

Hans Ulrich Gumbrecht

Presence in Language or Presence achieved against Language?



The article describes the conditions of the transition of the humanities from the study of the language to the analytics of the presence. Among these conditions the critique of Hermeneutics and Metaphysics and Cultural typology that distinguish the culture of the presence and the culture of the meaning are singled out. The ways of amalgamating between the language and the presence which overcome the theory of poetic super determination are described. Treating the language in the context of the analytics of the presence resembles the Heideggerian approach to the language as House of Being.

Keywords: interpretation, hermeneutics, metaphysics, presence, amalgamation between the language and the presence, poetic super determination, epiphany, , language as House of Being.

УДК 81:1

Присутствие в языке или присутствие, достигаемое вопреки языку?

Ханс Ульрих Гумбрехт

В статье описываются предпосылки перехода гуманитарных наук с исследования языка на аналитику присутствия. Среди этих предпосылок выделяются критика герменевтики и метафизики и культурная типология, которая различает культуру присутствия и культуру значения. Описываются способы амальгамации между языком и присутствием, которые преодолевают теорию поэтической сверхдетерминации. Рассмотрение языка в контексте аналитика присутствия сближается с хайдеггеровским подходом к языку как дому бытия. Ключевые слова: интерпретация, герменевтика, метафизика, присутствие, культура присутствия, культура значения, поэтическая сверхдетерминация, эпифания.

"От языка к логике — и обратно", вводная лекция Рудигера Бубнера на конгрессе, посвященном Гегелю в 2005¹ г., по структуре напоминает тот ход событий, который сейчас (в ответ на прозвучавшее предложение) рассмотрю я. Начав с языка, я постараюсь перейти к чему-то, что языком не является, чтобы затем от этого чего-то вернуться к языку. То, что языком не является, в моем эссе будет называться "присутствием".

¹ Международный конгресс, который проходил в мае 2005 года в Штутгарте, Германия — прим. перев

Мое изложение этого простого движения вперед и назад разделено на три части. В первой содержатся четыре предпосылки перехода от языка к присутствию.² Они вкратце объясняют: а) что вызывает мое негодование и критику по отношению к герменевтической традиции; б) такого рода критика проясняет мои концепции "метафизики" и "критики метафизики"; в) эти понятия оправдывают особенности употребления мной слова "присутствие" и г) типологическое различие, которое я предлагаю провести между "культурой присутствия" и "культурой значения". Во второй части своих кратких размышлений я намечу обратный путь (или же многообразие обратных путей) от присутствия к языку, описав шесть состояний, в которых присутствие и язык могут сплавляться (*become amalgamated*) между собой (метафора "сплава" (*amalgamation*) указывает на принципиально сложные, а не "природные" отношения между присутствием и языком). Эти способы таковы: язык как присутствие; присутствие в филологическом сочинении; язык, который может вызвать эстетическое переживание; язык мистического переживания; открытость языка миру; литература как эпифания (*epiphany*). В третьей части, обращенной в прошлое, я задам вопрос, открывают ли эти шесть типов сплавов — между присутствием и языком, — горизонт вопросов и проблем сродни тем, к которым пытался обращаться Мартин Хайдеггер в последних своих работах, когда все настойчивее прибегал к метафорическому воскрешению (*evocation*) языка как "дома Бытия".

1

Говоря о "языке", мои коллеги — критики и теоретики литературы — как правило, подразумевают что-то, что требует "интерпретации", что-то, что приглашает соотнести слова с их

² Эти условия изложены и аргументированы намного более детально в моей недавно выпущенной книге: *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford. 2003 (Русский перевод: Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение / Пер. с англ. С. Зенкина. М.: ИЛО, 2006. — 180с.).

отчетливо обозначенными значениями. Как и некоторые другие критики литературы и, думаю, еще более философы моего поколения (среди которых Жан-Люк Нанси, наверное, высказывается наиболее открыто)³, я устал от односторонности этого интеллектуального движения, так как оно основывается на определенном, узком и все же претендующим на всеобщность, понимании герменевтики. Уже на протяжении долгого времени я чувствую, что абсолютизм всего разнообразия пост-лингвистических поворотов интеллектуально ограничивает, и не нахожу большого утешения в том, что люблю называть "лингвистическим экзистенциализмом" деконструкции: непрекращающиеся жалобы и меланхолию (в ее бесконечных вариациях) по поводу утверждаемой неспособности языка отсылать к вещам мира. Неужели центральная функция литературы во всех ее разнообразных формах и вариациях состоит в том, чтобы снова и снова привлекать внимание читателей к до боли знакомой мысли о том, что язык не способен к референции, как заявляет Поль де Ман каждый раз, когда пишет об "аллегории чтения"?

Вот каковы — надеюсь, в сжатом и удобном формате — главные чувства и основания, заставившие меня стать частью другого движения в гуманитарных науках, которое (наверное, вполне заслуженно) имеет репутацию "затертого до дыр". Я имею в виду "критику западной метафизики". Тот смысл, в котором я употребляю слово "метафизика", во всяком случае, более прост, чем его основные значения в современной философии, и поэтому отличен от них. Говоря "метафизика", я хочу напомнить о буквальном значении того, что лежит "за только физическим" и указать на тот (преобладающий в современных гуманитарных науках) интеллектуальный стиль, который предполагает только один жест и один тип операции. Эта операция может быть обозначена как "выход-за-пределы" того, что считается "только физической поверхностью". Соответственно такая операция актуализирует поиск "за или под" этой физической поверхностью того, что по-настоящему важно, т.е. значений (ко-

³ В первую очередь, см. его книгу: *The Birth to Presence*. Stanford, 1993.

торые, дабы подчеркнуть их отдаленность от поверхности, часто называют "глубокими").

Отходя от "метафизики" именно в этом смысле слова, я обращаю внимание и настаиваю на том, что наш опыт отношений с вещами (и в особенности с культурными артефактами) никогда не сводится только к атрибуции значения. Пока мы будем употреблять слово "вещи" для отсылки к тому, что картезианская традиция называет "res extensae", мы также непременно будем жить с осознанием пространственного отношения к ним. Вещи для нас могут быть "присутствующими" или "отсутствующими", и если они "присутствуют", они или ближе к нашим телам или дальше от них. Таким образом, называя их "присутствующими", в самом изначальном смысле латинского "prae-esse", мы говорим, что вещи "перед" нами и поэтому осязаемы. Это единственные последствия, которые я предполагаю связывать с этим понятием.

Однако исходя из исторического наблюдения, что определенные культуры — такие как, например, наша "современная" культура (что бы ни имелось в виду под "современной") — имеют тенденцию выносить измерение присутствия и его предпосылки за скобки, я предлагаю типологию (в традиционном веберианском смысле), различающую "культуры значения" и "культуры присутствия". Вот несколько из тех (неизбежно, и без всяких угрызений совести, "бинарных") отличий, которые стоит учесть.⁴ Во-первых, в культуре значения господствующая форма человеческого самоопределения будет всегда соответствовать контурам того, что западная культура называет "субъектом" и "субъективностью", т.е. будет отсылать к бес-телесному наблюдателю, который — с позиции эксцентричности в отношении к миру вещей — будет наделять эти вещи значением. В культуре присутствия, напротив, человеческое самоопределение будет включать как духовное, так и физическое существование (вспомните, например, мотив "духовного и физического восстания из мертвых" в средневековом христианстве). Из этого первичного различия следует, во-вторых, что в культуре присутствия человек рассматривает

⁴ Более полно разработанную версию этой типологии см. в: Production of Presence, pp. 78-86.

себя частью мира объектов, а не онтологически отдельным от них (возможно, именно этот взгляд хотел вернуть к жизни Хайдеггер, сделав "бытие-в-мире" одним из ключевых концептов "Бытия и времени"). В-третьих, и на более высоком уровне сложности, человеческое существование в культуре значения раскрывается и реализуется в постоянных и продолжающихся попытках трансформации мира ("действиях"), основывающихся на интерпретации вещей и проекции человеческих желаний в будущее. Эта тенденция к изменению и трансформации отсутствует в культурах присутствия, где люди просто хотят вписать свое поведение в то, что они рассматривают как структуры и правила заданной космологии (мы называем "ритуалами" системы таких попыток соответствия космологическим структурам).

Здесь я прекращаю типологию с надеждой на то, что она исполнила роль, которую я ей отвел в более широком контексте моих аргументов. Я хотел показать, что, с одной стороны, в культурах значения язык берет на себя все те функции, которые предполагает и о которых говорит современная европейская философия. С другой стороны, намного менее очевидно, какую роль может играть язык в культурах присутствия (или, точнее, в мире, увиденном с точки зрения такой культуры). Шесть типов "сплава" между языком и присутствием, к которым я хочу обратиться во второй части моего текста, должны представить многообразие ответов на этот вопрос.

2

Первой парадигмой является язык — *прежде всего устный* — как физическая реальность. Здесь акцентируется тот аспект, в связи с которым Ханс Георг Гадамер говорил об "объеме" языка, чтобы отличить его от его пропозиционального или апофатического содержания.⁵ Язык как физическая реальность затрагивает не только наш слух, но влияет на тело в его целостности. Итак, в самом первом приближении, то есть буквальном смысле, мы воспринимаем речь

⁵ Hans Georg Gadamer: *Hermeneutik, Aesthetik, Praktische Philosophie* (edited by Carsten Dutt). 3. Auflage. Heidelberg 2000, p. 63.

как легкое прикосновение звука к коже, даже если не понимаем, что означают ее слова. Такие ощущения могут быть весьма приятными или даже желанными — ведь известно, что некоторые свойства поэзии можно уловить из декламации, не зная языка, на котором читается стихотворение. Как только физическая реальность речи приобретает форму — форму, которая должна быть достигнута, чтобы язык стал временным объектом в собственном смысле слова ("ein Zeitobjekt im eigentlichen Sinn", согласно терминологии Гуссерля) — мы можем сказать, что у языка есть "ритм", который ощущается и распознается независимо от того значения, которое он "несет".⁶ Язык как физическая реальность, имеющая форму, т.е. ритмический язык, исполняет ряд определенных функций. Он может координировать движения отдельных тел; поддерживать работу памяти (вспомните как, благодаря ритмизации выучиваются некоторые основные правила латинской грамматики); и, предположительно, снижая нашу бдительность, он может (как говорил Ницше) иметь "опьяняющий" эффект. Некоторые культуры присутствия приписывают ритмическому языку магическое воздействие, то есть способность переводить вещи из отсутствия в присутствие и, наоборот (с этим связывались ожидания от средневековых заклинаний).⁷

Второй, очень непохожий тип сплава между присутствием и языком встречается в *основных практиках филологии* (в их изначальной функции разбора текстов). Недавно в небольшой книге⁸ я утверждал — во многом вопреки сложившемуся образу филолога — что его действия подсознательно вызваны самыми основными желаниями, которые можно описать как желания (полного) при-

⁶ Это описание основано на моем эссе: "Rhythm and Meaning" in: H. U. G/K. Ludwig Pfeiffer (eds.) *Materialities of Communication*. Stanford 1994, pp. 170-186 (original German version in: *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt/M. 1988, pp. 714-729).

⁷ См. мой анализ некоторых заклинаний в старом верхне-немецком ("The Charm of Charms") in: David Wellbery a.o. (eds.): *A New History of German Literature*. Cambridge, Mass 2004, pp. 183-191.

⁸ *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*. Urbana and Chicago 2003 (German translation under the title "Die Macht der Philologie. Ueber einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten", Frankfurt/M. 2003).

сутствия (при этом я считаю, что желание "полного присутствия" относится к неосуществимым, что и делает его желанием в лакановском смысле слова). В этом смысле сбор текстовых фрагментов предполагает глубоко подавленное желание буквального поедания остатков древних папирусов или средневековых манускриптов. Возможно, желание воплотить (embody) тексты, о которых идет речь (сыграть их подобно актеру), лежит в основе страсти к производству исторических публикаций (во всех разнообразных филологических стилях). Подумайте о действии настолько элементарном, как "озвучивание" стиха Гете, когда становится ясно, что рифма появляется, только если читать его с (довольно заметным) франкфуртским акцентом. "Заполняя" поля рукописных и напечатанных страниц, комментарии ученых, в конце концов, могут отражать физическое стремление к изобилию и достатку. Распутать такие случаи сплетения между влечением присутствия и учеными амбициями во всех деталях было бы очень сложно (если не невозможно). Но что я считаю важным в этом контексте, так это интуитивное чувство, что они действительно связаны намного сильнее, чем обычно считают.

Если вы, как и я, согласитесь — хотя бы в отношении современной западной культуры — с характеристикой эстетического опыта, предложенной Никласом Луманом (в пределах своей философии Луман попытался описать, в чем особенность "коммуникации" внутри "системы искусства" как социальной системы), тогда любой язык, способный вызывать эстетический опыт, окажется третьим случаем сплава между языком и присутствием. Коммуникация внутри системы искусства, говорит Луман, является одной из форм коммуникации, внутри которой (чисто чувственное) восприятие — не только исходная предпосылка, но и содержание, которое язык несет вместе со значением. Это описание соответствует переживанию стихов (или ритмов прозы) и привлекает наше внимание к тем физическим аспектам языка (и их возможным формам), которые мы в противном случае выносим за скобки. Вопреки давно сложившемуся (и до сих пор господствующему) в литературоведении мнению, я не считаю,

что разные измерения поэтической формы (т.е. ритм, рифма, строфы и т.д.) функционируют таким образом, что оказываются подчиненными измерению значения (как предполагает, например, так называемая "теория поэтической сверхдетерминации", обрисовывающая более четко контуры сложных семантических конфигураций). Скорее я вижу, как происходит колебание между поэтической формой и значением, в результате чего читатель/слушатель поэзии никогда не может сосредоточиться на обеих сторонах одновременно. Я думаю, поэтому в Аргентине культурная установка исключает возможность танцевать танго, если у танго есть слова. Потому что хореография танго как танца, с его асимметрией мужских и женских па, в которых нужно в каждый момент искать телесной гармонии, настолько сложна, что требует полного внимания к музыке — что было бы значительно сложнее, если бы текст отвлекал часть внимания на себя.

Мистический опыт и язык мистики — моя четвертая парадигма. Постоянно ссылаясь на неспособность передать насыщенное присутствие божественного, мистический язык порождает парадоксальный эффект, вызывая в воображении представления, которые, кажется, делают это присутствие осязаемым. В описании своих видений св. Тереза Авильская, например, использует крайне эротические образы при постоянном условии "как будто". Для нее встреча со Христом — это "как будто тебя пронзили мечом" и в то же время она чувствует, "как будто ангел является из ее тела". Однако не принимая эти формы выражения буквально как описание чего-то, то есть мистического переживания, которое на самом деле превышает границы языка, светский аналитик рассмотрит сам по себе мистический опыт как эффект языка и присущей ему силы самоубеждения.

Еще один способ сплава можно описать как *открытость языка миру вещей*. К нему относятся тексты, которые переключаются с семиотической парадигмы репрезентации к дейктическому отношению, когда функция слов состоит в указывании на вещи, а не "замещении" их. В этом случае существительные превращаются в имена, потому что, кажется, перескакивают через вечно обобщаю-

щее измерение понятий и прикрепляются, по крайней мере, на какое-то время, к отдельным объектам. Вещественные стихотворения Франсиса Понжа используют и развивают эту потенцию языка. Недавно похожее впечатление на меня произвел автобиографический очерк великого физика Эрвина Шредингера⁹, в котором одержимость точностью описания, кажется, упразднила абстрагирующий эффект, присущий всем концептам. Поэтому в тексте Шредингера существительные, похоже, прилепливаются к отдельным объектам и, таким образом, функционируют как имена, отчего текст странно напоминает средневековые заклинания. По-другому, особо, открываются миру вещей романы Луи-Фердинанда Селина. В них ритм прозы копирует ритм упоминаемых движений или событий и, таким образом, устанавливает с ними аналогичные отношения, также в обход дискретного принципа репрезентации. Если тексты, подобные стихотворениям Понжа или автобиографическому очерку Шредингера, кажется, тянутся к вещам в пространстве, тексты Селина могут попадать под их влияние и резонировать с ними.

Наконец, каждый, кто знаком с традицией высокого модернизма XX века, знает утверждение, центральное, прежде всего для произведений Джеймса Джойса, что литература может быть местом эпифании (скептики здесь говорят о способности литературы производить "эффект эпифании"). В богословии понятие эпифании отсылает к явлению вещи — вещи, требующей пространства, вещи либо присутствующей, либо отсутствующей. В концепции языка, которая интересуется исключительно значением, эпифании (в этом самом буквальном смысле) и тексты гетерономны. Но если, как следует из ряда приведенных мной примеров, принять во внимание феноменологию языка как физической реальности и, вместе с тем, его магический потенциал, сближение между литературой и эпифанией перестанет казаться таким уж невероятным. Признание того, что моменты эпифании случаются по-настоящему, но в особых временных условиях, которые Карл Хайнц Борер охарактеризовал как

⁹ Erwin Schroedinger: Autobiographical Sketches. In: What is Life? Cambridge 1992, pp. 165-187.

"внезапность" и "необратимое отступление"¹⁰, может стать актуальным способом посредничества между нашим желанием эпифании и современным скепсисом по поводу возможности осуществления подобного желания.

3

Пройдя через шесть способов сплавки языка и присутствия, мы покрыли расстояние между двумя крайними точками, которые я старался акцентировать в названии своего эссе. Мы начали с того, что привлекли внимание к физическому присутствию языка, которое, хотя и всегда является данностью, в современной культуре систематически не замечается и даже выносятся за скобки, и пришли к утверждению, что язык может производить эпифании. Эти эпифании, согласно нашим размышлениям, вызывают исключительные ситуации и состояния, которые, так сказать, по определению вырваны из поля нормального функционирования языка. Конечно, в той все возрастающей сложности, на которой основана последовательность наших парадигм, разные отношения между языком и присутствием не подчиняются структурной модели "метафизической" двухуровневости, которая создает различие между "материальной поверхностью" и "семантической глубиной", "недостойным внимания первым планом" и "многозначительным фоном". Но что в таком случае может быть альтернативной моделью, позволяющей во всем разнообразии продумывать скорее напряженные, чем гармонические колебания между языком и присутствием?

Если я верю в конвергенцию хайдеггеровского концепта "Бытия" и понятия "присутствия", которое здесь употребляю,¹¹ то лишь в виде перспективности его описании языка как "дома Бытия". Однако вычленение подобной перспективы может привести к отходу от того смысла, который вкладывал в этих слова

¹⁰ Karl Heinz Bohrer: Plotzlichkeit. Zum Augenblick des Aesthetischen Scheins. Frankfurt/M. 1981, и: Der Abschied. Theorie der Trauer. Frankfurt/M. 1996.

¹¹ См. Production of Presence, pp. 65-78.

сам Хайдеггер. В его метафоре меня особо интересуют четыре аспекта. Вопреки общепринятому прочтению, я хочу подчеркнуть, что, во-первых, дом чаще скрывает (делает невидимыми), чем показывает (делает видимыми) тех, кто в нем живет. В этом смысле язык не является таким уж "окном", таким уж выражением присутствия, с которым он может переплетаться. Несмотря на это, во-вторых, мы предполагаем, что дом обещает (если не гарантирует) закрытость тех, кто в нем обитает. Подумайте, например, о языке мистицизма. Он, возможно, не обеспечивает полного присутствия божественного и, конечно, не есть выражение божественного, но, читая мистические тексты, некоторые из нас чувствуют, что приближаются к божественному. В-третьих, в метафоре языка как "дома Бытия" я прежде всего ценю ее пространственное значение. В отличие от классической герменевтической парадигмы "выражения"¹² и ее предпосылки о том, что что бы ни выразилось, оно должно быть чисто духовным, видение языка как "дома Бытия" (или дома присутствия) заставляет нас представлять, что то, что населяет дом, имеет "объем" и, таким образом, разделяет онтологический статус вместе с вещами.

Однако это не означает, что я понимаю хайдеггеровский концепт "Бытия" как — возможно, несколько конфузное (*embarrassed*) возвращение "*Ding an sich*" (вещи в себе). Скорее я считаю, что концепт "Бытия" указывает на такое отношение между вещами и "*Dasein*", в котором "*Dasein*" более не понимается как эксцентричное, онтологически отделенное от вещей измерение. Вместо того чтобы разорвать хорошие отношения с вещами, как предлагал "лингвистический поворот", "язык как дом Бытия" во множестве своих напряженных сближений с присутствием мог бы, в конце концов, стать посредником, в котором и через который мы могли бы надеяться на примирение между "*Dasein*" и объектами мира.

Возможно ли вообще (или же это просто иллюзия) предположить, что такое примирение когда-нибудь наступит? Я не

¹² См. Краткое изложение истории этой парадигмы в моем эссе "*Ausdruck*". In: Karlheinz Barckh. o. (eds.): *Aesthetische Grundbegriffe*. Vol. I. Stuttgart 2000, pp. 416-431.

чувствую полной уверенности, пытаясь ответить на этот вопрос. Но стоит поразмышлять о том, что в современной культурной ситуации я далеко не единственный, кто задается этим вопросом,¹³ вопросом, который всего несколько лет назад казался настолько наивным, что никто и не дерзнул бы его задать. Сегодня же стремление наладить экзистенциальную близость с измерением вещей вполне может быть реакцией на современную повседневность. Более чем когда-либо она превращается в повседневность виртуальных реальностей; повседневность, где технологии коммуникации обеспечивают нас вездесущностью и, таким образом, устраняют из существования пространство; повседневность, в которой настоящее присутствие мира сокращается до присутствия на экране. Новая волна "реалити-шоу" — всего лишь наиболее повторяющийся симптом такого развития событий.¹⁴

Для тех из нас, кто придерживается той точки зрения, что лингвистический поворот является последней мудростью философии, желание присутствия мира должно казаться чем-то, что выступает против лучших философских воззрений. Но недостаток веры в возможность осуществления желания, конечно, не предполагает, что оно, в конце концов, исчезнет — раньше или позже (и тем более не предполагает его бессмысленности). Каким, в таком случае, может быть отношение к языку тех, кто находят невероятным то, во что верю я, а именно что язык может (вновь?) стать посредником в нашем примирении с вещами мира? Ответ в том, что они все же используют язык, чтобы указывать на и даже восхвалять те формы опыта, которые поддерживают желание присутствия. Что, конечно же, подразумевает, что лучше страдать от неосуществленного желания, чем и вовсе его утратить.

¹³ Эти голоса слышны в выпуске журнала "Merkur" за 2005 г., посвященном новым интеллектуальным поискам Реальности.

¹⁴ Более подробные описания, касающиеся экзистенциальных эффектов новых коммуникационных технологий, ищите в моем эссе "Gators in the Bayou. What we Have Lost in Disenchantment?" in: Joshua Landy/Michael Saler (eds.): The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age. Berkeley, 2006.