

И. И. Мавринский

ЖЕСТ КАК ПОСТУПОК И КАК СОБЫТИЕ

I. Вопрос о рациональности — это вопрос о способах и практиках выстраивания дистанции в отношении предметности, где все части отношения могут обладать или не обладать собственной определенностью, помещаться или не помещаться в пространство целеполагания. Напротив, вопрос об экзистенции — вопрос о причастности, включенности, т. е. о том или ином присутствии отношения. Можно сказать, что если рациональность выстраивается, то экзистенция — разворачивается. При этом границей, если угодно, швом между этими двумя определенностями выступает осознание, общим же полем — система значимостей.

Действительно, рациональная практика ценна не сама по себе, а в контексте того, к чему она отсылает, т. е. в контексте того предполагаемого «целого отсыланий», которое всякий раз задает смысл и динамику той или иной рациональной процедуры. Ярчайший пример этого дал Ф. де Соссюр в «Курсе общей лингвистики» (гл. III ч. 1 [1, с. 112–132]), где понятие системы значимостей иллюстрируется через игру в шахматы: любой ход меняет ситуацию в отношении всех фигур на доске, что, однако, не означает возможности в точности предвидеть последствия каждого хода. Более того, сами фигуры (значимости) имеют смысл исключительно благодаря наличию шахматной партии (системы). Здесь мы имеем такую систему связи, что все связанные элементы и являются элементами, и обладают смыслом исключительно потому, что включены в общую систему отношений. Анализ этой системы должен предполагать то, что в ней непосредственно не обнаруживается. И именно это позволяет концептуализировать систему значимостей как некое обладание целым.

Такого рода целое отсыланий предполагается и в каждом акте экзистирования. Характер указанного целого очерчивает для нас ситуацию «уже» — всегда-уже-присутствующей рациональности, нахождения в такой-то ситуации и т. д. Отдельное действие или поступок, как и шахматные фигуры, сами по себе не являются элементами того или иного способа существования, более того, они за редким исключением — точно так же как, например, конь или слон — могут быть заменены на нечто весьма отличное от их собственной определенности (качественных, количественных характеристик и т. д.), но обладающее той же значимостью. Следовательно, осмысленность таких действий или поступков определяется, задается системой значимостей, подобно смыслу той или иной рациональной практики.

Очевидно, что осознание как самой ситуации «уже», так и конкретной рациональной процедуры или причастности отсылает к вопросу о системе значимостей и обнаруживает не просто проблематический характер, но динамику смены стратегий и практик рациональности, равным образом — дистанцированность от причастности или включенности. Осознание как будто предполагает рационализацию и исключает

Мавринский Илья Игоревич — канд. филос. наук, ст. преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mavrinsky@rambler.ru

непосредственную включенность, т. е. ведет к подмене и редукции экзистенции к той или иной конкретной форме рациональности.

Именно это и является установкой классической мысли, полагающей возможным внесение финальной определенности в высветленную осознанием предметность. Такого рода установка ведет к известному положению М. Хайдеггера: «Наука не мыслит» [2, с. 137].

II. Обнаружение невозможности редукции того или иного способа экзистирования к рациональным практикам и критика идеи финальных способов внесения определенности ведут к поискам источника определенности. Это находит свое отражение как в пересмотре и деконструкции, а затем и деструкции западноевропейской метафизики, так и в тематизации поля, на котором такого рода определенность может быть найдена.

Смещение фокуса с умозрения в сторону телесности и ее практик позволяет обнаружить саму телесность как предмет конструирования, медиум включенности и в конце концов — ускользающую предметность. Иными словами, попытка перенести внимание с практик мышления на практики протяжения, приоритет — с временных отношений на пространственные и т. д. обнаруживает, что указанные пары выступают не в качестве оппозиций, но в отношениях фигуры и фона, где смена одного другим определяется вниманием, а вовсе не способом существования или положением дел в реальности.

Привлечение или рассеивание внимания определяется именно системой значимостей, задающей, таким образом, своеобразную топологию осознания. Очевидно, что такого рода топология не является статичным образованием, напротив, она разворачивается и выстраивается. Разворачивание задает практики повседневности, выстраивание — поставляет техники понимания.

Действительно, притяжение или отталкивание взгляда, заметность одних вещей и незаметность других связаны с определенным порядком практик, используемых в повседневности и гарантирующих «адекватный» ответ на вызовы со стороны любого рода предметности. Именно на этом фоне смутной и усредненной понятности происходящего становится возможным событие — то, что задает значимость, является «опорной точкой» в практиках работы с происходящим. Примером тому может служить реплика Урсулы в романе Г. Г. Маркеса «Сто лет одиночества», адресованная полковнику Аурелиано Буэндия: «Запомни хотя бы, как мы все сейчас выглядим». «Бедность души» полковника оказывается диагнозом: он не сталкивается с предметностью, не присутствует в происходящем, поскольку происходящее не становится для него событием. Но именно событие — то, как в детстве отец повел его смотреть на лед, — он вспоминает позднее, стоя у стены в ожидании расстрела. Разворачивание топологии осознания ведет к тому, что практики повседневности, гарантирующие «адекватность» ответов на вызовы предметности, рискуют стать, а зачастую и становятся практиками перехода от подлинного способа существования к неподлинному.

Выстраивание способов познания в некоторую последовательность, где каждый следующий член полагается как связанный с предыдущим и не предполагает возвращения к собственным основаниям, не только усиливает практики устранения предметности из поля внимания, но и позволяет перенести внимание с того, что аргументируется, на форму аргументации или «объясненность» аргументированного. Тем самым поставляются техники понимания, где главной опасностью оказывается именно

исчезновение понимаемого. Примером тому может служить кризис наук начала XX в., когда основания, скажем, математики и связь ее с «базовыми» техниками работы — логическими структурами — проблематизируются и ставят под вопрос научный статус математического познания. При этом именно техники понимания кладутся в основу целерациональных действий.

В свою очередь, целерациональные действия, начиная с идентификации предметов по качествам и заканчивая выстраиванием той или иной последовательности, обнаруживают, что в каждый момент времени тот или иной элемент действия может обладать осмысленностью, тогда как все действие в целом не имеет смысла. Так, мы не столько идентифицируем предметы, сколько транслируем тождество понятия предмета на сам предмет; мы не столько достигаем поставленной цели, сколько реализуем представление о том, как она может быть достигнута, с последующей «подгонкой» любого результата под то, что содержалось в реализуемом представлении. Собственная определенность и предмета, и цели в нашем примере в результате применения техник понимания лишь ускользает. Главной опасностью применения таких техник оказывается утрата осмысленности действия в самом широком смысле этого слова.

Очевидно, что практики повседневности и техники понимания не существуют изолированно, напротив, они ссылаются друг на друга и подтверждают друг друга. Так же очевидно и то, что событийный пласт стыкуется с пластом действий по линии выражения. Действительно, доступ к той или иной практике рациональности, к той или иной экзистенциальной ситуации, равно как и выведение их к осознанию, только через выражение и становятся возможными, поскольку именно последнее позволяет перенести взгляд с фигуры (смутной и усредненной понятности происходящего) на фон (практики повседневности и техники понимания).

Выражение же в поле телесности — это жест (в самом широком смысле), который, таким образом, оказывается тем, что может быть прочитано и как поступок, и как событие, т. е. тем, что на уровне тела осуществляет взаимосмену практик рациональности и экзистенции.

Иными словами, жест является тем фокусом, через который мы можем иметь дело с телесностью, тем целым отсыланий, которое и делает осмысленной и заметной всякую телесную практику, и здесь крайне сложно не согласиться с М. Мерло-Понти: «Жест гнева не приводит меня к мысли о гневе, он сам есть гнев» [3, с. 242].

III. Многозначность понятия жеста и многообразие его использования обнаруживают проблему при попытках конкретизировать то, что стоит за собственной определенностью жеста: он может сводиться к той или иной телесной активности либо, напротив, расширяться до символического или несущего смысловую нагрузку. Поэтому к жесту в собственном смысле слова нужно еще, как сказал бы Хайдеггер, проложить путь. На этом пути следует начать с такой характеристики жеста, как направленность. Действительно, жест всегда направлен на что-то, куда-то, он всегда что-то выражает, т. е. связан с волеизъявлением. Иными словами, жест связан с реализацией воли, причем вовсе не обязательно воли того, кому жест принадлежит. Например, в случае «пустого», «ничего не значащего» жеста последний может быть понят как реализация определенных установок, правил вежливости и т. д. Это позволяет понять, почему жесты требуют прочтения и истолкования: они вполне могут оказаться и тем, что обнаруживает определенное состояние, раскрывает неосознаваемое...

Именно на этом основании можно интерпретировать нечто (то или иное положение, суждение, действие) как жест. Такой интерпретации соответствует то, что имеет характер выражения, нечто, обладающее активной позицией, которую можно определить как центробежное по отношению к «носителю» жеста направление движения. Указанная двусторонняя возможность интерпретации жеста как языкового (символического) явления, а языкового (символического) явления как жеста вовсе не означает тождества языка и жеста или такого их отношения, которое подразумевало бы включенность одного в другое (когда, скажем, жест был бы одним из способов существования языка), но обнаруживает общее пространство, в котором эта интерпретация может иметь место: пространство воли, ее проявления, реализации. Иными словами, в отношении жеста принципиальным является то, *как* он сделан, к какой реальности он отсылает или не отсылает. Напротив, то, *что* сделано или обрело форму жеста, именно потому, что жест может «ничего не выразить», не столь важно.

Очевидно, что жест значим не сам по себе. О жесте мы можем говорить, когда имеет место как контекст, в котором он обретает свое значение, так и напряжение, в котором он попадает в эпицентр системы значимостей, т. е. когда жест может менять и меняет что-то в самом субъекте, его совершающем¹. Следовательно, жест делает человека способным или неспособным на что-то. Например, подлинное покаяние есть акт трансформации человека, способного совершить нечто, в человека, не способного это совершить. В свою очередь жест, о котором здесь идет речь, может быть «знаком покаяния» — тем, что обнаруживает покаяние и для самого человека, и для других. Поскольку же, если следовать М. Мерло-Понти, жест покаяния и есть само покаяние, именно невозможность совершить жест по-другому, стянутая в жест динамика собственных переживаний оказываются свидетельством новой отправной точки во взаимоотношениях с собой, способом переосмыслить свой опыт. «Тот же самый» жест, не являющийся такого рода знаком, — пустой жест, даже если он сделан вовремя, к месту, по «адресу». Это отсылает к возможности, на которую указывал Аристотель: быть добродетельным привходящим образом.

Ясно, что при таком подходе центром рассмотрения является вовсе не «наблюдатель», а тот, кто совершает жест, поскольку именно для последнего обнаруживается необходимость того, как жест совершен. Здесь мы видим несколько возможностей. Можно — по аналогии с получением техник понимания путем формализации реального понимания и отбрасывания его контекста — запомнить тот или иной жест, реакцию на него (как свою собственную, так и окружающих). Можно выстроить линию, связь, которая может иметь место в действительности. Вся проблема такого рода выстраиваемых линий — именно в вероятностном характере этих связей. Связь действия и результата, которая вроде бы выражает жест, помещает его в контекст и придает ему значение, здесь — всего лишь слепок того движения, которое должно происходить, чтобы жест стал жестом, слепок усилия, совершаемого тем, кому удалось сделать его (жест) подлинным. Этот слепок — жест, развернутый в направлениях эффекта и работы, коммуникативной практики и реального и т. д. Такое разворачивание всегда неполно. В жесте содержится больше, чем во всех его разворачиваниях вместе взятых.

¹ Здесь и далее, если не указано иное, речь идет о жесте именно в этом смысле, т. е. о жесте, который автор склонен называть по аналогии со способом существования — подлинным.

В свою очередь именно слепки, связи и ведут ко второй возможности — тиражированию жеста. Понятно, что эта возможность аналогична возможности освоения повседневных практик, т. е. утраты горизонта события. Таким образом, можно разграничить ложный и пустой жесты: пустой жест — жест, не понятый тем, кто его совершает, причем безотносительно к тому, что именно не понимается; ложный жест — жест растиражированный, т. е. допускающий, как и любой феномен, реконструкцию, но не оставляющий возможности реализации себя как подлинного жеста. Так, традиционное рукопожатие при встрече не отсылает к открытой ладони, демонстрации добрых намерений, напротив, это всего лишь норма этикета.

В этом смысле подлинный жест, выведенный к осознанию, обнаруживает реальность того, что в нем содержится, — реальность, допускающую ту или иную концептуализацию, но не исчерпывающуюся ею. Иными словами, подлинный жест является поступком в том отношении, что отсылает к необходимости собственного проявления, и событием в том отношении, что вводит новую значимость, т. е. меняет всю систему значимостей.

Литература

1. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 696 с.
2. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
3. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.

Статья поступила в редакцию 25 октября 2012 г.