

ПОСТЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ
В ФИЛОСОФИИ И ЗАДАЧИ
ГУМАНИТАРИСТИКИ
В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

Татьяна Щитцова, Ханс Ульрих Гумбрехт

THE POST-LINGUISTIC TURN IN PHILOSOPHY
AND THE TASKS OF THE HUMANITIES IN THE CONTEMPORARY EPOCH

© Tatiana Shchytsova

Dr. habil., Professor at European Humanities University,
Academic Department of Social Sciences
Savičiaus g. 17, Vilnius, LT-01127 Lithuania
E-mail: tatiana.shchytsova@ehu.lt
ORCID ID: 0000-0003-0014-3856

© Hans Ulrich Gumbrecht

Dr. habil., Professor at Stanford University; Division of Literatures,
Cultures, and Languages; Albert Guérard professor in Literature,
departments of Comparative Literature and of French & Italian Literature
E-mail: sepp@stanford.edu.

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-125-152>

Abstract: The Tatiana Shchytsova's conversation with Hans Ulrich Gumbrecht on the post-linguistic turn in philosophy, the conception of "production of presence" as a new paradigm for the Humanities and the challenges for the university education in the epoch of digital technologies.

Key words: the subject, phenomenology, the post-linguistic turn, real presence, intensity, Heidegger

Публикуемая ниже беседа состоялась в январе 2017 года по следам визита Ханса Ульриха Гумбрехта в Минск в декабре 2016 года. Это был первый и пока единственный приезд всемирно известного ученого в Беларусь. Визит был коротким, но очень



интенсивным — в стиле Гумбрехта, для которого интенсивность — ключевая категория, маркирующая полноценность мышления, преподавания, жизни. Имея фактически в распоряжении только один день, Гумбрехт в первой половине дня отшагал несколько километров по морозному Минску по маршруту, который прокладывал и насыщал историей известный белорусский искусствовед Сергей Харевский, а ранним вечером прибыл в Галерею «Ў» (от которой сегодня остался только миф), чтобы сначала выступить с лекцией *Should the Humanities and Arts Matter Today?*, а затем провести семинар *The Dimension of «Stimmung» in Contemporary Popular Culture*. Дискуссии продолжались до позднего вечера, а утром следующего дня Гумбрехт уже должен был улетать. Мы договорились, что продолжим разговор «на дистанции», чтобы более обстоятельно прояснить ряд вопросов, связывающих трансформации в философии с новациями и вызовами в сфере гуманитарного знания. Беседа велась по телефону в несколько этапов. Впервые она была опубликована в 2018 году на сайте Центра междисциплинарных и гуманитарных исследований, который при поддержке Института Гёте организовывал приезд Гумбрехта в Минск. Поскольку названный центр вынужден был прекратить свою деятельность, мы посчитали важным опубликовать беседу в нашем журнале, чтобы познакомить с ней более широкую аудиторию.

Татьяна Щитцова: Вы выступаете за «постлингвистический поворот в философии». В определенной мере он был совершен Вами уже в книге «Производство присутствия». Чтобы осознать актуальность намеченной таким образом новой философской парадигмы, было бы важно вписать ее в контекст наиболее значимых сдвигов и тенденций, которые определили и продолжают определять философскую и гуманитарную мысль современности. Отмечу здесь лишь некоторые из них: во-первых, это относительно недавнее провозглашение конца философии (метафизики) и связанное с этим широкое институциональное распространение аналитической философии; во-вторых, это конец субъекта Модерна, вылившийся в самые разные направления, нацеленные на переосмысление субъекта в терминах децентрирования и воплощения. В чем актуальность постлингвистического поворота в философии по отношению к этим и, возможно, каким-то другим важным вехам в современной мысли?

Ханс Ульрих Гумбрехт: Я думаю, что лучше всего начать с Гуссерля, поскольку, как я понимаю его философию, отправной точкой для Гуссерля является отказ от надежды на то, что в рамках субъект-объектной парадигмы возможно гарантировать

объективную репрезентацию мира. Можно сказать, что вторая половина XIX века была отмечена появлением предложений об отказе от субъект-объектной парадигмы, и одним из направлений (определенным образом, это и была линия Гуссерля) стала абсолютная концентрация на субъекте, которая (что вовсе не входило в намерения Гуссерля) привела к тому, что в конце XX века получило название «конструктивизм». Речь идет о том, что субъект понимается как единица, которая конституирует мир, плюральность миров, и мы можем только обсуждать условия плюральности миров. Примером подобной установки является философия моего прежнего коллеги Ричарда Рорти, который изобрел понятие «лингвистический поворот» (появившееся, насколько я помню, в одном коллективном сборнике в конце 1960-х годов¹). «Лингвистический» в этом понятии означает не что иное, как другую возможность говорить о том, что плюральность миров конституируется субъектом. Вместе с тем мы можем видеть, что уже в XX веке были предприняты попытки не поддаваться такому «лингвистическому повороту». Я бы сказал, что одной из таких попыток является ранняя аналитическая философия — я имею в виду Бертрана Рассела и главным образом Витгенштейна (его «Трактат»²), пытавшегося добиться хотя бы одного предложения, которое было бы репрезентацией мира, так что можно сказать, что он пытался сохранить определенный тип реализма.

Далее я бы сказал, что начиная с «Бытия и времени» Хайдеггер выступает с новым предложением, предлагает иное решение, касающееся конституции субъекта. Его концепт субъекта на немецком определяется как *Dasein*, где частица «*da*» включает отсылку к телу. Так что я бы сказал, что мэйнстрим в западной философии XX века составляет конструктивизм, в то время как вторая половина XX века принимает «лингвистический поворот». И всегда есть место альтернативе, которая отсылает к воплощенному субъекту, и я думаю, что как раз это и является отправной точкой *Dasein*.

Говоря в терминах актуальности, обозначенной Вами в начале вопроса, я бы сказал, что несмотря на то, что в рамках аналитической философии по-прежнему остались попытки достигнуть объективной репрезентации мира, в целом ее представители отказались от возможности реализма. Я говорю «в целом», поскольку сама по себе аналитическая философия очень сложная. Здесь можно отметить, в частности, одного ее очень интересного представителя — немецкого исследователя Маркуса Габриэля, у которого аналитическая база, но вместе с тем он пытается вернуть

1 Речь идет об антологии *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, вышедшей в 1967 году под редакцией Ричарда Рорти.

2 Имеется в виду сочинение Л. Витгенштейна «Логико-философский трактат».

определенный тип реализма посредством отказа от субъект-объектной парадигмы и выдвижения тезиса о том, что мы всегда уже находимся внутри мира и не конституируем его снаружи.

Что касается второго аспекта, конца субъекта Модерна, если речь идет о субъекте в традиционном понимании, сформированном в эпоху Просвещения, согласно которому субъект в соответствии с субъект-объектной парадигмой верит, что может проникать и формировать мир посредством мысли (например, гегелевский субъект) — и затем этот субъект в марксизме становится очень сильным (я всегда называю его «мускулистым субъектом»), поскольку он может трансформировать мир, — я убежден, что этот уполномоченный (empowered) субъект Модерна, к сожалению, больше не функционален для нас. И в связи с этим я полагаю, что нам необходимо сформировать новый тип самореференции, человеческой самореференции, которая, будучи воплощенной, осуществляется внутри мира, вместо того чтобы занимать внешнюю по отношению к нему позицию. Например, концепция «мистического тела», о которой я говорил во время лекции³, могла бы заменить понятие «коллективного субъекта», то есть стать заменой, которая бы вовлекала тело. Я не думаю, что на сегодня мы достигли какого-нибудь согласия в отношении решения этого вопроса, но мне кажется интересным, что понятия, которые были совершенно забыты — скажем, в 1970-х, 1980-х, 1990-х, — такие как онтология и философский реализм, действительно возвращаются. Мне кажется, мы можем наблюдать два этапа в XX веке: сначала доминировали конструктивизм и лингвистический поворот, а с последней четверти века проявляется все больше симптомов желания вернуться, за неимением лучшего термина, к «философскому реализму».

Т.Ш.: Видите ли Вы в гуманитарных науках (не только в философии, но и в других областях) какие-то подходы, усилия, которые были бы комплементарны Вашим?

Х.У.Г.: Думаю, да. Например, в сфере аналитической философии это Маркус Габриэль, с которым я лично познакомился в прошлом году и к которому сейчас приковано много внимания в немецких институциях, я нахожу его очень интересным. В качестве примера я бы также отметил моего друга Слотердайка: в том, как он работает с Хайдеггером и Ницше, используя их в качестве точки отсчета, определенно обнаруживается желание восстановить субъекта (т.е. само-референцию), который бы включал телесность.

3 Имеется в виду лекция «Должны ли гуманитарные науки и искусства что-то значить сегодня?», с которой Гумбрехт выступил в Минске 13 декабря 2016 года.

Мне кажется очень интересной одна из его последних работ «Гнев и время» (*Zorn und Zeit*), в которой он реабилитирует человеческое поведение, вовлекающее тело (как гнев и т. п.). Кроме того, я нахожу удивительным, что с момента публикации книги «Производство присутствия» (которая в 2004 году многими была воспринята как провокация) она стала постоянной точкой референции и ее продолжают переводить. Я не говорю, что я занимаю здесь доминирующую позицию, но сам факт, что 13 лет спустя мы говорим об этом подходе, свидетельствует о том, что имеет место желание преодолеть лингвистический поворот и феноменологический⁴ подход, которые действительно — и в этом проблема — исключают любые реалистические отсылки к миру.

Т.Ш.: Давайте попробуем подойти к вопросу о реалистической отсылке к миру и фокусе на телесном опыте с другой стороны. Современная философия сознания (*philosophy of mind*) в значительной степени опирается сегодня на достижения в науках о мозге (*neurosciences*). Прогресс в данной области настолько впечатляющий, что перед лицом предъявляемых здесь новейших позитивистских истин о природе нашей мозговой активности кажется сложным отстаивать какие-то альтернативные подходы к телесному опыту.

Х.У.Г.: Да, я, например, не очень оптимистично отношусь к тому, что называется «нейрофилософией», к этой комбинации науки и философии, хотя я могу и ошибаться на этот счет. Но сама попытка подойти к открытиям в нейронауках в рамках философской мысли является интересным симптомом. Я не уверен, что какое-либо решение может быть найдено посредством интеграции таких научных результатов в философию, но то, что многие люди пытаются это сделать, о многом говорит, и я не могу исключить, что в долгосрочной перспективе подобная модель станет доминирующим подходом. /.../

Т.Ш.: То есть развитие этого позитивистского направления может в определенном смысле оцениваться положительно с точки зрения Вашего подхода?

Х.У.Г.: Да, хотя, конечно, невозможно следить за всеми публикациями в этой сфере. Иногда я действительно так думаю, но потом мне кажется, что они неудовлетворительны в том плане, что они написаны в субъект-объектной парадигме, в то время как я тяготею к философским подходам, которые исходят из того, что мы всегда уже включены в мир, из хайдеггеровского бытия-в-мире,

4 Имеется в виду феноменология Э. Гуссерля.

в том смысле, что мы всегда являемся частью мира. Другое интересное предложение в этой связи принадлежит Бруно Латуру, который также анализирует субъект с точки зрения его априорной включенности в мир, а не с внешней к нему позиции. Здесь, конечно, прослеживается интересная параллель с очень древней теологической парадигмой, я имею в виду книгу «Бытия», которая как раз представляет эту точку зрения: мы часть божественного творения. Я не верю, что мы являемся частью божественного творения, но то, что конституирует эпоху Модерна с начала XVII века, — это убеждение, что мы способны занять по отношению к миру внешнюю позицию. Мне кажется, у такой исходной точки нет будущего, так что сегодня вызов заключается в том, чтобы начинать с такой позиции, в которой мы уже являемся частью мира, уже имеем влияние и в которой должны мыслить себя изнутри мира.

Т.Щ.: То есть речь идет о возможности преодолеть объективирующий подход по отношению к сфере чувственного, по отношению к вещам в мире?

Х.У.Г.: Я думаю, да. Я иногда заимствую определенные наблюдения, которые делают люди, придерживающиеся позитивистского подхода, и пытаюсь интегрировать их в мое собственное мышление, например, когда я думаю о настроении (*Stimmung*), когда я пытаюсь описать его как состояние сознания, которое инициируется влиянием материального мира на наше тело, и мы можем наблюдать этот эффект: если на улице серая, дождливая погода, большинство из нас находятся в определенном душевном состоянии, и мы знаем это из личного опыта, никто с этим не поспорит. Но я сомневаюсь, что мы когда-либо будем в состоянии описать происходящее в позитивистских терминах, и, возможно, это даже не столь важно — быть в состоянии описать, как это происходит, если мы можем начать с наблюдения, что в любой момент мы обусловлены внешней средой. Например, вы находитесь под влиянием окружающей среды в Минске, где сейчас вечер и определенная температура, а я завишу от окружающей среды здесь, в Калифорнии, где не очень холодно, однако дождливо, но настанет более погожий день — и я буду в другом настроении. И это неразделимо, неизбежно так, и нужно начинать с этого внутреннего отношения, с того, что мы всегда уже находимся внутри мира, и эта отправная точка очень сильно отличается от заявления «вы способны занять позицию вне материального мира».

Т.Щ.: В книге «Производство присутствия» Вы позитивно оцениваете развитие современных коммуникативных технологий, но это амбивалентная оценка, потому что речь идет о том, что новые технологии могут вызвать новое стремление к присутствию. Другими

словами, позитивным оказывается то, что *ex contrario* по отношению к коммуникативным технологиям мы можем с новой остротой ощутить нужду в присутствии, ре-актуализировать это чувство.

Х.У.Г.: Да, конечно, я думаю, что электронные технологии — это почти крайнее проявление того, что я называю картезианством, поскольку это состояние, в котором наше существование превращается в слияние программного обеспечения (то, что может предложить компьютер) и нашего сознания. Я имею в виду, что мы можем наблюдать, как люди проводят дни перед компьютером, и в этой ситуации, как правило, их тело — это просто некий остаток, оно не обладает экзистенциальной значимостью. Но я думаю, как Вы и говорили, эта ситуация именно *ex contrario* во многом поспособствовала возникновению желания реализма, намерения вернуть тело, так что можно сказать, что чем дисфункциональнее становится тело во многих повседневных профессиональных ситуациях, тем больше желание восстановить тело, и это проявляется в повседневных практиках: люди пробуют диеты, упражняются, бегают, а с другой стороны (т. е. говоря эпистемологически, научно и философски), мы обнаруживаем такие симптомы, как нейрофилософия. Как я уже говорил, я не верю, что она будет каким-то решением, но желание вернуться к парадигме включения физического существования — это крайне любопытное явление. Так что я думаю, что самая радикальная ситуация картезианства — это то, что электронные технологии создают желание восстановить тело.

В то же время я нахожу занимательным, что у людей, которые используют iPhone 7, выстраивается совершенно другое отношение с их окружающей средой, поскольку это ситуация, в которой метафора «весь мир в твоих руках» внезапно обретает реальность: например, с айфоном можно знать прогноз погоды и одеться соответствующе, то есть можно подготовиться к любой поездке и т. д., так что технологии не только создают желание восстановить тело, они также помещают его в другую, иногда более непосредственную ситуацию в отношении нашей физической окружающей среды. Как Вы знаете, сам я не пользуюсь мобильным телефоном, но я думаю, что в этой сфере происходят какие-то глубочайшие изменения.

Т.Щ.: То, что Вы сказали, может быть проинтерпретировано двояким образом. С одной стороны, можно говорить о своего рода новой диалектике, или новой амбивалентности, при которой развитие новейших электронных технологий уравнивается стремлением к оригинальному, аутентичному телесному опыту. С другой стороны, можно все-таки усматривать основания для тревоги по поводу возможных последствий современного технологического развития, которое меняет наше тело, наше самопонимание, нашу

культуру. Если кратко: видите ли Вы повод для беспокойства или же мы просто имеем дело с новой амбивалентностью в структуре нашего опыта?

Х.У.Г.: Нет, конечно же, я беспокоюсь об этом, и я бы хотел вернуться к моему визиту в Минск, к тому, как все прошло. Я ведь мог выступить с лекцией и провести семинар таким же образом, как мы общаемся сейчас, по телефону или по скайпу, и тем не менее интересно, насколько полным был тот зал, где люди стояли на протяжении двух часов лекции, и я думаю, что все мы понимаем, что *реальное присутствие* там, это бытие-вместе (может, даже это в некоторой степени, в моей терминологии, бытие мистического тела), обладает огромной значимостью. Я имею в виду тот факт, что так много людей пришли, хотя могли бы просто посмотреть на меня онлайн, но они пришли туда, и это создало событие. Почему я путешествую так много? Конечно, я просто люблю путешествия, но также я люблю быть с кем-то, разделять пространство с людьми, с которыми я общаюсь, — это условия, которые становятся все более ценными в наши дни, более чем когда-либо ранее. И я думаю — и как раз поэтому я и настаиваю на таких понятиях, как «созерцание» (*contemplation*) и «реальное присутствие» (*real presence*), — это как раз то, что мы, гуманитарии, должны сохранять и оберегать. Возможно, этим мы и отличаемся от других: что вместо распространения и передачи знаний в электронном виде мы настаиваем на важности сидеть вокруг стола и производить интеллектуальные инсайты и интеллектуальную сложность (*complexity*) в ситуации реального присутствия.

Т.Ш.: То, что Вы сейчас сказали, как будто бы дает основание взглянуть критически на *digital humanities*?

Х.У.Г.: На самом деле я не имею ничего против *digital humanities*, но в принципе мне кажется, что это направление получило такой резонанс, поскольку гуманитарные науки, как я говорил на лекции в Минске, берут свое начало в XIX веке, когда они впервые были артикулированы в качестве кластера дисциплин, в основе которых лежала травма «утраты мира» (*Weltverlust*), о которой писал Георг Лукач в работе «Душа и формы». Так что, когда бы ни происходило технологическое продвижение, гуманитарные науки, чувствуя, что остаются позади, с большим рвением начинают осваивать эти техники.

Теперь же еще оказывается, что в определенных областях — там, где задача гуманитарных наук состоит в сохранении и обработке текстов, например, в истории литературы, — компьютер очень важен, так как может анализировать огромный объем информации. Я имею в виду, что, конечно, можно использовать

электронные технологии, и они должны использоваться как любой технологический инструмент, но я чувствую, что, если мы сейчас поставим нашу рефлексию, наши мысли, в зависимость от того, что можно сделать посредством технологий, мы определенно утратим тот особый, специфический вклад в индивидуальную и коллективную экзистенциальную ситуацию современности, который способны предложить гуманитарные науки. Электронные средства следует использовать тогда, когда это необходимо, но не следует ставить развитие мысли и рефлексии в зависимость от возможностей электронных технологий. Я думаю, что наша сила заключается именно в том, чтобы сохранять и культивировать определенные формы коммуникации, которая не может быть заменена технологиями.

Т.Ш.: Это означает, что в современных условиях задачу гуманитарных наук составляет культивирование своего рода антитехнологического подхода...

Х.У.Г.: Да. Я рассказывал Вам о нашей философской лиге, — например, в течение десяти недель мы встречаемся каждый вечер четверга здесь, в Стэнфорде, чтобы обсуждать философские тексты. Конечно, многие люди читают текст дома на их экранах, но затем они приходят в полную аудиторию, и мы обсуждаем все это, и я думаю, интенсивность этой дискуссии, ее событийность, тот факт, что внезапно в физическом со-присутствии мы производим новые идеи, которые никто бы из нас не имел индивидуально, — это не только то, что не может быть заменено цифровыми технологиями, но это то, что становится все более ценным в такой цифровой среде. В этом смысле мне кажется интересным тот факт, что люди, которые приходят в философскую группу, делают это, поскольку они чувствуют, что им не хватает этой экзистенциальной формы коммуникации в их собственной технологической среде (ведь мы находимся в Силиконовой долине).

Т.Ш.: Как бы Вы отреагировали, если бы кто-нибудь сказал, что Ваша позиция — это просто консервативная реакция и она полностью обусловлена Вашей принадлежностью к определенному поколению, в то время как новое поколение обладает совершенно новым опытом и понимает, что их связь с миром, опосредованная новыми технологиями, открывает новые перспективы и возможности?

Х.У.Г.: Что ж, у меня на это есть два ответа. Прежде всего, я не могу спорить с тем, что я принадлежу определенному поколению, да, мне 68 лет, и я ничего не могу с этим поделать. Я имею в виду, пока есть желающие меня слушать, я могу вырабатывать мысли с этой

точки зрения, и в целом мне кажется, что это старомодная ментальность предполагать, будто только молодое поколение имеет право высказываться, поскольку они — это будущее. Я, разумеется, не говорю, что у них нет права голоса. Конечно, мне нечего возразить насчет возраста, я родился в 1948 году, и электронные технологии появились, когда я уже прожил половину жизни, так что технологии мне не родные (I'm not an electronic native). Вместе с тем я наблюдаю, что в Стэнфорде именно студенты бакалаврского уровня — а это зачастую люди, которым 17, 18, 19 лет и которые обладают блестящими способностями в электронных технологиях, — особо тяготеют к коммуникации лицом к лицу, когда мы (взять, например, нашу группу философского чтения) обсуждаем «Бытие и время» или какую-то другую книгу. Это может быть, конечно, иллюзией, но я действительно чувствую, что именно среди этого поколения желание реального присутствия, тяга к понятиям, которые не базируются на электронных технологиях, гораздо сильнее, чем среди тех, кому 25–30.

Т.Ш.: Очень интересно, то есть Ваш преподавательский опыт позволяет говорить о такой тенденции?

Х.У.Г.: Да. Поскольку мы находимся в университете в Силиконовой долине, многие молодые люди хотят учиться здесь именно потому, что у нас лучший департамент компьютерных наук. И, например, это очень интересно, у нас есть программы с двойным мажор: с одной стороны, в компьютерных науках, а с другой — либо философия, либо литература. И число студентов, которые выбирают такую программу, стремительно растет: они хотят изучать компьютерные науки (писать код или изобретать что-нибудь — они очень продуктивны в научно-технологическом плане и зарабатывают большие деньги) и в то же время они не просто имеют тягу к реальному присутствию, но у них также есть тяга к особому роду мышления, к сложным понятиям, которые выводят их к совершенно новому экзистенциальному опыту, вовлекающему, в том числе через страстность, и телесную сторону.

Т.Ш.: Как бы Вы совместили теоретически два этих типа желания: с одной стороны, желание полноценного физического присутствия, желание ощущать себя как живое тело и, с другой стороны, желание реально общаться друг с другом, желание быть вместе?

Х.У.Г.: Я был бы очень самокритичен и скептичен в плане выстраивания некой утопии, как должен выглядеть мир. После моих ранних академических лет, когда я, как и все остальные, хотел быть марксистом, изменить мир и освободить миллионы людей, находясь за своим письменным столом, я понял, что лучше всего

находиться в среде, где я обладаю определенным влиянием. Что я делаю, это, например, веду группу философского чтения, провожу почти два дня в неделю, просто беседуя лицом к лицу со своими студентами, так что в моем университете я оказываю какое-то влияние, а поскольку это университет мирового класса, то некоторые люди непременно умножат это влияние. Это не хвастовство моими достижениями, я просто пытаюсь сказать, как я понимаю собственные задачи. Когда, например, в маленькой столице Люксембурга основали университет, меня пригласили для разработки концепции того, как должны быть там представлены гуманитарные науки. Так что вместо того, чтобы генерировать некое видение того, каким должен быть мир в XXI веке, я стараюсь сосредоточиться на том вкладе, который я могу привнести в свой мир. Понимаете, я не могу никак повлиять на общую картину мира и тем более на будущее, но я могу оказать какое-то влияние на мой мир в Стэнфорде. Вы понимаете, к чему я: у меня нет утопического видения — я не имею в виду, что утопические видения — это плохо, я бы мог составить такое, но думаю, что, если бы гуманитарные науки сосредоточили внимание на преподавании, на отношениях со студентами, они могли бы обнаружить, что в этих отношениях мы можем делать вещи, которые мы уже объявили невозможными, — и это было бы отличным началом.

Т.Щ.: Я хотела бы спросить сейчас об отношении между интерпретацией и конституированием смысла. Эти понятия нередко используются как взаимозаменяемые, Вы же подчеркиваете различие между ними.

Х.У.Г.: Да, это связано с тем, что я ведь литературовед по образованию, а в литературоведении интерпретация обладает особой ценностью и имеет очень сложное значение, в том числе эстетическое. Поэтому, когда кто-то использует понятие интерпретации для обозначения любого вида конституирования смысла, это сбивает с толку. Именно по этой причине я в определенный момент пришел к необходимости говорить отдельно о «конституировании смысла» (meaning constitution). Конституирование смысла, на мой взгляд, неизбежно. Как только мы конституируем интенциональный объект в нашем сознании (в эпистемологическом смысле) — как, например, в случае нашей беседы: я слушаю Вас и конституирую Ваш голос, я слышу его дома как интенциональный объект, — я ничего не могу поделать с этим процессом, я не могу не конституировать значения. Поскольку мы говорим на английском, я могу «производить смысл» (make sense of) того, что Вы говорите. Но даже если бы Вы говорили на белорусском языке, который я не понимаю, я бы все равно пытался делать это. Так что я полагаю, что «конституирование смысла» — это очень широкое понятие,

которое Хайдеггер назвал бы экзистенциалом, имея в виду попытку придания значения миру; а придать миру смысл всегда означает связать интенциональный объект с совокупностью ранее усвоенных и накопленных знаний.

Т.Щ.: Но в этом процессе конституирования смысла вас интересуют феномены, которые не являются «значащими»...

Х.У.Г.: Да, я задался этим вопросом, когда начал интересоваться тем, что теперь называется «философский реализм». В 1980-х годах в Дубровнике (тогда еще в Югославии) мы с коллегами издали коллективный сборник, посвященный материальности коммуникации. Мы говорили там о материальности коммуникации и всех тех элементах, которые вносят вклад в конституирование смысла и при этом сами не являются этим смыслом. Например, возвращаясь к понятию настроения, можно сказать, что, когда вы замерзаете, ваше отношение к мороженому — смысл, который вы конституируете, имея дело с мороженым, — ваш интенциональный объект отличается от объекта «мороженое» в ситуации, когда вам жарко. Но что касается этого вопроса о не-значащем (non-meaningful) интенциональном объекте как конститутивном для конституирования смысла, то сегодня я сказал бы (об этом идет речь в «Производстве присутствия»), что мы всегда находимся в ситуации осциллирования. То есть с каждым интенциональным объектом мы пытаемся конституировать значение, но с каждым таким объектом мы имеем также пространственное отношение. Скажем, я слышу Ваш голос, я конституирую смысл, основываясь на вашем голосе, но Ваш голос уже здесь, у моего уха, и в то же время я осознаю, что вы находитесь в тысяче километров от меня. Оба отношения неизбежны. И я бы сказал, что в определенных ситуациях между ними обнаруживается напряжение, и, только если вы проживаете это напряжение — смыслового отношения к миру и отношения к миру через присутствие, — только если вы живете в этих двух измерениях, только тогда вы в полной мере проживаете свой экзистенциальный потенциал.

Т.Щ.: Когда Вы говорите об осциллировании между эффектами значения и эффектами присутствия и в особенности о конфликте между ними, может возникнуть подозрение в том, что Вы предлагаете некую новую версию дуализма.

Х.У.Г.: Я думаю, что есть ситуации, когда это осциллирование — называйте его конфликтом или напряжением, — является как раз тем, чем мы наслаждаемся. На мой взгляд, это то, что по крайней мере на сегодня составляет условие того, что мы называем «эстетический опыт». Например, в музыке, когда вы пытаетесь

приписать ей значение, которое она имеет для вашего тела, и не можете этого сделать, — именно это делает прослушивание музыки эстетическим опытом как раз потому, что вы полностью прожили обе стороны нашего существования. Это напряжение не означает, что оно разрывает вас на части. Только в этом напряжении бытие полноценно (fully) — таков был бы мой ответ. Я думаю, что во многих повседневных ситуациях мы можем брать в скобки то одну сторону, то другую. Например, для спортсмена нет ничего хорошего в том, чтобы слишком задумываться о рутине; например, только когда гимнастка знает, что ей не надо больше думать о рутине, только тогда она сделает все наилучшим образом. И только если мне не нужно думать о температуре в комнате, где я читаю, я могу сосредоточиться на чтении. Я не думаю, что в повседневных ситуациях мы должны полностью проживать обе стороны. Но, возможно, ценность эстетического опыта заключается именно в том, что речь идет о ситуациях, когда мы позволяем себе быть в этом напряжении, в этом осциллировании, — например, когда слушаем или читаем стихотворение.

Т.Щ.: Эстетический опыт получает таким образом приоритетный статус. Но если работа гуманитарных наук рассматривается в эстетических терминах, как нам быть с ответом на известный вопрос *wozu?* Может ли гуманитаристика работать с этим вопросом без этических ориентиров?

Х.У.Г.: Мне так сложно принимать правильные решения в моей собственной жизни, что я не чувствую себя вправе предписывать другим людям, как себя вести. Иногда мы видим философов или в целом людей в гуманитарных науках, которые, например, советуют людям, за какую политическую партию они должны голосовать. Я считаю, что у меня нет права на это, и если я это сделаю, если я скажу своим ученикам, например, за какую сторону голосовать или как вести себя, то с моей стороны это будет злоупотребление своим авторитетом преподавателя. В принципе, мой ответ в следующем: мое усилие должно состоять в том, чтобы создать для моих учеников и людей в моем окружении условия, чтобы они сами могли принимать решения. Возможно, временами я могу быть примером — в том смысле, что они могут видеть, что при моем графике работы я хорошо провожу время и у меня хорошая жизнь, и, возможно, это послужит им примером в том, что свободное время — это не самая важная вещь в жизни. Но я бы никогда не сказал им действовать таким же образом. Я имею в виду, что я могу оказать определенное влияние на людей, работающих со мной, на людей, с которыми я взаимодействую, но было бы банальностью превращать это потом в нечто нормативное. Поэтому я чувствую, что, если мне удастся организовать вокруг себя

ежедневную работу, если люди, с которыми я работаю, полагаются на меня, возможно, я оказал определенное влияние. Но я мало об этом думаю. Я предпочитаю думать о создании сложности, как я говорил в Минске, о том, чтобы делать работу более многогранной, но я не хочу специализироваться на создании предписаний для других людей. Я хочу создавать условия для того, чтобы они могли принимать решения, но я не хочу давать рецепты.

Т.Щ.: Я понимаю, что Вы дистанцируетесь от прескриптивной этики. Но не означает ли Ваша позиция, что сегодня речь идет о поиске альтернативного этического дискурса, и, возможно, это то, что необходимо сегодня — переопределить наше представление об этике? Каким оно могло бы быть?

Х.У.Г.: Если обратиться к истории философии, то, я думаю, что это было бы аристотелевское понятие этики: всегда уже имеет место воплощенный тип этики, который функционирует в нашей практике. Но, опять же, я бы предпочел воздержаться от любых формулировок в нормативном ключе. Как я уже говорил, я не расположен высказываться на тему того, как мир должен выглядеть в XXI веке, у меня не получается формулировать утопии. Я не говорю, что тот, кто делает это, поступает неправильно, я просто чувствую, что сам не хочу этого делать. Я не хочу говорить людям, как им прожить свою жизнь, потому что я не вижу, откуда у меня могут взяться такие полномочия (authority). Если я увижу, что то, что я делаю, имеет резонанс среди людей, что это важно для моих студентов, тогда я буду продолжать это делать, но это повторяет мой предыдущий тезис: я стараюсь делать все самым наилучшим образом в своей работе, как в преподавании, так и в писательстве, но я не хочу экстраполировать отсюда представления о том, как должен действовать человек.

Т.Щ.: Можете ли Вы провести различие между презентификацией как методологией гуманитарных наук и презентификацией как образом жизни (в аристотелевском понимании)?

Х.У.Г.: Именно здесь, вероятно, пролегает сегодня позиция рискованного мышления (riskfull thinking). Я имею в виду форму жизни, в которой презентификация (making present) более значима, чем в нашем повседневном окружении; и практикуя эту форму жизни, скажем, посредством преподавания поэзии и воплощения определенного стихотворения (я уже упоминал, что, когда я веду класс поэзии, я все чаще читаю вслух), — делая это, показывая студентам, что это может быть интересным, что это может привести к проживанию полноценной экзистенциальной ситуации, мы тем самым сохраняем и развиваем то, что находится под

угрозой исчезновения в повседневном окружении. То есть это некий контрапункт. Конечно, тезис о сохранении может звучать консервативно, но меня это не заботит. На мой взгляд, это именно то, что могут сделать гуманитарные науки, так что если они не будут существовать в настоящем, в присутствии, не будут настаивать на реальных занятиях в аудиториях, то новый технологический мир полностью поглотит их и они исчезнут. Я понимаю, что если рассматривать их как исторический феномен, то, возможно, их исчезновение неизбежно, но пока гуманитарные науки могут функционировать как такой контрапункт — а это и есть функция рискованного мышления, — они чрезвычайно важны сегодня.

Т.Ш.: А при каких условиях «производство присутствия» может быть разделяемым опытом?

Х.У.Г.: О совместном, разделяемом опыте можно говорить только в условиях реального присутствия: если вы разделяете комнату или хотя бы телефонную линию. Конечно, здесь имеет место и экономический фактор: если учесть, сколько платит мне Стэнфорд за преподавание в маленьких группах (наши семинарские группы должны быть не больше 18 человек), то это оказывается очень дорогостоящим. Я имею в виду, что возможность физически находиться в одном пространстве — это привилегия по сравнению с электронной коммуникацией. В Стэнфорде есть магистратура по компьютерным наукам — это единственная программа, которую можно пройти дистанционно, это доступно десяткам тысяч людей и обходится гораздо дешевле. И я не могу сказать, что это плохое образование, наверняка, они многому учатся, но то, что мы можем предложить в условиях реальных аудиторий, не может быть заменено онлайн-программами. Хотя и не нужно избегать онлайн-пространства и ни в коем случае не следует демонизировать digital humanities, я все же полагаю, что наша сила заключается в реальном присутствии в аудитории, в со-бытии с людьми и в том, чтобы исходя из этих разделяемых ситуаций — ситуаций физического со-присутствия — развивать воплощенное мышление.

Т.Ш.: Это вплотную подводит нас к Вашему понятию «мистического тела». Почему Вы предпочитаете говорить о теле вместо того, чтобы говорить о сообществе (community)?

Х.У.Г.: Я думаю, то, что мы называем социологией сегодня, основывается на представлении об обществе как сообществе субъектов. Так понимаемое общество исключает физический аспект; в свою очередь любой тип сообщества, который содержит физическую сторону, имеет плохую репутацию среди интеллектуалов, такие сообщества называют «толпами» в негативном смысле. Я также

считаю, что в современной политической ситуации важно подумать о возможности реабилитации понятия сообщества, которое бы включало нашу соматическую, физическую, телесно воплощенную экзистенцию.

Т.Ш.: В своем обращении к понятию «мистического тела» имеете ли Вы в виду, наряду с эстетическим измерением, также некое политическое измерение (возможно, какие-то политические импликации)?

Х.У.Г.: Разумеется, у него есть политические импликации. Я уже высказывал свою реакцию относительно недавних выборов в США; конечно же, я был совершенно сражен произошедшим и я очень скептичен по поводу нового президента, но, возможно, он был избран людьми, которые жаждали этой немыслимой (weird) ситуации. Трамп был реально силен в том, что вызвал резонанс среди людей, он смог установить контакт, который не получился у его соперницы Хилари Клинтон. Я думаю, вопрос заключается в том, можем ли мы вообразить такое сообщество, которое включало бы тело и при этом не было связано с фашизмом. Если сказать это в Германии — физическое присутствие сообщества, сообщество, включающее тело, — люди сразу подумают о нацизме, и это справедливая ассоциация. Но вопрос в том, возможно ли представить себе «мистическое тело» («мистическое тело» — это теологическое понятие, которое я пытаюсь использовать без теологических коннотаций), которое не было бы фашистским. У меня нет готового решения, но как только я закончу книгу о Дидро и Гойа, я попробую написать работу, целью которой будет эпистемологическая реабилитация понятия сообщества, которое не исключает тело.

Т.Ш.: Можно ли ожидать, что здесь также принципиальную роль будут играть описанные Вами практики гуманитарных наук?

Х.У.Г.: Безусловно. В том-то и дело, что люди, которых мы критикуем, как этот Трамп или Марин Ле Пен, гораздо лучше справляются с производством таких эффектов и используют их. И вопрос заключается в том, могут ли в этом преуспеть только люди прото-фашистской направленности, или те, кто представляет собой новый опасный тип правых, или нео-либералы (и как бы мы их еще ни называли)? Или же все-таки существует иная возможность? Если посмотреть на истоки социализма и революции, то люди вроде Ленина были способны производить эффекты присутствия, не будучи фашистами. Я не желаю возвращения коммунизма, но в его ранней истории есть очень интересные моменты в этом смысле. Я имею в виду, что я хотел бы прервать автоматизм в ассоциировании сообщества, включающего тело, с фашизмом, Трампом и

так далее и тому подобное. Еще раз повторю: я не знаю, насколько это реально возможно, но я действительно думаю, что в этом заключается политический вызов современности. И не надо чувствовать себя оскорбленными — я имею в виду все эти имейлы, которые рассылали в 2016 году и где говорилось, что мы якобы заслужили лучшего. Что мы заслужили? Мы получаем то, что заслуживаем. Моя позиция в том, что мы должны сосредоточиться на преподавании, пытаться реально разговаривать со студентами, помогать им принимать собственные решения — именно этим мы все должны заниматься. Это намного лучше, чем чувствовать себя оскорбленными.

Т.Ш.: Сегодня так много говорится о кризисе — или, по меньшей мере, о радикальной трансформации — университета. В связи с этим я хотела бы спросить, при каких условиях, на Ваш взгляд, университет может быть местом культивирования «рискованного мышления» и всех тех практик по «производству присутствия», которые Вы описывали?

Х.У.Г.: Я думаю, что если университет станет местом, которое будет служить исключительно для передачи знания, то он будет заменен электронной коммуникацией. Потому я полагаю, что среди различных школ в университете именно гуманитарные науки обладают наибольшим потенциалом быть чем-то большим, нежели простая передача знания. Поэтому я часто цитирую слова предыдущего президента нашего университета, который говорил, что мы сохраним гуманитарные науки, поскольку именно они делают университет интеллектуальным местом. Вероятно, мы могли бы сказать, что университет будет местом интеллектуального производства не только в рамках гуманитаристики (в той степени, в какой здесь поддерживается присутствие), но это также касается и наук (sciences), и школы инженерного дела. Но, возможно, гуманитарные науки — это тот элемент, то измерение университета, где интеллектуальная продуктивность наиболее очевидным образом связана с реальным присутствием.

Т.Ш.: Вы бы согласились с тем, что тревога (хайдеггеровское Angst) по-прежнему остается основополагающим настроением современного Dasein? И можно ли рассматривать Ваш подход как определенную альтернативу Хайдеггеру — в том смысле, что описываемые Вами практики гуманитарных наук (эпифания, презентификация, дейксис) несут в себе потенциал своего рода аннигиляции экзистенциальной тревоги?

Х.У.Г.: Начать я хочу с того, что в настоящее время культура в целом отвергает веру в трансцендентную власть (authority), называемую

богом или как угодно еще. Мы больше не можем полагаться на некий трансцендентный смысл или трансцендентное направляющее руководство для человеческого существования. Если исходить из этой предпосылки — а я думаю, именно она провоцировала хайдеггеровские размышления, — то в итоге неизбежно возникает тревога (Angst). Когда индивидуум осознает, что после смерти не будет абсолютно ничего, никакой жизни после смерти, абсолютный конец, тревога всегда будет основополагающим настроением (Grundstimmung), если только человек не возвращается снова к чему-то в духе религии. Что касается предполагаемой Вами альтернативности моей позиции по отношению к хайдеггеровской, то я хотел бы отметить, что, если взглянуть на творчество Хайдеггера в его развитии, то мы обнаружим, что в более поздних работах он развивает ряд новых идей — взять, например, его размышления о четверице (Geviert), которая в конечном счете замещает отсылку к трансцендентной позиции. (Я думаю, что даже поздний Хайдеггер не так теологичен, как многие полагают.) Или, например, его эссе «Исток художественного творения». В этом эссе (я особенно люблю пассаж о древнегреческом храме) речь идет о том, как бытие раскрывает себя через присутствие произведения искусства; и в нем тоже есть определенные намеки относительно того, как можно было бы вместо тревоги иметь то, что я называю интенсивным типом существования. Можно было бы даже сказать — и в этом я согласен с Хайдеггером, — что столкновение с тревогой необязательно означает ее преодоление, речь может идти о трансформировании этого неизменного состояния человеческого существования в некую интенсивность. В общем и целом, я склонен определять свою позицию как постхайдеггерианскую, но «пост» не в том смысле, что я ее преодолел. Я разделяю его основные положения, но фокусирую свое внимание на тех возможностях существования, которые он не в полной мере развил. Если кто-то спросит, хайдеггерианец ли я (то есть если кто-то хочет слышать что-то в этом духе), то я скажу «да», но в целом я не очень люблю такие обозначения. Это может прозвучать высокомерно, но я предпочитаю думать о себе как о самостоятельной фигуре.

Т.Ш.: В связи с этим мне кажется примечательным, что так называемый поворот в творчестве Хайдеггера можно было бы (до определенной степени) проинтерпретировать в Ваших терминах, а именно — как переход от «культуры значения» (т.е. культуры субъекта) к «культуре присутствия» (т.е. культуре телесного участия в бытии).

Х.У.Г.: Я действительно полагаю, что в творчестве Хайдеггера имеет место поворот (Kehre). Я бы датировал его 1935 годом и связал с лекционным курсом «Введение в метафизику». Дело в том, что в «Бытии и времени» он говорит о бытии совсем немного. На

первых страницах он постоянно обращается к бытию, оно заявлено и в названии, однако несокрытость бытия как нечто, что превосходит наше бытие-в-мире, не является в действительности темой «Бытия и времени». Это можно видеть в лекционном курсе конца 1920-х «Основные понятия метафизики», где он пытается развить понятие мира, который выходит за рамки этого бытия-в-мире, — в смысле бытия среди подручного (того, что есть под рукой). Потому что «подручность» приведет нас снова к тому, что ранее мы назвали конструктивизмом. И имею в виду, что подручность всегда означает бытие-конституированным исходя из человеческой перспективы, тогда как идея несокрытости бытия предполагает, что на какие-то короткие моменты можно трансцендировать ограничение, накладываемое бытием-в-мире. Я действительно думаю, что в каком-то смысле Бытие (с большой буквы) является замещением вещи самой по себе (Ding an sich), которая мыслится как недоступная. В этом смысле я полагаю, что идея несокрытости бытия выходит за рамки «культуры значения». Если бы кто-то спросил меня, как я понимаю бытие (мы никогда точно не узнаем, что подразумевал Хайдеггер под этим), то я подразумеваю под бытием краткое мгновение возможности присутствия вещей, индивидуальных вещей, как если бы мы могли видеть их не из какой-то отдельной перспективы, а, так сказать, абсолютно. Однако эта несокрытость бытия, которая имеет что-то общее с теологическим понятием откровения, не означает, что мы можем его достигнуть, но скорее, что инициатива исходит от самого бытия. Бытие в каком-то смысле само делает себя несокрытым для нас, но, в отличие от откровения, это необязательно является радостным, или позитивным, опытом; это нечто, что может быть совершенно разрушительным для нас. Я имею в виду — не знаю, согласился бы со мной Хайдеггер или нет, — но иногда я привожу в пример Хиросиму 6 августа 1945 года как краткий момент несокрытости энергии — вот что произошло. Энергия всецело показала себя и всех уничтожила. В поздних работах Хайдеггера бытие действительно занимает центральное место и, повторю, не в качестве сообщения, посланного нам неким трансцендентным бытием, необязательно как ориентир. А бытие, открывающее само себя, во всей своей брутальности — это уже тема философии, которая располагается вне измерения «культуры значения».

Т.Щ.: Пример с Хиросимой должен означать, что существуют очень разные способы того, что Вы называете презентификацией. Вы пишете преимущественно об эстетическом опыте, но в случае с Хиросимой речь идет о чем-то ином...

Х.У.Г.: Я имею в виду, что несокрытость бытия не является ни чем-то всегда и абсолютно «негативным», как Хиросима, ни чем-то

всегда «позитивным», как в примере с греческим храмом в работе «Исток художественного творения». Мне нравится то, как Хайдеггер иногда играет с понятием судьбы (Schicksal) — в том смысле, что нечто случается с нами, но по-другому, нежели в случае с откровением (обычно ведь полагают, что если бог нечто открывает нам, то это позитивно, это помогает лучше жить). Несокрытость бытия может быть как позитивной, так и негативной. Есть короткий пассаж в работе «Что зовется мышлением?» (*Was heisst Denken?*), где Хайдеггер говорит, что знание формул Эйнштейна, ядерной физики никак не помогает в том, чтобы быть в присутствии бытия энергии. Всякий раз, когда вы сидите в самолете и самолет начинает ускоряться, можно сказать, что вы становитесь объектом несокрытости энергии — вы не можете это остановить, то есть некоторым образом вы становитесь жертвой всего этого. И этот пример с самолетом ни позитивный, ни негативный — кому-то нравится, а у кого-то, наоборот, головокружение при взлете. Но это моменты, которые мы не выбираем, которые случаются с нами, и все, что мы можем сделать, это позволить им случиться. И это близко к тому, с чем мы сталкиваемся, когда говорим про тревогу (Angst), хотя не совсем то же самое, конечно.

Здесь можно вот что еще отметить: все, кто оказался неподалеку от бомбы в Хиросиме, умерли. Однако меня совершенно поразили фотографии людей в первые часы после бомбежки. У одного человека была камера, и он сделал серию фотографий, кажется тридцать шесть. Казалось бы, произошло нечто сродни концу света, но если посмотреть на лица людей — это стоит сделать, — то вы увидите, что они вовсе необязательно печальные и отчаявшиеся. Я имею в виду, там что-то вроде... они выглядят как будто бы расслабленными, выглядят так, как будто что-то само показало себя им, что-то такое, что они не в состоянии усвоить. Это мой пример, Хайдеггер никогда не говорит об этом. Поздний Хайдеггер, кажется, полагает, что технологии — это потенциальное место — site — несокрытости бытия. Так что можно было бы, например, спросить себя, что же это такое, что раскрывает себя в электронных технологиях? Можно было бы, например, предположить, что то, что раскрывает себя, — это несубстанциальность знания, то, что знание не имеет абсолютно никакой материальной субстанции. Но я не утверждаю, что в этом кроется ответ на вопрос о том, что раскрывает себя в электронных технологиях. Единственное, что я хочу здесь сказать, это то, что несокрытость бытия необязательно негативна, но и необязательно позитивна. Однако она всегда предполагает материальную основу (site), которая может быть разрушительна, как это было в случае с Хиросимой.

Т.Щ.: Можно ли обобщить это таким образом, что в силу отсутствия трансцендентной инстанции (authority) современный человек

нуждается в своего рода потрясении (Erschütterung), которое позволило бы каким-то новым образом пережить опыт трансцендирования?

Х.У.Г.: Да, я как раз пишу сейчас статью для своего блога во *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Я пишу об эстетике существования. Я полагаю, что это вопрос выбора: хотите ли вы сталкиваться с ситуациями, которые потенциально являются ситуациями нескрываемости бытия, — в том смысле, что можно ведь жить и так, что этого никогда с вами не случится. И я думаю, что государство благосостояния в наибольшей степени избегает этого. Если постоянно заботиться о том, чтобы все было в порядке, чтобы избегать риска, ничего такого и не случится. В связи с этим примечательно, что в Америке, в американском английском, обычно не используют слова *death* и *dying*, «смерть» и «умирание». Там скорее скажут *to move on* («уходить в лучший мир») или, например, не скажут, что человек умирает от рака, а скажут «борется с раком». То есть речь идет о форме жизни, которая ограждает вас от возможности нескрываемости бытия. Но вы можете выбрать способ жизни, при котором эта возможность будет более доступна, более открыта, как то, что может случиться с вами. Однако я не делаю из этого какого-то этического предписания — в том духе, что каждый должен выбрать одно или другое. Для меня высшей экзистенциальной ценностью является интенсивность. То есть мне нравится жить интенсивно. Например, если бы у меня была возможность провести насыщенный день, а я сказал бы: «О, нет-нет-нет, я могу прочесть только одну лекцию в день, после этого мне нужно пойти вздремнуть», — моя жизнь была бы куда менее интересной...

Т.Ш.: Мне кажется, многие Ваши рассуждения позволяют говорить о том, что в современном мире гуманитарные науки выполняют (или могут выполнять) терапевтическую функцию. Например, они могут иметь терапевтический эффект постольку, поскольку открывают индивиду возможность событийного утверждения (и в определенном смысле — реабилитации) его/ее телесного присутствия «здесь и сейчас» — утверждения, которое выводит из рамок онтологических требований модерна (быть ответственным и сосредоточенным на осмысленности субъектом, выносить тревогу).

Х.У.Г.: Да, по большому счету можно сказать, что гуманитарные науки имеют терапевтическую функцию, но не в том смысле, когда кто-то говорит: «О, знаете, это наша секта или наше маленькое сообщество, где каждый должен действовать именно тем образом, который мы предлагаем». Я имею в виду возможность выбора формы жизни, которая в нынешней среде находится под большей

угрозой, чем ранее. Это действительно выбор — провести значительную часть жизни в маленьких группах (речь о физическом присутствии), концентрируясь на проблемах, вопросах, явлениях таким образом, который не предполагает получения немедленной выгоды (со своим уровнем интеллектуальных способностей гуманитарии могли бы зарабатывать много больше, если бы занялись чем-то иным). Можно называть это «терапевтическим», но мне больше нравится определять это как экзистенциальную возможность, экзистенциальную опцию, которую, по моему убеждению, стоит поддерживать, и пытаться воодушевлять других людей на то, чтобы они сохраняли и поддерживали эту возможность именно потому, что она сегодня находится под угрозой. И «терапевтический» не в том смысле, что я стал бы когда-либо реально надеяться, что в итоге мы сможем в принципе привести человечество в качественно иное состояние (это зависит от гораздо более влиятельных процессов, включая, например, демографические). Речь скорее о возможности, которую вы сохраняете открытой, подобно тому, как может быть открыта какая-то спортивная студия, что не означает, что каждый должен это практиковать; если вы захотите, вы будете практиковать.

Что касается понятия ответственного и сосредоточенного на осмысленности (meaningful) субъекта, то для меня оно связано с концепцией существования, которое перегружено. Да, можно вести себя ответственно, да, можно пытаться жить осмысленно, но в этом отношении я хотел бы снова вернуться к Хайдеггеру и привести одно из моих любимых понятий у него — понятие умиротворенности (*Gelassenheit*). Ханс Блюменберг сказал как-то, что умиротворенность — это основная добродетель человека. Это понятие означает, что человек должен быть способен позволять вещам происходить. Некоторые вещи будут происходить так или иначе, и мы не можем их избежать. Некоторые вещи случаются в жизни, и нам необходимо быть способными, как говорится в американском английском, *to own them*, «сделать их своими». То есть нужно принимать ответственность, но необязательно потому, что мы это выбрали.

Конечно, мы не можем позволить происходить абсолютно всему, равно как и не можем провести всю жизнь на диване, ожидая, что вещи станут происходить сами собой. Это будет уже не *Gelassenheit*. Но мне бы хотелось, чтобы моя жизнь была такой, чтобы я был не настолько ответственен и жил не настолько осмысленно, чтобы это исключало возможность того, что со мной, в моей жизни, будет что-то происходить. Это то как раз, что я не связываю с понятием ответственного субъекта. Я имею в виду уход от понятия субъекта, у которого слишком много полномочности (*agency*); то есть когда предполагается, что мы отвечаем за все происходящее, продумываем все, что мы можем сделать. Порой

это как-то чересчур. Да, я пытаюсь, конечно, выказывать собственную полномочность, но иногда вещи происходят сами по себе...

Я хочу указать на некий баланс в вопросе ответственности, потому что она всегда связана с определенными всеохватывающими обязательствами и ценностями. Да, можно относиться со всей ответственностью к чему-то, чем занимаешься, находить это важным, но в то же время делать это просто потому, что это именно то, что ты хочешь делать — как раз из-за того, что это занятие делает твою жизнь интенсивной.

Как я уже говорил, я никогда не забуду, как я пришел в то пространство, где проходила моя лекция в Минске, сколько людей там было! Я думаю, Вы хотели испытать такой момент. И я хотел испытать такой момент. Поэтому я и приехал в Минск. То есть я не очень хорошо представлял, чего ожидать, но я хотел оказаться в такой ситуации.

Т.Щ.: Вопрос о балансе, равновесии оказывается принципиальным и тогда, когда вы подчеркиваете, что речь никоим образом не идет о замене «культуры значения» «культурой присутствия».

Х.У.Г.: Я не думаю, что это возможно — жить исключительно в культуре значения или исключительно в культуре присутствия. Согласно моей типологии, современная нам повседневность по большей части является культурой значения. Я хочу восполнить элементы присутствия, феномен присутствия в нашем существовании. И в этом смысле да, я согласен, что по большому счету то, о чем я говорю, можно свести к равновесию. Но... равновесие также предполагает то, что я называю осциллированием. Помните, в нашей первой беседе мы говорили о поэме. Я думаю, поэмы надо читать вслух. Потому что тогда вы слышите песню, то есть постоянно осциллируете между концентрацией на смысле и концентрацией на просодии. Концентрироваться на голосе, концентрироваться на музыке, и в конце концов получается что-то вроде равновесия в этом опыте. Но мне не нравится определять равновесие как какую-то стабильную формулу. То есть... это равновесие с колебанием, равновесие, которое так никогда и не достигает стабильности. Равновесие, при котором каждый день необходимо находить эти элементы присутствия, необходимо открываться им (expose yourself).

Т.Щ.: К концу прошлого века эмоции стали приоритетным предметом исследований в самых разных социогуманитарных дисциплинах. В первой декаде нашего столетия в некоторых публикациях было даже объявлено об «аффективном повороте» в социальных и гуманитарных науках. Видите ли в этом тренде нечто комплексное Вашей тематизации настроения (Stimmung)?

Х.У.Г.: Я хотел бы упомянуть здесь книгу Слотердайка «Гнев и время» (*Zorn und Zeit*), в которой он пытается реабилитировать то, что он называет «тимическими»⁵ формами жизни. Я совершенно разделяю его точку зрения, поэтому мне так нравится эта книга. Нужно позволять себе радоваться безмерно... У меня есть один маленький пример: никотиновая зависимость. Я знаю, что для меня было бы лучше не курить, но все равно это делаю. И должен сказать, что первая утренняя сигарета — когда в мозгах что-то торкает, появляется легкое головокружение — это прекрасный опыт. И тот, кто от этого зависит, вместо того, чтобы говорить «о, как ужасно», говорит «нет, все окей». Так что я наслаждаюсь первой утренней сигаретой.

Теперь про аффективный поворот. Я держусь на некоторой дистанции по отношению к таким программным заявлениям. Да, сейчас мы все живем в эмоциях, мы культивируем наши эмоции. Я бы еще раз сказал, что экзистенциально важно дать им происходить. То есть, если вы очень счастливы по какому-то поводу, будьте счастливы; если вы чем-то восхищены... — возьмем в качестве примера вещи, вызывающие эротические чувства. Лучше, конечно, их не иметь, потому что мы все моногамны. Но все мы движемся в мире, и такие вещи могут происходить, и это хорошие моменты, которым надо позволить происходить. То есть позволить происходить этим эмоциям. И не занимать сразу установку программирования, пытаясь предвосхитить, что из этого последует. Просто быть открытым тому, что может произойти. *Stimmung* (настроение) для меня — как раз пример этого. Это так же, как в случае с погодой. Позволь настроению случиться, прими его с радостью. Подобно тому, как если это дождливый день, наслаждайся дождливым днем и так далее. Для меня это одна из модальностей присутствия. Одна из многих. Возможно, я сосредоточился на ней, потому что это что-то, что успешно производит литература. Но я бы никогда не стал утверждать, что теперь все должны культивировать «настроение». Кто-то может сказать: я ничего не могу сделать с «настроением». Вот что я говорю на этот счет своим студентам: открывайтесь книге, открывайтесь музыке, открывайтесь спорту. Если это не делает вашу жизнь более интенсивной, значит, это не ваше, попробуйте что-нибудь еще. Так что речь не идет о том, что я учреждаю некое мировое движение за «настроение». Это только одна возможность, на которую я могу указать и которую я могу обеспечить своим студентам. Но если, например, им не нравится поэма Гёльдерлина, я не буду пытаться их убеждать. Я могу прочесть им «Память», мое любимое стихотворение

5 От древнегреческого *thymos* (или *thumos*) — горячность, ярость. Платон в диалоге «Государство» обозначает этим словом одну из трех частей души — гневливую, или яростную, которая расположена между разумной частью (высшей) и воделеющей частью (низшей).

Гёльдерлина, я могу сделать это дважды, — и можно видеть, как это вызывает отклик в аудитории. Но вполне может так случиться, что никакого резонанса не будет.

Т.Щ.: В Ваших рассуждениях о гуманитарных науках, настроении, презентификации прослеживается колебание между индивидуальным опытом и опытом определенного сообщества (например, когда Вы преподаете студентам). Как связаны эти два измерения? Насколько важен, например, переход от индивидуально переживаемого настроения к настроению *разделяемому*, переживаемому сообществом?

Х.У.Г.: Вы абсолютно правы. Скажем, я читаю стихотворение Гёльдерлина «Память» и понимаю, что 18 из 20 студентов со мной на одной волне, и вместе мы составляем своего рода мистическое тело, мы ощущаем разделяемый нами всеми резонанс. И это, конечно, тогда лучше для меня, то есть моя причастность мистическому телу превосходит мою собственную индивидуальную реакцию. Это как на рок-концерте или на стадионном концерте (мой любимый пример). Почему я часто хожу на такие концерты, а не смотрю все по телевизору? Потому что быть там, на стадионе, с 50 тысячами других людей, иметь разделяемый с ними опыт, вносить вклад в интенсивность этого опыта, до такой степени, что открывается новое измерение... — я должен сказать, это очень трудно описать. И, как я уже говорил, я хочу написать об этом книгу — о том, почему этот резонанс — как мистическое тело, — почему этот разделяемый резонанс интенсифицирует моменты присутствия. Но я не хотел бы, чтобы мои слова воспринимались как предписание. Речь идет о том, чтобы такие ситуации могли происходить, и для этого ведь необязательно всегда ходить на стадион. Важно, чтобы была возможность того, что такое произойдет. Например, наша группа философского чтения, которая собирается по четвергам. Несмотря на то, что дело происходит вечером, нам очень трудно остановиться, и, когда я выхожу из аудитории, я чувствую себя опьяненным; я чувствую, что меня заразило происходящее. Я на подъеме. Но я думаю, что это потому так здорово, что этого могло ведь и не произойти. Сами знаете, можно быть хорошо подготовленным к занятию, но такой момент все равно не наступает.

Т.Щ.: Получается, продолжая предыдущий вопрос, что в фокусе первоначально находится новая экзистенциальная возможность для индивида, но она же предполагает и новый опыт сообщества?..

Х.У.Г.: Я хочу жить, реализуя максимум моего потенциала. Я был рожден с определенным телом и предпочтениями; например,

я был рожден человеком без особого таланта к музыке, но тем не менее с любовью к ней. Я хочу подстегнуть все это, активировать. Я не хочу, чтобы эти возможности спали во мне. Я не хочу, чтобы они так и оставались просто потенциалом, я хочу прожить их, хочу жить полной жизнью. В испанском языке есть такое выражение — *en vivo mucho*, «жить много». Мне всегда оно очень нравилось: так что я бы предпочел «жить много» 70 лет, чем жить, ограничивая себя во всем, избегая любых вызовов и дожить так до 120 лет. Я с радостью встречаю эту интенсивность, возможность активизировать потенциал своей жизни. И это как раз зачастую открывает возможность пережить какой-то опыт сообща. Для меня эти моменты имеют экзистенциальную ценность сами по себе. Они, конечно, могут стать основанием и для создания лучшего общества. Но это моменты, которыми я наслаждаюсь как таковыми. Гуманитарные науки больше сосредоточены на том, что происходит в процессе, нежели на результате. Дома я перебирал свои книги. Ясно, что, когда я умру, эти книги останутся на полках, так что я оставил после себя кое-что. Но хорошей вещью в этих книгах был процесс их написания. Не конечный продукт, не то, что эти книги останутся. В библиотеках останется много книг с моим именем на обложке — это чудесно, но что действительно важно, так это интенсивность, связанная с их написанием. Вызов написать их. Возможность не закончить их. Возможность не найти решения. Так что я думаю, что гуманитарные науки — это деятельность, чья ценность заключается в наличии процесса, в моментах мышления. Именно эти моменты составляют и ценность наших бесед — в большей степени, чем последующее транскрибирование и опубликование в сети. Хотя, конечно, я надеюсь, что вы опубликуете их в сети, потому что тем самым вы создадите возможность для разделения этого опыта.

Т.Щ.: На мой взгляд, самым «вызывающим» (*challenging*) (в хорошем смысле) в ваших работах является вывод о том, что ценность гуманитарных наук связана отнюдь не с так называемым производством знания — по меньшей мере, не в первую очередь. Гуманитарий предстает тогда не как ученый, а скорее как *artful figure* — от него ожидается прежде всего определенное мастерство, искусное умение, а не трансляция знания.

Х.У.Г.: Мне нравится эта формулировка. Возьмем, например, Джексона Поллока. У него, конечно, была по большей части ужасная жизнь — жизнь алкоголика. Но были и годы, когда он не пил, и практически все его известные работы относятся к 1948–1950-м годам. 2 года, когда он создавал свои произведения с невероятной интенсивностью, был открыт этим моментам интенсивности, развивал свой потенциал. У нас в Стэнфордском музее есть две

работы Джексона Поллока, и я довольно часто туда прихожу. Когда я стою перед ними, я ощущаю нечто от тех моментов. Я не имею в виду, что я постоянно представляю Джексона Поллока за созданием работ, сам их генезис, но есть эти эмоции, эта вибрация от того самого момента, который я могу разделять посредством медиума произведения, так что я не могу отойти от этих работ, они как магниты. То есть они привлекают меня, провоцируют что-то, освобождают что-то, какой-то потенциал в моем собственном существовании. Это и есть то, что я могу создавать в гуманитарных науках.

Т.Ш.: Принимая во внимание различные политические, экономические и социокультурные трансформации, которые происходят в современном мире, не думаете ли Вы, что ведущую роль в культивировании гуманитарных наук (понимаемых как весьма деликатный (subtle) род мышления и практики по «производству присутствия») все в большей мере будут играть не университеты, а неформальные группы и сети интеллектуалов (различных профессий) и людей искусства (artists)? Подчеркну при этом, что я не говорю сейчас об университетах вроде Стэнфорда, каковых очень мало в мире.

Х.У.Г.: Это очень интересный вопрос. Конечно, университет вроде Стэнфорда делает очень много для того, чтобы в самом кампусе была возможность оказаться открытым и задетым в том смысле, о котором я говорил ранее. Например, 2 года назад университет открыл концертный зал, что было безумно дорого, и этот концертный зал представляет очень хорошие программы. Но что самое интересное: главная причина, почему они построили этот концертный зал, это чтобы студенты, которые изучают музыку и учатся в колледже играть на разных инструментах, могли практиковаться и выступать в наилучших условиях. То есть в будние дни концертный зал используется только студентами, так что они могут играть в очень хороших акустических условиях. Это пример того, когда университет включает такого рода возможность. И если вы спросите, что из этого получается, то в некотором смысле я могу ответить «ничего». Выгода на самом деле небольшая, потому что лишь немногие из этих студентов становятся известными музыкантами, играющими соло.

То же, о чем Вы говорите, вполне может быть применимо к Минску. Символично, что я выступал в книжном магазине и в галерее, но не в университете. Это многое говорит о специфике белорусских условий. Но вполне возможно, это и есть будущее того, что университет на протяжении 200 лет культивировал и поддерживал в рамках гуманитаристики. И если университет, а такова сегодня тенденция, все в большей степени становится

исключительно местом передачи знания, то для иных возможностей не будет места. Я думаю, в нашем случае — в гуманитарных науках — передача знания всегда является условием производства интенсивности. Почему мы продолжаем работать с поэзией Гёльдерлина, проводим семинары, посвященные Гёльдерлину, почему размышляем о Джеконе Поллоке, — потому, что эти произведения являются медиумами, в которых конденсируется и сохраняется возможность интенсивности, и мы, так сказать, выставляем себя ей. Но передача знания сама по себе (день рождения Гёльдерлина, его дружба с Гегелем, его безумие) не является знанием, с которым можно что-нибудь сделать. Невозможно изменить мир, основываясь на нем. И я не пытаюсь это сделать. Есть интересный пример в этой связи. Известно, что Япония — это богатая страна, страна очень хороших университетов, но то, что мне нравится делать в гуманитаристике, в Японии, как правило, не происходит в университете. Это находит место, ну, скажем, в дзэнских монастырях или джазовых клубах. Мой самый первый докторант в Стэнфорде был японцем, его диссертация была посвящена Аргентине 1920-х годов. Потом он возглавил кафедру южноамериканских культур и литератур в Токио. Но в итоге он стал преподавать испанский язык в университете. За хорошие деньги. А то, чем он реально интересовался — Борхес, танго и так далее, — стало предметом его занятий вне университета. Он вошел в группу, которая играла бразильскую музыку. У него были друзья, группа друзей, с которыми он читал современные южноамериканские романы и так далее. Это была его форма существования, основного существования для него, которое разворачивалось за пределами университета. Это очень конкретный пример того, как то, что нам нравится делать, не происходит в рамках официальной университетской системы. Может быть, в этом и заключается будущее. Я не уверен, но вполне может быть. И Вы правы, конечно, что Стэнфорд во многих отношениях имеет специфические условия. Это частный университет, и он в полной мере может делать то, что хочет. И он чрезвычайно богат, так что вполне может выстраивать собственный подход к тому, что должны практиковать студенты. В этих условиях можно, конечно, сохранять гуманитарные науки в самом кампусе. С этим связана и моя полемика с научностью (*Wissenschaftlichkeit*). Подчеркивая научный характер гуманитаристики, мы адаптируем гуманитарные науки к другим дисциплинам, но тем самым подавляем, убиваем, замораживаем то, что является их настоящим позитивным потенциалом.

*Перевод с английского
Александры Логвиновой, Татьяны Щитцовой*