анализа возьмем, скажем, идущего или сидящего человека. Куда он идет, нам неважно: быть может, он идет на службу, в магазин или просто гуляет, убивая время. Этот человек может и сидеть, но ведь его глаза (или мысли, или ощущения) неизбежно «идут», блуждая и перескакивая от одной вещи к другой, из близости устремляются в более отдаленную точку «вот этого» поля повседневности (например, кухни), возвращаются назад, непрерывно скользя по возвышениям, вогнутостям, перерывам, изгибам, «дырам», рельефам, провалам, плоскостям, прямым и кривым вещно-чувственного пейзажа. Этот пейзаж повседневности всегда разнообразен; это значит — расщеплен на вещные узлы и сгустки. Как же близлежащие вещи «вот этого» поля повседневности открываются такому виртуальному взгляду идущего, сидящего или стоящего «субъекта» повседневности? Пока ограничимся только взглядом, не учитывая других ощущений и того, что названо общим чувством. Если бы я спросил себя, что же я вижу в поле близлежащей вещно-чувственной повседневности, прежде всего, не размышляя, совершенно наивно и просто, ответил бы: вижу вещи, имея в виду и те вещи, которые называются телами, например телами людей или животных. Можно предположить, что на только что поставленный вопрос точно так же ответил бы каждый «субъект» повседневности, только, конечно, немножко удивившись, ибо такой вопрос очень банален или даже, быть может, комичен. Ну конечно, я вижу вещи: вот это здание, вот этот столб, вот эту фигуру женщины, идущей по тротуару, вот ту телефонную будку, вот эту куда-то бегущую собаку, ворону на фоне серого неба, пучок травы, камень и неисчислимое множество других вещей. Но если я хочу понять, в чем состоит уникальность повседневного взгляда на вещи, задаваясь таким вопросом сам или задавая его другому, я совершаю в корне ложное движение, ибо уничтожаю именно повседневное отношение к близлежащим вещам и повседневный взгляд на эти вещи. Спрашивая, я уже обращаю свое собственное или чужое внимание на ту или иную вещь, и эта вещь попадает в центр взгляда спрошенного «субъекта» и только поэтому становится «вот этой» вещью. Именно в тот миг, когда меня спрашивают, что я вижу в поле близлежащей вещно-чувственной повседневности, я на самом деле начинаю видеть вещь как «вот эту» или вещи — как «вот эти», словом, начинаю видеть сами вещи, хотя, именно, лишь на миг. В обычной повседневности — моей или чужой — находящиеся вещи показывают себя совершенно иначе, чем тогда, когда эта же повседневность — в лице спрашивающего — задает вопрос или сама вопрошается. Главная повседневность наивна прежде всего потому, что она вообще не спрашивает и не вопрошается. Быть в повседневности, в соседстве с близкими — всегда близкими — вещами прежде всего и чаще всего и значит не спрашивать, быть уверенным в окружении и пребывающих в нем спокойных, ясных, понятных вещах и телах. Конечно, на путях повседневности вопросы возникают; в определенное мгновение, скажем, пе-

реходя улицу, я могу почувствовать неуверенность и осмотреться — вопрошающим взглядом ощупать обе стороны: не приближается ли автомобиль? Турист, бродящий по старому городу, может спросить меня, как дойти до ратуши или ближайшего банка. Но эти вопросы не выбивают меня из колеи: я спокойно продвигаюсь дальше — банальным, ясным и понятным путем повседневности, петляющим между банальными, ясными и понятными вещами и телами повседневности. Вот именно такое, наивное и неспрашивающее, хождение, спокойный понимающий взгляд и присущ подлинной, наивной, повседневности, повседневности, которая ясна самой себе, которой кажется, что она видит то, что на самом деле не видит, и не видит того, что на самом деле видит. Нам нужна именно такая повседневность и ее вещное поле, но это значит, что, превращая эту наивную повседневность в предмет вопроса, мы сами выпадаем из повседневности. К сожалению, метафизический центр повседневности я могу схватить, лишь вырвавшись из повседневности, неповседневным — теоретическим — взглядом и неповседневным языком. Кстати, реальная проблемная ситуация даже сложнее: правда, наивную повседневность я могу схватить лишь преодолевая ее наивность, убегая из поля практического взгляда, но правда и то, что полностью оторваться от повседневности и радикально заменить повседневный взгляд каким-то другим — ангельским? божественным? — я не могу, ибо, рассматривая повседневные данности даже теоретически, весь я, с головы до пят, остаюсь погруженным в ту же самую повседневность. Но, возможно, это очень хорошо, ибо, пытаясь теоретически схватить наивную практическую повседневность, я не становлюсь ей совсем чужим и мой теоретический взгляд не теряет ни близости повседневных вещей, ни непосредственно чувственного поля повседневности. Я остаюсь в повседневности и вместе с тем нахожусь рядом с ней или за ее пределами. Быть в повседневности, одновременно пребывая вне ее, — вот какое фундаментальное условие возможности теоретического взгляда на практическую повседневность.

Так каков же этот наивный, практический взгляд «субъекта» повседневности на чувственно очевидную, близлежащую вещь, точнее говоря, на ансамбли или рои таких вещей? Прежде всего, отметим, что этот взгляд не является статичным, застывшим, неподвижным. Это беспокойный, непрерывно идущий, бегущий, скольльзящий взгляд. Даже тогда, когда я сижу за столом и курю сигарету, мой взгляд бежит по многомерному вещному пространству, скажем, кухни, перескакивая от одной видимой точки к другой, или даже — и очень часто — отклоняясь в радикальную даль, в невидимость, например в магазин, в который я собираюсь сходить через полчаса; или в мое «присутственное место», или к знакомому человеку, которому я буду звонить по телефону через десять минут, или... Взгляд бежит не останавливаясь и непрерывно колеблется между прямой видимостью и невидимостью, непрерывно перескакивая от одной видимости к другой, а значит, бывшую видимость превращая в невидимость, и наоборот. Этот бег, эти прыжки, это беспокойство, это скольжение взгляда еще более очевидны, когда я не сижу, а, скажем, иду по улице или веду автомобиль. О чем же свиде-

тельствует такой бегущий, беспокойный, скользящий и прыгающий взгляд, направленный даже на в непосредственной близости находящиеся вещи? Ну, прежде всего, он свидетельствует, что на самом деле мне, погруженному в наивную повседневность, лишь кажется, что я нахожусь близко к чувственно очевидным вещам, близко к их чувственной данности и индивидуальности. Физически пребывая близко к вещи, метафизически я всегда нахожусь далеко от вещи или тела, словом, от того, что я называю Другим. На самом деле повседневность разворачивается как непрекращающийся – пусть только виртуальный – прыжок, шаг в даль, перескакивание непосредственной чувственной данности вещи или тела. Бросая (!) повседневный взгляд на – казалось бы! – вот эту вещь, я непрерывно перешагиваю чувственную очевидность этой вещи, захватываю и проглатываю эту вещь, оставляю ее за спиной и отбрасываю эту вещь из центра своего взгляда на периферию, где вещь становится невидимой. Точнее говоря, вещи пейзажа повседневности почти никогда и не попадают в центр моего взгляда. Они всегда остаются на периферии и показываются лишь скрываясь, будто призраки или тени, не приобретающие твердого чувственно-индивидуального очертания. Передо мной, уж не говоря о том, что за моей спиной, каждый миг открывается странная видимо-невидимая даль, хотя она и не попадает в поле моего зрения. Каждый повседневный шаг или взгляд есть шаг или взгляд в пустую даль, хотя мне и кажется, что эта даль наполнена. Волна повседневного взгляда, которую я посылаю вперед, как будто смывает близлежащие вещи и тела – партнеров возможного общения, встречи, индивидуализированного опыта. Телесный взгляд или телесный шаг на всех путях повседневности перешагивают непосредственную данность «вот этой» чувственной вещи. Говоря точнее, предварительное условие телесного шага через чувственную данность («вот эту» вещь) есть виртуальное («идеальное») перешагивание непосредственной данности вещи взглядом. Как ни странно, мой повседневный взгляд прежде всего и чаще всего является взглядом на то, что невидимо. Это именно взгляд на невидимость, в коварно – под маской чувственности – скрывающуюся сверхчувственность. Такой взгляд можно назвать целенаправленным. Двигаясь в квазичувственной гуще повседневности, я всегда и везде направлен на то, чего нет здесь и сейчас, в чувственно очевидной близости. Иначе говоря, мой практический повседневный взгляд всегда и везде направлен на какую-либо относительную «цель», а эта цель парит передо мной (во мне?) как невидимая и чувственно неосязаемая данность, как виртуальный фантом, или, используя слово Хайдеггера, как проект. В любой ситуации повседневности я всегда вглядываюсь в какой-либо ситуационный проект, неважно, является ли этот проект «близким» – вот, покурив, вернусь к письменному столу, – или далеким – вот, одевшись и упаковав вещи, отправлюсь в автобусную станцию, поеду в аэропорт, а оттуда полечу в Париж. В сущности, проект всегда «далек», ибо он отделен неопределенным расстоянием невидимости (так называемыми пространством и временем) от моего непосредственного присутствия-здесь-и-сейчас-у-вот-этой-близлежащей-чувственной-вещи-или-ансамбля-вот-

этих-чувственных-вещей. Пребывая в повседневности, я никогда не нахожусь в непосредственном стоянии-здесь-и-сейчас, в чувственной близости; нет, всегда и везде я нахожусь либо в будущем, либо в прошлом, всегда плаваю в только потенциально видимой (или невидимой даже потенциально) невидимости. Даже если потенциальная невидимость становится видимостью, я в тот же миг оказываюсь перед ликом другой потенциальной видимости, то есть перед ликом невидимости, а это значит, что я всегда вдвинут в невидимость, или взвешен в невидимости, которая никогда не становится актуально видимой: она лишь меняет лики, передвигается в перспективе все новых, относительных «целей», поскольку в пейзаже повседневности нет ни конечных целей, ни конечных станций. Я всегда нахожусь лишь «по пути к ...», даже находясь во сне; ведь сон есть не что иное, как «по пути к бодрствованию», а сны есть не что иное, как «по пути к» другому дню – прошедшему или будущему – и к другим, в неопределенную даль уходящим, дням и ночам. Пребывая в повседневности, я всегда и везде нахожусь за пределом или по ту сторону предела непосредственно данной в о т э т о й вещи, или даже по ту сторону в о т э т о г о ансамбля вещей, цветущих по с ю сторону чувственного горизонта. Более того, на путях повседневности невидимость метафизически важнее видимости; то, что невидимо – хотя и наложено на то, что видимо, – обладает значительно большим метафизическим весом, чем то, что видимо прямо. Каждый шаг, каждый взгляд повседневности, каждое движение тела или «души» направлено на невидимость, которая, будто ореол, обволакивает каждую чувственно очевидную вещь и рои таких вещей. Этот ореол дан непосредственно – хотя сознательно не фиксируется и не рефлексируется – как рой возможностей практического использования вещи, т. е. как рой ее практических значений. Все эти значения невидимы, они даже не тематизируются, не превращаются в какой-либо «объект», даже идеальный. Способ их существования – течение, поток, заливающий весь кругозор повседневности. Вот каков парадокс: видеть вещь «повседневно» значит не видеть ее саму как центральное чувственное и, конечно, бессмысленное ядро, как «вот этот» сгусток чувственности, как «дикого» чувственного индивидуума. В центре повседневного взгляда всегда и везде плавает не сама вещь, а невидимый фон прагматических значений вещи, контекст, или даже – скажем так – прагматическая вещность как «текст» значений. «Вот эта» вещь непрерывно тонет в фоне ее понимаемости. Индексом трансгрессии вещи «в себе», или ее инаковости, является так называемое (например, Хайдеггером) понимание ее «бытия» (?). Пребывать в повседневности я могу, лишь понимая мне открывающиеся (но в этот же миг скрывающиеся) вещи. Но что значит «понимать» «вот эту» вещь? Это значит инвестировать в нее «априорное», т. е. приходящее со стороны понимающего, значение, тем самым стирая ее чувственное ядро, из которого и – только из которого – может возникнуть вся странность, непонятность и чуждость вещи как «вот этой». Понимание никоим образом не является пассивным «глазением» на вещь. Понимание активно – это впрыскивание значения или знака в то, что само по себе было бы абсолют-

но непонятным. Понять – значит перешагнуть непосредственную данность вещи как чувственного Другого, подмять вещь под себя, «проглотить» ее виртуально, превратить в серию данных языка, одеть костюмом значений или окутать невидимым ореолом значимости, стирающим или скрывающим саму вещь как «вот этот» комок чувственной тьмы. Повседневность не является ни слепой, ни немой. Наоборот, она постоянно говорит, и говорит даже тогда, когда по видимости молчит. И говорю не «я» как самогождественный субъект (в этом фундаментальная ошибка Декарта), а сама повседневность; это она говорит (мыслит) мною так же, как она говорит (мыслит) вещью. Наивный взгляд на вещь – уже говорящий взгляд. В наивной повседневности я не вижу самой вещи, а это значит, что говорящий взгляд перешагивает немое чувственное ядро «вот этой» вещи и направляется на значащий, а поэтому красноречивый и говорящий ореол вещи, который сам по себе указывает не на саму вещь, а на чистые отношения – отношения между мной и вещами, отношения между вещами как орудиями, указывающими друг на друга, и, в конце концов, на отношения отношений, развертывающихся в модусе анонимных роев прагматического языка. На открывающийся мне чувственный массив повседневности я набрасываю вуаль языка, и поэтому этот вещно артикулированный массив как сеть отношений превращается в кипящую массу, в которой вещи играют отведенные им прагматически значащие и значимые роли. Поле повседневности прежде всего не видится, в первоначальном смысле этого слова, а читается, будто своего рода текст, содержащий жизненно важные, полезные или вредные, значения. Даже видение прежде всего означает странное чтение, невидящее самой вещи как «вот это». Поле повседневности открывается мне прежде всего как понятная (и только в очень редких случаях непонятная) книга, написанная непосредственно невидимыми знаками. Мой взгляд проникает в эту знаковость, поэтому, пребывая в повседневности, я живу в поле языка вещей, точнее говоря, в среде непрерывного их говорения, сообщения или сигналов. Каждый мой взгляд, каждый жест, каждое движение или неподвижность есть чтение этой книги знаков. Эту книгу я читаю, можно сказать, своим телом, а не светлым рефлексирующим сознанием. Так или иначе, чтение книги повседневности как понимание прагматических значений вещей не является теоретическим познанием или противостоянием субъекта и объекта. В среде понимания нет ни субъекта, ни объекта в традиционном смысле; понимание происходит досубъектно и дообъектно. Понимание не является противостоянием «Я» и «не Я», ибо в таком случае оно уже вывело бы за пределы поля повседневности. Но этого понимания совершенно достаточно для того, чтобы субъект повседневности мог бы ориентироваться в окружающей среде, то есть понимать свой «мир», который, кстати, понимается насквозь, если субъект повседневности движется в привычной для него среде, знакомом мире, а так бывает прежде всего и чаще всего. Хотя понимание является языковым, оно обязательно должно быть артикулировано дискурсивным языком; оно даже вообще не артикулируется или артикулируется лишь в тех случаях, когда возникает необходимость объяснить определенную

ситуацию повседневности другому субъекту повседневности. Так или иначе, все вещи повседневности, и близкие и далекие, покрывает кожура прагматических значений или языка. Поэтому, выражаясь предельно точно, двигаясь по пути повседневности, я не вижу ни индивидуальной формы «вот этой» вещи, которая является лишь функциональным указателем на анонимную сеть прагматических отношений, ни — что с первого взгляда кажется невероятным — чувственной «тверди» вещей. Чувственность не показывается как тематизированная данность. В полях наивной повседневности, прямо говоря, нет красок, и я не вижу, например, красный цвет «в себе», а вижу лишь, например, красный автомобиль, который жизненно важен для меня не как чувственный сгусток красноты, а как вещь, представляющая потенциальную опасность. Если бы автомобиль был зеленого или желтого цвета, ничего не изменилось бы существенно, и эти краски не внушали бы мне впечатлений, отличных от красного цвета. Сам цвет я начинаю видеть лишь тогда, когда он сигнализирует, повелевая поступать так или иначе, как, например, цвета светофора. Но именно потому, что цвет сигнализирует о чем-либо, указывая на нечто другое, чем он сам, я не вижу самого цвета как автономного источника чувственной интенсивности, создающего наполненный миг чувственности, который открывает реальность цвета. То же самое можно сказать и о других ощущениях. Двигаясь по пути повседневности, я не слышу самих звуков или звука как «вот этого» сгустка чувственной интенсивности. Я слышу лишь те звуки, которые сигнализируют, приказывая, скажем, сделать шаг или остановиться; слышу шум водопада или звон колокола, но именно поэтому не слышу звука «в себе». Парадоксально и странно, но поле повседневности является бесцветным и беззвучным, хотя для наивного восприятия — особенно, если задать вопрос субъекту этого восприятия — повседневность «будет казаться» красочной и звучащей. Но это неправда, и подлинную ситуацию выдает, например, выражение «серая повседневность». Она не только сера, но в определенном смысле даже молчалива, беззвучна и безголоса. Никакой шум мегалополя не может заглушить существенной тишины, точнее говоря, немого молчания, исходящего из-под масок исчезающих вещей. Но не только бесцветной и беззвучной является наша повседневность. В ней нет даже запахов или вкусов; вещные привидения повседневности лишены пахучести или вкуса. Пахучесть или вонь, интенсивный вкус, каким бы он ни был, являются исключением, а не правилом. И, в конце концов, в повседневности нет осязания. Когда я стою на тротуаре или газоне, я не чувствую (не)осязаемой твердости, мягкости или нежности, если только это осязательное ощущение не сигнализирует о жизненно важной необходимости действовать так или иначе — стоять или сесть, делать шаг или оставаться неподвижным. Даже руки, центры осязания, прежде всего и чаще всего не доносят до меня какой-либо осязаемой интенсивности — гладкости или шероховатости, выпуклости или вогнутости, твердости или мягкости. В среде повседневности имеет силу такое правило: глядя, не вижу; слушая, не слышу; нюхая, не ощущаю запаха; кушая, не ощущаю вкуса; осязая не схватываю самого осязания.

Сами вещи как центры чувственной интенсивности не показываются, а скрываются. Они скрывают не только свою форму, но и «материю» чувственности, в экране повседневности превращаясь в бледные, бескровные привидения, парящие на периферии моих ощущений. *Sensus communis* субъекта повседневности является лишь экраном, по поверхности которого скользят волны выдохнувшейся неопределенности, омывающие окраины чувственности этого субъекта и швыряющие его в квазиэстетическую анестезию. Пейзаж повседневности не только аморфен, но и анестетичен; это провинция расхлябанных форм и изношенной чувственности. Псевдоэстетизация и псевдоморфизм — вот привидения, сопровождающие каждый мой шаг или шевеление, каждое ощущение или сдвиг в вещной среде повседневности.

Вот почему среда повседневности, прямо говоря, не может называться ни сценой, ни ансамблем форм, ни даже пейзажем. Сцена, четко разделенные сгустки форм или пейзаж предполагают расстояние между наблюдателем и тем, что наблюдается. Сцена или пейзаж открываются как зрелище, находящееся перед его глазами, и видятся как что-то другое по отношению к наблюдателю. По отношению к пейзажу или сцене «Я» как наблюдатель должен быть отчужден. Но в полях повседневности мы не являемся ни наблюдателями, ни зрителями. Нет, мы являемся участниками жизненно важного «хэппенинга». Вот почему среду повседневности лучше всего называть именно полем, а вещи, тела и даже нас самих — волнами, поднимающимися и оседающими в однообразном волнении чувственно-сверхчувственной массы. Ареал повседневности — это волнообразные конвульсии Серой Массы, в которой утопает и субъект повседневности, и вещи, и тела, каждый миг, теряя таким образом свою вещьность и телесность. Вещи в этой массе мерцают как своего рода «волновые пакеты». Этот странный термин из словаря квантовой механики указывает на абсолютную развещественность и абсолютную невидимость. Это не значит, что вещи в полях повседневности полностью невидимы. Но как метки значений и языка, непрерывно растворяющиеся в прагматически значимой и значащей Серой Массе, они на самом деле открываются лишь как пакеты чувственно-сверхчувственных значений, как волны знаков и прагматических индексов: они показываются, лишь исчезая, рождаются, умирая, открываются, прячась, входят в реальность, в тот же самый миг теряя свою чувственную, а значит, и вещьную, реальность. Волновое поле повседневности на самом деле может быть названо покрывалом Майи, а мерцающие в нем «жидкие кристаллы» исчезающей вещьности — платоновскими тенями. В волновом поле повседневности на миг возникающая и исчезающая вещь для глаза (и для иных чувств) никогда не показывается как твердый кристалл чувственности. Но это не значит, что вещи в полях повседневности подчинены порядку феноменологического профилирования. Отнюдь нет. Взгляд субъекта повседневности совсем не феноменологичен; он не ведет поиск горизонтов, невидимых профилей, он не фиксирует ни ретенций, ни протенций. Повседневный взгляд — нетерпеливый и хищный; он сразу виртуально захватывает и мигом проглатывает всю вещь, ее означивая — оценивая — одним скачком, а

не постепенно, в перспективе продолжительного связного опыта. Вещь не показывается даже как плоскость, даже как профиль или силуэт, врезанный в фон Серой Массы. Инструментальный повседневный взгляд непрерывно растворяет вещь в массе чувственно-сверхчувственно всеобщего, в массе неопределенности. Для такого взгляда совершенно достаточно одной перспективы, в которой вещь – точнее, ее тень – сразу оценивается как определенная функция по отношению к смотрящему. Вещь функционирует как «точка зрения», как значащий и значимый раздражитель в конкретной функциональной ситуации, повелевающей молниеносно реагировать, соответствующим образом изменить положение глаза, органа тела или всего тела. Вещь показывается как «моя» функция, а я сам – как функция вещи (орудия, инструмента). Две друг в друга переливающиеся функциональные волны – «моя» волна и волна «вещи». Попросту «глазеть» на вещь запрещается, ибо она действует лишь как сигнал, заставляющий меня поступать так или иначе: обойти, остановиться, нагнуться, обернуться, повернуть направо или налево, поднять руку, схватить, выбросить, сесть – и так до бесконечности. Только распад монотонной, «нормальной» сети повседневности может на миг приковать мое внимание к «настоящему», к «вот этой» вещи или «вот этому» событию. Вот на пути повседневности я встречаю много лет невиданного и уже забытого одноклассника, или на моих глазах случается автоавария, или неожиданно падает идущий передо мной человек – только эти редкие ненормальности, перерывы однообразного «потока сознания» выбивают меня из колеи и заставляют на миг остановить обычный выход вещей из небытия и их падение в небытие. Только ненормальное, «сенсационное» событие показывается как «само в себе», на мгновение попадает в центр моего взгляда и становится предметом тематизированного видения, то есть вещь в себе. Она, будто кристалл из пересыщенного раствора, выпадает и выделяется из Серой Массы. Волновой пакет на миг становится «частицей», сжимается в форму, в твердый комок чувственности. Но такие «побеги» вещей из Серой Массы очень редки, как и побеги «меня самого» из униформы прагматического участника в положение уникального наблюдателя. Повторим еще раз: в кругозоре повседневного взгляда прежде всего и чаще всего вещные данности показываются лишь на его периферии, а не в центре. Почти все время пребывая на пути инструментального захватывания вещей, я двигаюсь в континууме абстрактных сверхчувственных сигналов или значений.

Но что же все это показывает? Как можно наиболее точно определить самую существенную черту моего (нашего) повседневного отношения к вещам, можно сказать, его метафизическую ось, центр и матрицу? Это будет негативность, или еще проще – уничтожение. Континуум моей повседневной жизни – это непрерывающееся продолжение уничтожения вещей, выскакивающих в моих полях повседневности. Повседневность – среда негативности; повседневность – полигон уничтожения. Уже то, что в полях повседневности никакая вещная данность на самом деле не является простой данностью, а есть лишь сигнал или знак, что любая и каждая вещь есть только орудие или инструмент,

недвусмысленно указывает на нигилизм моего взгляда (и других чувств), ибо сигнал, или знак, всегда указывает на нечто иное, чем он сам, а инструмент требует подвергнуть отрицанию вечно самобытие и чувственную монолитность как «вот этой» вещи. В этом и проявляется негативность повседневного взгляда: в его кругозоре вещи (точнее говоря: как-будто-вещи) обнаруживаются лишь как указания на инструментальные ситуации, на дальнейшие невидимые скопления знаковых и значащих ситуаций, а эти дальнейшие ситуации, в свою очередь, указывают на более отдаленные ситуации — и так до бесконечности. Именно так повседневность разворачивается как путь бесконечной негативности и непрекращающегося уничтожения вещей как «вот этих» форм и «вот этих» сгустков чувственности. Я существую повседневно, входя в уничтожающее отношение к тому, что только на уровне наивного восприятия кажется вещью в себе или Другим. Даже наипростейший взгляд на Другого уничтожает его. Уничтожают наши руки — так обычно думают. Уничтожают наш рот и зубы — это самоочевидно. Но, на самом деле, уничтожают уже наши глаза. Так называемая видимая вещь дана мне так, что, бросая взгляд на вещь как участок повседневности, я должен не видеть саму вещь как индивидуума, стереть ее уникальные черты, округлить и упростить ее очертания, отсечь углы и неровности, выпрямить кривые или искривить прямые — словом, должен упрощать. И все это — кстати, жизненно необходимое — упрощение, все это схематизирование уже являются уничтожением самой вещи как «вот этой». Точнее говоря, в полях моего повседневного взгляда нет самих вещей, а есть лишь чувственные понятия или чувственные схемы. Канту не стоило много мучиться и сплести сложнейшую дедукцию понятий рассудка, то есть кружева априорного соответствия объектам опыта. Понятие вещи я просто-напросто вижу, и если вообще что-то вижу, барахтаясь в Серой Массе повседневности, то вижу именно чувственные понятия. Они не являются ни априорными, ни врожденными: сам опыт есть лишь опыт схем обобщенной, абстрактной понятийной чувственности. Но это значит и то, что повседневное видение уже является своего рода виртуальным «пожиранием» самой вещи, ее «идеальным» захватом и перевариванием. Поэтому в кругозор моего повседневного взгляда попадают лишь тени вещей и чувственности, абстрактная схема, своего рода искусственная оболочка вещи, «лик», оторванный от вещи, только весьма приблизительно соответствующий очертанию самой вещи и чувственным оттенкам — словом, всеобщее, которое Платон, быть может, и называет идеей. В таком случае можно сказать: идея и есть тень вещи, а тень является именно идеей вещи — эйдетическая тень или теневая идея самой вещи как «вот этого» сгустка чувственности. Даже я вижу только тени, а отрывая их от чувственного поля и рассматривая «глазами души», я вижу лишь тени теней. Так или иначе, глаза субъекта повседневности являются нигилистическими глазами, превращающими внешнюю вещь в чистую функцию — в своеобразный пустяк, не имеющий самостоятельного метафизического статуса или какого-либо «в себе и для себя». Я существую повседневно, лишь входя в уничтожающее отношение с тем, что только на

уровне наивного понимания кажется Другим. Другое — вещь или тело — почти никогда мне не показывается в качестве чистого Другого. Как уже было сказано, повседневный взгляд не является совершенно пассивным, т.е. позволяющим Другому быть Другим. В этом взгляде бурлит активность, и эта активность уничтожает Другого. Позволяя — будучи не в силах не позволить — Другому быть материально, я не позволяю ему быть Другим виртуально. Другой виртуально всегда есть лишь моя собственность, захваченный Другой, у которого мной отнята инаковость. Негативность повседневного взгляда, следовательно, его нигилистический характер, проявляется в том, что я имманентизирую (не забудем — виртуально!) трансцендентность Другого. Следует подчеркнуть, что мое виртуальное отношение к повседневной близости псевдовещей является уничтожающим еще до того, когда начинается реальное уничтожение, то есть то, что называется потреблением, производством или уничтожением в обычном, наивном смысле этого слова: например, до поедания, инструментальной переработки «естественных» вещей, до их очеловечения, культивации или простого разрушения. Все это можно назвать активным или реальным уничтожением. А здесь мы говорим о виртуальном или пассивном уничтожении. Еще до активно-реального уничтожения — или даже независимого от него — я как субъект повседневности уже барахтаюсь в вихре пассивного глядящего—слышащего—осеязющего—обоняющего уничтожения. Бросая (!) взгляд перед собой, я уже нахожусь на пути негативности, уже уничтожаю любую непосредственную чувственную данность. В повседневнейшей ситуации мой взгляд (и другие ощущения) всегда и везде сметает — а значит, уничтожает — то, на что, как предполагается, я смотрю. Выражаясь парадоксально, я смотрю на вещь лишь для того, чтобы не видеть самой вещи, то есть для того, чтобы инструментально уничтожить непосредственную вещную данность. Конечно, эта повседневная негативность и виртуальный нигилизм не только не «падают в глаза», но даже, совсем наоборот, субъектом повседневности наивно воспринимаются как полная позитивность и конкретнейшая конкретность. На языке повседневности быть конкретным и быть позитивным как раз и означает войти в активное отношение с вещами и телами. Но метафизически любая активность, начиная с виртуальной, уже является нигилистической. Эта активность развертывается как беспредельное равнодушное и даже сентиментальное уничтожение, ни в малейшей степени себя нерелексирующее, «бессознательное», докситическое, инстинктивное, отмеченное чистой совестью, превращенное в норму, высшую добродетель, и легализованное бесчисленными способами. Такой нигилистический характер повседневности довольно метко описывает Морис Бланшо. Вот его слова: «Испытать повседневность значит испытать радикальный нигилизм, являющийся ее сущностью, в которой — в той пустоте, что ее вдохновляет, — повседневность непрерывно раскрывает принцип критики самой себя»¹. И далее: «Мы должны не сомневаться ни в опасной сущности повседневности, ни в той тревоге, которая охватывает нас каждый раз, когда неожиданным прыжком мы отрываемся от нее и, всматриваясь в нее, вдруг начина-

ем понимать, что, прямо говоря, на нас смотрит ничто»². И так, еще раз повторим, что повседневность — каким бы невероятным это ни казалось — разворачивается как бесконечная негативность и бесконечное уничтожение. Она подчинена даже не гегелевской, а значительно более радикальной негативности. Ввиду этого, присущего каждодневности, «могущества уничтожения» она не имеет ни абсолютного центра, ни вообще каких-либо центральных данностей. В этом смысле повседневность можно называть метафизической провинцией. Волна негативности смысляет все, что попадает на пути субъекта повседневности. Эта негативность уничтожает не только вещи или тела, но и самого субъекта, само «Я». Любое «Я» тоже растворяется в волнах Серой Массы. Повседневность — это царство Тотального Анонима, у которого нет подлинного имени, ибо даже имя собственное есть лишь указание на анонимную функцию. Все, каждое движение, подчинено анонимной всеобщности; не существует личной повседневности, ибо не может быть личного виртуального уничтожения.

Повседневность — это первобытный, в наибольшей степени незаметный лимб уничтожения. Повседневный нигилизм прячется под вуалью монотонного инструментального исчезновения вещей, а поэтому на первый, наивный, план всегда и везде выдвигается не исчезновение, а появление, или явленность, вещи, не уничтожение вещи, а ее вхождение в свет орудийно-требовательного взгляда. Метафизическую пустоту заслоняет поверхностная, псевдочувственная и псевдовещная полнота. Вот почему присутствие «волновых пакетов», выскакивающих в повседневной близости, лишь мнимое, обманчивое видение. Самая банальная данность вещи в повседневности всегда и везде является неданностью как «вот этой» вещи. Вещь выскакивает, прячется, и прячется, выскакивая. Ее парадоксальная данность неданности, ее отсутствующее присутствие и присутствующее отсутствие разворачиваются как мутный поток чувственно-сверхчувственных волн, не имеющих ни направления, ни какой-либо целенаправленности, ни последней и «высшей» цели. Этот поток тоже не попадает в центр повседневного взгляда; это периферийный поток, в который мы не всматриваемся, который не фиксируем в стабильных или хотя бы регулярных образованиях. В повседневности у нас «нет времени» для стабилизации вещных центров, скажем, для вглядывания в такие центры, ибо любой, хотя бы минимально созерцательный, взгляд опасен. Теперь становится ясным, что значит «понимать» вещи, находящиеся в полях повседневности. Хайдеггер, кажется, не подозревает, что его так называемое «понимание бытия» на самом деле является уничтожением вещи как «вот этой», поэтому можно гадать, что его загадочное «Бытие» прежде всего должно вернуться как процесс уничтожения или как событие нигилистического захвата (Er-Eigniss) вещи. Быть может, именно «Бытие» является чистым и абсолютным уничтожением, поэтому «быть» в самом глубоком смысле этого слова значит пребывать в вихре тотального нигилизма. В самом деле, повседневный (не)опыт псевдовещей, который и есть понимание их инструментальных значений, можно считать даже солипсистским. На уровне досознательного (т. е. доязыкового) пони-

мания, втискивая вещи в клещи знаковых и сигнальных функций, мы их как бы «проглатываем», погружаем в бледную неопределенность анонимной самости, ибо вещь-орудие, вещь-знак или вещь-сигнал — это ведь не вещь в себе (*Ding an sich* — но в смысле, прямо противоположном кантовскому), а вещь для меня и во мне, вещь, у которой отнята трансцендентность, чуждость и инаковость, вещь как метафизическая добыча. Понимание и есть захват чуждости и самобытности вещей. Понимаемая и понятная вещь в нашем кругозоре возникает лишь как мыльный пузырь, начиненный значениями, указаниями, сигналами, смыслами. Повседневное понимание — это именно такой показ вещи, когда вещь не показывается как сама, как сгусток действительности, находящейся за пределами понимающего «субъекта». Понимая, мы уничтожаем вещь, просто превращая ее в набор аксиологических или эгологических «данных сознания».

Если понимание вещи означает ее уничтожение, тогда становится ясно, чем обуславливается фундаментальная анестезия, пронизывающая всю повседневность, то есть то, что в «серой повседневности» реально отсутствуют краски, звуки, запахи, вкусы и осязания. Ведь даже само виртуальное уничтожение направлено на тени, на привидения, на эфемерные, тающие в пустоте псевдочувственные данности и поэтому обречено на анестезию. Наиболее подлинным индексом повседневности является скука, от которой мы спасаемся, убегая в лихорадочную деятельность, так называемую активную жизнь, в «праздники», развлечения и на другие мнимые острова неповседневности. Но в конце концов и эти острова превращаются в повседневность; более того, они и есть повседневность, но только с усиленным или измененным ликом уничтожения, подчиненная «другому» — превращенному или даже извращенному — нигилизму. Вот почему, говоря предельно точно, в повседневности «ничто не случается», «ничто не происходит», ибо случается именно ничто. Анонимный субъект повседневности непрерывно стоит на пороге пустоты, в структурном смысле этого слова. За каждым углом его поджидает скука и жуткая бесконечность скучной негативности, вечное «и опять то же самое»... Как раз поэтому субъекта повседневности, как тень, преследует желание «вырваться» из повседневной скуки и однообразия и отыскать то, что «ново» и «неожиданно». Иначе говоря, прилагаются огромные усилия для создания и построения островов, ситуаций или мгновений интенсивности, в которых вспыхнула бы неожиданность (сенсация), не растворяющаяся в волнах Серой Массы. Производство островов интенсивности становится частью социальной политики. Цирк, ресторан, музей, дискотека, перформансы, инсталляции, *reality show*, культурные и культовые зрелища, туристические вылазки, даже магазины — все это прежде всего производится как центры возможной интенсивности, в которых, как полагаются, может сбыться то, что «неожиданно». Но в такой конфигурации прячется радикальный парадокс, суть которого в том, что искусственно создаются острова интенсивности, на которых ожидается испытать то, что неожиданно. А если неожиданность предвидится и предполагается заранее, так сказать, априорно, если она

ождается, она уже не может быть неожиданной, не может превратиться в подлинное, максимально интенсивное событие. Поэтому искусственные острова (или машины) и ситуации интенсивности не устраняют анестезию повседневного пребывания, а являются только продолжением «серой» повседневности, в конце концов бросающими нас в ту же самую скуку и бледную нейтральность, на которую мы обречены, пребывая на улице или на «месте работы». Сам «отдых», хотя и понимается как противоположность повседневности, осуществляется так, что удаляет даже тот остаток интенсивности, который все еще остается в активной, «работающей» повседневности. Отдых — это побег из повседневной рутины и однообразия в ситуацию легкого, парящего пребывания — бесконечной легкости бытия, — а значит, в ту же самую анестезию, в такую метафизическую ситуацию, где вообще не остается ни крохи интенсивности, а сохраняется лишь чистое и пустое «время — прохождение», или «убийство времени», или даже «отпуск (sic!) времени», отпускаящий время так, что становится не только невозможным «to have a good time», но и вообще «to have a time», т. е. иметь время как реальность. Таким образом, искусственные острова мнимой или ожидаемой интенсивности не только не увеличивают интенсивности бледной повседневности, но, наоборот, еще больше ее снижают. Субъект повседневности, ищущий, сознательно ожидающий авантюры «неожиданности», именно поэтому не способен испытать подлинную авантюру, которая может проявиться в том, и только в том, случае, когда ее не ждут, не ищут, когда не создаются «условия возможности авантюры» или «условия ожидания неожиданности», когда именно бездействуют «машины неожиданности» и спят искусственные острова искусственной интенсивности. Почему же так? Ответить на это нетрудно: ведь производство интенсивности, призванное преодолеть нигилизм повседневности, само нигилистично; оно лишь усиливает «серый» нигилизм кухни, улицы или рабочего места, а инструментальное, и поэтому трудное, уничтожение вещей подменяет потребляющим, а потому легким — слишком легким — уничтожением. Поэтому на островах искусственной интенсивности виртуальное уничтожение, происходящее в полях повседневности, только получает продолжение, а дополняется лишь более экстенсивным, но именно поэтому эфемерным, уничтожением вещей, имя которому — потребление. Искусственная эстезия, увеличивая нигилизм, усиливает повседневную анестезию. Потребление не только не преодолевает нигилизм повседневности, но возводит его в *n*-ую степень. Но это уже другая проблема.

И еще один вопрос: чем определяется то, что в полях повседневности может происходить — не может не происходить — бесконечное виртуальное уничтожение? Существует ли метафизическое условие возможности повседневного нигилизма; существует ли метафизическая «глубина», из которой только и может изойти виртуальное уничтожение как банальнейшая реальность субъекта повседневности? Если этот субъект фатально обречен на негативность, не имеющую конца и предела, если каждый конец уничтожения есть лишь негативный предел негативности, который, точнее говоря, является не пределом, а лишь

вдвинутостью в пустоту, если этот субъект непрерывно пребывает в среде негативности, так что же делает возможным, и даже фатально неизбежным, его отрыв от чувственного присутствия «вот этой вещи» и ею даруемой интенсивности? Почему, находясь на пути повседневности, мы непрерывно перешагиваем через вещи и тела, оставляем их в метафизической провинции периферийного взгляда и делаем шаг в анестезированную знаковую или смысловую массу, которая в нашем кругозоре вибрирует именно как квазичувственная неданность или даже как неданность дискурсивно разорванного языка? От чего зависит виртуальное развязывание любых чувственных и даже сверхчувственных узлов, в тот же самый миг превращающееся в завязывание новых виртуальных узлов, но лишь мгновенных? Почему повседневность возможна только как бесконечная негативность и путь нигилизма? На данный момент ответим так: виртуальное уничтожение возможно и даже необходимо, потому что существует источник негативности, из которого эманерируют протуберанцы уничтожения. Этот источник является метафизическим в радикальнейшем значении этого слова. Стало быть, повседневное уничтожение неизбежно потому, что существует некий метафизический X, составляющий «трансцендентальное» условие возможности уничтожения. Следовательно, повседневность разворачивается в среде, структуру которой можно описать формулой «уничтожение + X», и этот X должен пониматься как абсолютное, первое и последнее, априорное начало виртуального уничтожения.

Мы поставили вопрос о метафизическом центре повседневности. Получили ли мы хотя бы минимальный ответ? И да, и нет. Да, потому что получили возможность выдвинуть предположение, что такой центр существует. Нет, ибо пока знаем лишь то, что этот центр является децентрирующим, эксцентричным, центробежным и в своей данности не обладает чем-то более позитивным, нежели то, что из него эманерирует — уничтожение. Но такая данность равна неданности. Поэтому наш ответ явно недостаточен.

Примечания

- ¹ Maurice Blanchot, *The infinite conversation*. The University of Minnesota press, 1997. P. 245.
- ² Ibid, p. 244.