

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-283-305>

**МАРК РИШИР**

**ПЕРВОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ: ВВЕДЕНИЕ.  
О ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ  
КАК ДВИЖЕНИИ ЗИГЗАГОМ\***

*САША КАРЛСОН (пер. с франц.)*

Доктор философии.

Карлов Университет, факультет гуманитарных наук.

11636 Прага, Чехия.

E-mail: sachacarlson@gmail.com

*АННА ЯМПОЛЬСКАЯ (пер. с франц.)*

Доктор философских наук.

Национальный исследовательский университет «Высшая Школа Экономики», Центр фундаментальной социологии.

105066 Москва, Россия.

E-mail: iampolsk@gmail.com

Вниманию русскоязычного читателя предлагается перевод первого из «Феноменологических размышлений» Марка Ришира. Текст состоит из двух параграфов. В первом из них Ришир, опираясь на замечание Гуссерля о «движении зигзагом», проводит различие между логической структурой феноменологии и логической структурой символических систем немецкого идеализма. Сфера феноменологического исходно не дана; феноменам присуща сущностная неопределенность, которую нельзя прояснить «одним махом». Во втором параграфе Ришир разбирает различие между символическим и феноменологическим слоями смысла, предлагая новую версию феноменологической герменевтики.

*Ключевые слова:* Марк Ришир, феномен, феноменализация, феноменологический анализ, символическое учреждение.

---

\* Перевод выполнен по изданию: Richir M. Méditations phénoménologiques : Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble : Jérôme Millon, 1992. P. 12–23.

Печатается с любезного разрешения издательства Jérôme Millon.

© JÉRÔME MILLION

© SACHA CARLSON, trans., ANNA YAMPOLSKAYA, trans., 2020

MARC RICHIR

FIRST MEDITATION: INTRODUCTION.  
ON THE PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS AS MOVEMENT IN  
A ZIGZAG PATTERN

SACHA CARLSON (*trans. from French*)

PhD in Philosophy.  
Charles University, Faculty of Humanities.  
11636 Prague, Czech Republic.  
E-mail: sachacarlson@gmail.com

ANNA YAMPOLSKAYA (*trans. from French*)

DSc in Philosophy.  
National Research University Higher School of Economics, Centre for Fundamental Sociology.  
105066 Moscow, Russia.  
E-mail: iampolsk@gmail.com

This is a Russian translation of the first of *Phenomenological Meditations* of Marc Richir. The text consists of two sections. In the first section, Richir develops Husserl's remark on "movement in a zigzag pattern" and makes a distinction between the logical structure of phenomenology and the symbolic systems of the German idealism. The sphere of the phenomenological is not given from the very beginning; phenomena have essential indeterminacy which cannot be clarified in "one go." In the second section, Richir analyses the distinction between the symbolic and phenomenological layers of sense, and offers a new version of phenomenological hermeneutics.

*Key words:* Marc Richir, phenomenon, phenomenalisation, phenomenological analysis, symbolic institution.

§ 1. ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА  
В «ЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ»

Как известно, в § 6 *Введения* ко второму тому «Логических исследований», а точнее, в *Добавлении 2б* Гуссерль характеризует феноменологический анализ как «исследование, которое движется как бы зигзагом». Перечитаем внимательно:

Феноменологическое основание (*Fundierung*) логики борется также с той трудностью, что почти все понятия, на прояснение которых она нацелена, она должна применять в самом изложении (*Darstellung*). В этой связи существует (*steht*) определенный и просто неустранимый недостаток (*Mangel*) в систематической последовательности феноменологических и одновременно теоретико-познавательных фундаментальных исследований. Если мышление означает для нас то, что в первую очередь требует прояснения, то недопустимо некритически употреблять со-

мнительные понятия или термины в самом проясняющем изложении. Однако не следует заранее ожидать, что критический анализ соответствующих понятий лишь тогда становится необходимым, когда объективная связь логических материй приводит к этим понятиям. Другими словами, если рассматривать это в себе и для себя, тогда систематическое прояснение чистой логики, как и любой другой дисциплины, потребовало бы того, чтобы шаг за шагом следовать порядку вещей (*Sachen*), системной связности науки, требующей прояснения. В нашем случае, однако, собственная достоверность исследования требует, чтобы этот систематический порядок все время нарушался (*durchbrechen*), чтобы устранялись понятийные неясности, которые угрожали бы ходу самого исследования, прежде чем естественная последовательность вещей (*Sachen*) могла бы привести к этим понятиям. Исследование движется как бы зигзагом, и это сравнение подходит тем лучше, что благодаря внутренней зависимости различных понятий в сфере познания все снова и снова следует возвращаться к первичному анализу и испытывать эти понятия на новых понятиях, так же как и новые на старых. (LU II 1)<sup>1</sup>

Отсюда видно, что проблема состоит в непреодолимо круговом характере [*circularité*], свойственном прояснению и изложению феноменологического основания логики (при том, что вся логика некоторым образом и предназначена для прояснения части этих понятий); кроме того — что более существенно — проблема состоит в том, что порядок аналитического продвижения может не совпасть с систематическим порядком, в котором логика (или иная наука) стремится себя представить. Вся трудность этой проблемы заключается во внутреннем переплетении этих двух размерностей, тем более что мы можем пытаться ее прояснить, лишь «пользуясь» тем методом, которым Гуссерль взялся ее, по всей видимости, решать. Таким образом, именно как феноменологам «уже понявшим [и использующим]» метод, следует нам предпринять исследование этого трудного текста.

В чем же заключается основание — то есть феноменологический анализ, как вообще, так и прежде столкновения с этой трудностью? Как известно, он состоит в рефлексии над логическими понятиями — а для Гуссерля в то время, над понятиями познания — взятыми в тех *переживаниях мышления*, где они разрабатываются. О «переживаниях мышления» речь здесь идет в двойном смысле: [во-первых], под переживаниями мышления не следует понимать индивидуальные и, если так можно выразиться, «событийные» переживания эмпирического субъекта (потому что в этом состоит ошибка психологизма, которая была подвергнута критике в *Прологоменах*), и [во-вторых], эти «переживания» [должны быть] эйдетически «редуцированы» к своей «сущности» — к самой сущности мышления, которое, согласно Гуссерлю, состоит в интенци-

<sup>1</sup> Цит. по (Husserl, 2001, 27–28). — Прим. пер.

ональной направленности, осуществляющейся или же не осуществляющейся в понятии или значении (*Bedeutung*) в качестве «мыслимого» в мышлении (cf. LU II 2, § 8). В этом смысле мышление оказывается уже дважды «редуцировано»: с одной стороны, редуцировано к своей когнитивной размерности, и с другой стороны, внутри этой когнитивной размерности оно редуцировано к мышлению чего-то (к понятию), которому обязан соответствовать (такова *апофантическая* предпосылка, которую Гуссерль наследует от Аристотеля) *эйдос*<sup>2</sup> или же эйдетическое положение дел (*Sachverhalt*) в *бытии* — по крайней мере, в том случае, когда наполнение интенции уже осуществлено, [то есть] когда оно не подорвано изнутри бессмыслицей или же противосмыслом. Это символическое тождество содержаний смысла мышления (понятий, логических значений) и содержаний смысла бытия (*эйде*, эйдетических положений дел) указывает на то, что мы в другом месте назвали *символической тавтологией*<sup>3</sup>. Это предполагает двойной круг, который не является, как мы уже видели, логическим, поскольку Гуссерль строго различает аналитический порядок феноменологии и систематический порядок логики; значит, этот круг является *символическим* — проистекающим из того, что мы называли символическим учреждением логики<sup>4</sup>, а именно из [двойного круга], круга между логически-

<sup>2</sup> Для Ришира эйдос — это не аристотелевский *эйдос*, и даже не *эйдос* в гуссерлевском смысле. Ришир связывает *эйдос* с эйдетическим положением дел; он настаивает на «онтологической» размерности *эйдоса* в бытии. Парадоксально, но *эйдос* понимается Риширом скорее в смысле Платона. — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> Cf. (Richir, 1990). [Ришир определяет «символическую тавтологию следующим образом»: «Символическая тавтология в нашем смысле коэкстенсивна всякому символическому учреждению, поскольку она есть место символического тождества между символической «системой» и миром. В том, что касается языка, это тождество между знаками и вещами, свойствами, формами, действиями и проч. — неразрывное единство знаков, сколько мира, столько и языка [...] Символическая тавтология отлична от тавтологии логической [...] в той мере, в которой логическая тавтология являет тождество как *значимое*, а не просто как самотождественность (*a priori* любого) термина, который выделяется или абстрагируется ради нужд рассуждения. Между одной и другой имеется логический переход, в котором ключевую роль играет безразличие абстракции по отношению к тому, от чего она абстрагируется — безразличие, которое лежит в основе «формализма» в логике, а также и всякого формализма, даже если это структурный формализм. Этот последний исходит из абстрагирования символического порядка, который гипостазирован для того, чтобы придать ему самотождественность, чтобы сделать из него устойчивый «предмет» исследования. Это не значит, что абстракция не имеет права на существование, но не имеет права на существование то, чем она становится, едва она полагает свой «предмет» как существующий в *действительности*» (Richir, 1990, 12 n. 1). — *Прим. пер.*].

<sup>4</sup> Cf. (Richir, 1990).

ми понятиями и значениями и между *эиде*, эйдетическими положениями дел, с одной стороны, и круга между сущностью переживаний мышления и того, что «на самом деле» мыслится как понятие в этом мышлении, с другой (мы используем выражение «на самом деле», чтобы характеризовать отзвук первого символического круга в поле мышления).

Итак, вопрос о круговом характере изложения, который ставится в *Добавлении 2б* к § 6, оказывается гораздо глубже, чем могло показаться на первый взгляд. В самом деле, эйдетическая редукция переживаний мышления невозможна без понятий, и понятия эти необходимым образом — понятия логические. Как если бы переживание в своей неопределенности неявно несло на себе весь груз логики, или, точнее, весь груз символического учреждения логики, и как если бы для того, чтобы разобраться с ситуацией, проанализировать ее, феноменологу ничего не остается, кроме как воспользоваться всегда уже заранее непроясненными логическими понятиями, причем воспользоваться наивно, *некритически*. Мы не так уж далеки от той ситуации, в которой Фихте был в 1794 году, в программном сочинении *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*<sup>5</sup>: между логикой (наукой) как системой человеческого духа, которая всегда уже наличествует, хотя символически и неосознанным образом, и между логикой (наукой) в ее *Darstellung* (то есть в *Наукоучении*), предназначенной для того, чтобы логику как систему обосновать и легитимизировать в сознании. Мы не так уж далеки от Фихте, но наша ситуация — это не ситуация Фихте, потому что, как нам известно, гуссерлевское *наукоучение* (*Wissenschaftslehre*) не образует системы.

Откуда же возникает различие [между Гуссерлем и Фихте], как если не из своеобразия или из нередуцируемой оригинальности аналитического продвижения феноменологии по отношению к систематическому порядку логики и/или науки? Углубим этот важный, поистине ключевой момент. У Фихте речь идет о том, чтобы найти верное и истинное учение о науке как о символической неосознанной системе (эту же проблему иначе решал Гегель, в частности, в *Феноменологии*), а именно [речь идет о том, чтобы найти] некий *Darstellung*, вдохновленный философствующей способностью суждения и более или менее смутным чувством (*Gefühl*) истины; тогда «хороший» *Darstellung* — это тот, который эту неосознанную систему науки разматывает в хорошо упорядоченную цепочку актов сознания. Однако для Гуссерля все по-другому. Дело в том, что для Гуссерля нет «системы человеческого духа», которая составляет, если

<sup>5</sup> Cf. (Richir, 1990, 127–146, глава 5).

можно так выразиться, уже данный (то есть символически учрежденный) значительный инхоативный материал (в фихтеанской близости материи и формы мышления). Этот материал должен был бы быть приведен к сознанию согласно его собственным ограничениям (таковы любопытные «законы рефлексии»<sup>6</sup>, о которых Фихте говорит в сочинениях 1794–1795 гг.). Другими словами, в отсутствие неосознанной символической систематизации, в отсутствие этого символического неосознанного науки, трансцендентальный критерий истины для Гуссерля состоит не в том, чтобы установить точное соответствие между сознательным осуществлением содержания смысла и некоей «хорошей» логической формой; этот критерий состоит во внутренней очевидности этого осуществления, то есть в двойном насыщении (исполнении, если пользоваться гуссерлевским термином) интенции значения логическим понятием или логическим значением с помощью соответствующего эйдетического созерцания. Как если бы для Гуссерля систематичность науки («чистой логики» как науки наук) была взорвана изнутри таким образом, что порядок *Darstellung*'а систематической науки оказался бы окончательно и безвозвратно *оторван* от ее систематического порядка.

Первое Добавление к § 6 LU дает нам возможность поразмыслить на эту тему. Прочтем его:

Обозначенные исследования зачастую выводят нас за пределы узко феноменологической сферы, изучение которой действительно требуется для прояснения, для непосредственного достижения очевидности логических идей. Ведь именно *эта сфера не дана с самого начала*, но обретает границы лишь в ходе исследования. Одновременно требуется разграничение многих расплывчатых понятий, которые смешиваются, не достигая ясности, в понимании логических терминов, и обнаружение среди них подлинно логических понятий для расширения круга исследований<sup>7</sup>. (Курсив М. Ришира. — *Прим. пер.*)

С нашей точки зрения все дело тут в маленькой фразе: «Сфера феноменологического не дана с самого начала». [Она не дана] настолько, что анализ так или иначе будет выводить за пределы сферы феноменологического. Из этого вытекает, что — в отличие от установившейся традиции комментирования, хотя она и подтверждается Гуссерлем *Идей I* и первых четырех *Медитаций* — переживание мышления не дано с самого начала, потому что оно в сильной степени недоступно внутреннему созерцанию, не дано в присутствии. Таким образом,

<sup>6</sup> Cf. (Richir, 1990, 143–144), а также (Fichte, 1972, 74, § 7; Fichte, 1993, 52). — *Прим. пер.*

<sup>7</sup> Цит. по (Husserl, 2001, 27). — *Прим. пер.*

на столь же глубоком уровне, переживание мышления частично ускользает от определения мыслимым в мышлении (понятием), и соответственно, ускользает от определения *эйдосом*. Все это, с одной стороны, открывает феноменологический анализ измерению неотъемлемой *неопределенности* феноменов, а именно [феноменов] переживания и мышления. С другой стороны — и это соотносится одно с другим — [это открывает анализ] нередуцируемой переплетенности «означающих», или же логических терминов, которые, как выясняется, сопротивляются попыткам их разделить и [полностью] выявить. Как если бы переживание или мышление содержало бы *больше*, чем наполняющий его смысл (понятие и *эйдос*), и как если бы лишь этот избыток позволял бы *различить* их, позволял бы вернуться к интенциональности, и, тем самым, ускользнуть от двойного символического круга, о котором мы говорили выше. Словно в переживании имеется двойная «помеха», помеха, вызванная данностью, а также помеха, вызванная запутанностью логических понятий в самом переживании. Парадоксальная ситуация: поскольку мы не в состоянии удержаться в не-данности феномена с самого начала, то мы оказываемся вынуждены непрерывно выходить за его пределы, то есть пред-определять феномен круговым образом, отделяя его; это отделение имеет своей целью распутывание и выявление «подлинно» логических терминов. То, что в силу не-данности позволяло вырваться из круга, возвращает нас обратно в этот круг, причем круг усиленный; причем в такой мере, что может показаться, будто «Первое Добавление» [к § 6 ЛИ] в итоге утверждает невозможность *чистой* феноменологии. Единственная возможность заключается в том, чтобы с помощью приема зигзага *разменять* ее, по чудному выражению Гуссерля, на копейки.

Наш тезис заключается в следующем. Ничего нельзя понять в феноменологии, если не разобраться в феноменальности, характеризующей феномен, если не взять в толк эту присущую феномену размерность неопределенности и не-данности: тут следует тщательно различать между феноменологическим феноменальным и феноменистским (реалистским) и идеалистским явленным. Что Гуссерль в итоге говорит нам в этих двух «Добавлениях»? Что размерность феноменологического функционирует скорее как горизонт, скорее как трещина между не-данностью и данностью; что размерность феноменологического, скорее всего, сама остается недоступной тому анализу, движущей силой — поскольку *критической* инстанцией — которого она является. Неопределенность феноменов (переживаний) делает невозможным прояснить логические понятия *за один раз*, одним махом; как будто эта неопределенность, в силу присущей ей гибкости и податливости, все же частично определена (что в конечном ито-

ге означает ее неопределенную *определяемость* самим анализом); и, благодаря выделению или отделению тех или иных логических понятий, эта неопределенность все же позволяет прояснить их хотя бы частично, в обход систематического порядка, причем это прояснение имеет как про-, так и ретро-активные последствия в прояснении самой логики. Вот что мотивирует «образ» зигзага — и, следует добавить, вот что делает чтение Гуссерля таким трудным и неблагодарным занятием.

Вот что нам нужно уловить, чтобы понять, что феноменологический анализ представляет собой тот способ, которым артикулируется не-данность (если не принципиальная неопределенность, сферы феноменологического), а также помеха для понятий и логических терминов в каждом логическом переживании мышления. В этой артикуляции — причина того, что для Гуссерля не существует символической системы науки (логики), поскольку такая наука была бы уже символически *дана* в том, что называется символическим бессознательным; однако это не исключает данности понятий и логических терминов — хотя, следует это признать, совсем не таким образом, как в «системе человеческого духа» (ведь у Фихте тоже есть что-то вроде «помех», но они в принципе могут быть прояснены и сняты хорошим *Darstellung*'ом). Но у Гуссерля нет символической связи (или символической артикуляции), которая есть у Фихте под видом «законов рефлексии» — связи между символическим бессознательным науки и осуществляющим науку сознанием. Иначе говоря, — и вот действительно поразительный факт, утверждаемый сумрачным гением первооткрывателя феноменологии — что между логической и научной определенностями и феноменологической неопределенностью переживания *нет, строго говоря, никакого перехода*, а только *нередуцируемый hiatus*, который именно что и ведет к зигзагу. Это, если вдуматься, тот же самый *hiatus*, который у Канта расположен между определяющим, спонтанным, но слепым мышлением<sup>8</sup>, и мышлением рефлектирующим, эстетическим и телеологическим, отрефлексированным и не определяющим<sup>9</sup>; значит, если подумать, у Гуссерля этот *hiatus* — поистине *архитектонический*<sup>10</sup> (то есть связанный с неявной архитектурой мышления), а вовсе не *метафизический*. Это замечание может только утвердить нас

<sup>8</sup> Cf. (Richir, 1990, 80–81).

<sup>9</sup> Cf. (KUK, AA 194, цит. по Kant, 1994, V, 34). — *Прим. пер.*

<sup>10</sup> Термин «архитектоника» отсылает к кантовскому «искусству системы» (KrV A832/B860, цит. по Kant, 1994, III, 606), но как поясняет сам Ришир в предисловии к своим «Размышлениям», разрабатываемая им проблематика архитектурных различий между уровнями стала возможной благодаря тому, что было сделано Финком в «VI Картезианском размышлении».

в [нашем] фундаментальном заключении, особенно если принять во внимание тот факт, что в своих дальнейших писаниях Гуссерль на пути зигзагом все же находит проводника в идее телеологии, [которая служит] для прояснения логики, любой науки, и даже и самой феноменологии. Повторим: ничего нельзя понять в гуссерлевской телеологии, если воспринимать ее как архе-ологию<sup>11</sup>, как то, что называется «архе-телеологией»: потому что исходная не-данность символической системы науки в том, что относится к ее символическому неосознанному, такую возможность исключает, а также потому, что эта не-данность подразумевается исходной не-данностью «сферы феноменологического». Все читатели Гуссерля ощущают, что феноменологический анализ состоит в беспрестанном воспроизведении начала и бесконечных повторениях; это оттого, что в феноменологическом переживании схлопываются и его неопределенность, и символическая инхоативность понятий, находящихся в процессе смещения и нередуцированной спутанности. Это исключительно неудобная ситуация; Гуссерль хотел выбраться из нее с помощью эйдетической редукции, в которой все же что-то, как кажется, на самом деле дано, а также с помощью метафизического обоснования, скорее квази-картезианского, чем картезианского в собственном смысле — такова «официальная» (прижизненная) версия его учения — хотя трансцендентальная «жизнь» не может быть редуцирована к позитивной данности в присутствии.

Что же собственно понимается под анализом «зигзагом»? Что это значит? Во-первых, символическое учреждение логики — как и всякое символическое учреждение — в самом деле дано, но — как и всякое символическое учреждение — оно дано *одним махом*, в отсутствие своего собственного истока; оно не прозрачно для самого себя и для самого себя не очевидно, однако — [оно все же дано] в качестве нередуцируемо контингентного<sup>12</sup> и в каком-то смысле *мутного*; во всяком случае оно, в своей загадочности, [дано] как не редуцируемое к самопредставлению в систематическом порядке, который появляется лишь

---

Подробнее о ришировском прочтении финковской «феноменологии феноменологии» как феноменологической архитектоники см. (Richir, 1993). — *Прим. пер.*

<sup>11</sup> См. у О. Финка: «Гуссерль всегда сожалел, что выражение, действительно подходящее сущности [его] философии, уже занято позитивной наукой — это слово *археология*» (Fink, 2016, 23). Деррида обращается к понятию археологии в «Полях философии». О связи «феноменологической археологии» и «движения зигзагом» у Гуссерля см. также (Günzel, 2004). — *Прим. пер.*

<sup>12</sup> В русских переводах Канта — «случайное». Мы всюду переводим как «контингентное», чтобы сохранить остроту противопоставления между контингентным, с одной стороны, и случайным или произвольным, с другой. — *Прим. пер.*

задним числом в тот момент, когда учреждение пытается обосновать само себя. Избавляясь от «системы человеческого духа» (Фихте, Гегель), Гуссерль не просто избавляется от метафизики как символического представления совокупности символического (будь то Бог или абсолютный трансцендентальный субъект), но он выказывает, против собственной воли, во всех отношениях замечательное чувство [sens] символического, он хорошо видит, что символическое уже дает себя нам прежде всякого само-представления.

Это чувство символического станет еще более острым, если принять в расчет тот факт, что под анализом «зигзагом» Гуссерль подразумевает, что нельзя проводить анализ — распутывание переплетения определенностей — если не отстраниться волевым образом от неясностей и не изолировать их определенность. Если говорить языком Хайдеггера, то нельзя проводить анализ без *Ansatz*: нельзя проводить анализ, не вводя в игру или не отталкиваясь от того, что само по себе выборочно *определяет* те определенности, которые мы анализируем, или, точнее, привносит в них *избыток определенности*; именно этот избыток и должен быть «скорректирован» поворотами зигзага. Мы сможем оценить яснovidение Гуссерля, если мы поймем, что движение зигзагом — это не просто движение от одного термина к другому, которое приближается к каждому из них все ближе и ближе; движение зигзагом означает — и означает именно то, что мы *обходимся* без посредничества, которое бы формально требовалось и в данном месте предполагалось. В качестве подобного посредника могли бы выступить лишь аналитические логики, однако как мы знаем со времен Канта, аналитические логики — это логики-тавтологики, которые разворачивают (если можно так выразиться) чистую логику совпадения с самим собой в иллюзии символической самопрозрачности. [Мышление в такой логике] не может не упустить самого сущностного, того, что выявляет трансцендентальную размерность логики, а именно вопрос о ее безразличии к тому, о чем она призвана нечто сказать — вопрос о ее референции, и даже референции *априори*, который феноменологический анализ (в качестве интенционального анализа) и призван прояснить. Утверждать, как это делает Гуссерль, что логические понятия и термины исходным образом переплетены, значит утверждать, что переплетены и их референции; это значит утверждать, что язык<sup>13</sup> [langage] исходным образом не есть логика, и что учреждение чистой логики есть символическое учреждение, которое — в активном движении учреждения — должно

---

<sup>13</sup> Вслед за Д. Гондеком и Л. Тенгели мы везде переводим *langage* как «язык», и *langue* — как «языковая система» (cf. Gondek & Tengelyi, 2011, 45). — Прим. пер.

быть *извлечено* из языковой системы [langue]. Именно это и делает Гуссерль в «Первом исследовании», которое далеко не исчерпывается<sup>14</sup> каким бы то ни было «феноменологическим учением» о языке [langage].

Иначе говоря, острое чувство символического у Гуссерля означает для самого Гуссерля *принципиальную* неосуществимость символического учреждения, его не-данность в уже готовой символической «системе», которая сама должна располагаться в символическом неосознанном. Вот почему «чистая логика» не «обнаруживается», а «конституируется», учреждается в *Stiftung*, который Гуссерль позже назовет «идеализацией». Конечно, этот *Stiftung* тоже до определенной степени уже готов, и к тому же неосознанно, однако он уже готов в непрозрачной *пассивности* (по отношению к сознанию), во внутренней организации символического *Gestell*<sup>15</sup>, лишенной смысла, седиментаций и habituальностей; следовательно, нет какой бы то ни было «системы человеческого духа», которая бы этой организацией заведовала. Другими словами, [это *Stiftung*] безо всякого *архе*. Это и объясняет, почему логическая «система», самопредставляющая саму себя без какого бы то ни было *архе*, может выродиться к механическую или даже машинальную «символическую систему» (как мы это видим на примере символического *Gestell*), или даже, как показал Гильберт, выродиться в искусственное «приспособление», в котором знаки в конечном счете превращаются в сигналы.

Вот что интересует Гуссерля в первую очередь, и что осталось в стороне от основных современных течений в логике и теории познания: *самостоятельное* символическое учреждение логики. Именно самостоятельное учреждение, а не учреждение, уже полностью готовое и задним числом систематически реконструированное. Именно в этом контексте следует конкретно понимать, что такое движение зигзагом. В той мере, в которой при учреждении логики все удерживается одним махом, но удерживается в контингентности и непрозрачности смысла, в этой мере отсутствуют, в конечном итоге, логические понятия, которые можно прояснить «до конца», отсутствует эйдетическая интуиция, в «чистоте» которой можно было бы удостовериться — ведь в конце концов эйдетическая интуиция всегда оказывается категориальной (cf. *Шестое исследование*, § 52), а всякое размежевание [переживания] *эйдосом* [на регионы] коэкстенсивно некоему категориальному размежеванию, которое само коэкстенсивно прочим категориальным размежеваниям. Всякая попытка выделить

<sup>14</sup> Это скрытая полемика с Деррида. — *Прим. пер.*

<sup>15</sup> Ришир расширяет смысл *Gestell* с одной только техники на символическое учреждение в целом. — *Прим. пер.*

логическое понятие с целью его прояснения и обеспечения унивокальности его предметной отсылки обречена — в силу самого этого выделения — на то, что в ходе феноменологической дескрипции переживание окажется *сверх-определено*, на то, что будет обойдена молчанием коэкстенсивная ему смутная и инхоативная масса понятий, а также эйдетически-категориальных интуиций. Таким образом, в точке начала анализа имеет место не столько произвол, сколько *контингентность*<sup>16</sup>, *когерентная деформация* феномена сверх-определенностью, которая заставляет все время выходить за пределы области собственно феноменологической; именно эта деформация должна быть исправлена контрдеформациями в ходе движения зигзагом: однако мы понимаем, что контрдеформации не смогут [полностью] уравновесить деформации так, чтобы представить нам феномен, так сказать, в полной прозрачности, каким ему следовало бы быть, недеформированным. Иначе феномен, переживание, было так или иначе исходным образом *дано* вместе со своим полным эйдетическим содержанием [teneur]. Как известно, эта идея самоподдерживающегося переживания представляет собой регулятивную идею в кантовском смысле, то есть *телос* без *архе*, открывающую *телеологический* — и, тем самым, символический — горизонт поистине бес-конечного прояснения логики.

Лозунгу гуссерлевской феноменологии — вернуться «к самим вещам (*Sachen*)!» — не так просто следовать, как может показаться наивному читателю. Приходится довольствоваться последовательными аппроксимациями; если хорошо вдуматься, то и сам Гуссерль поступал так же. Достаточно осознать, что все, что мы уже сказали о прояснении логики, применимо и к чувственному восприятию, к аппрегензии другого, и даже к темпоральности. В движении зигзагом и состоит сам феноменологический метод, каково бы ни было то поле, к которому он применяется с целью объяснения или прояснения. Это момент, который следует обсудить отдельно.

## § 2. ОБЩАЯ ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В самом общем виде проблема феноменологического анализа, как его применял Гуссерль, может быть сформулирована следующим образом. Вернуться к самим вещам (*Sachen*) означает брать их так, как они *себя дают*, и не иначе, чем они себя дают. Что значит дают? Это значит, что они проистекают, в нашей терминологии, из символического учреждения, идет ли речь о вещи (*Ding*),

<sup>16</sup> Говоря хайдеггеровским языком, мы *брошены* в ту точку, с которой мы начинаем феноменологический анализ. — *Прим. пер.*

об обществе, времени или пространстве. То есть [они проистекают из символического учреждения] в частичной определенности, всегда уже данной, что и делает возможным их «о-сознание» в качестве «у-знавания». Но эта часть определенности предстает как *контингентная*, по крайней мере относительно, в той мере, в которой мы ее не устанавливаем, а *встречаем* в том, что не вполне верно называется эмпирическим (поскольку поле этой контингентности включает в себя и языки, и человеческие практики, и логику, и науки). Вещь (*Sache*) дается только в ходе встречи, которая всегда есть встреча контингентностей, и дается в опыте, который есть опыт у-знавания, которое мы с трудом могли бы назвать исходным или первичным узнаванием. Это отсутствие *архе* для контингентности и для определенности означает, что вещь является нам в присутствии ей смутности смысла — смысла, который нам следует тщательно отличать от ее понятия или значения, которые всегда *предполагаются*, но никогда не прояснены (в той мере, в которой они коэкстенсивны всему символическому учреждению в целом). Иначе говоря, часть спонтанного, но слепого символического размежевания, предоставляющего нам вещь в качестве контингентной определенности, на деле предоставляет ее нам вместе с нередуцируемой частью неопределенного, вместе с частью определяемости<sup>17</sup>, открывающей горизонт для прояснения. Этот горизонт является *телеологическим* в кантовском смысле — в той мере, в которой эта часть неопределенности — та часть смысла, который надлежит искать и созидать — может быть лишь отрефлексирована, но не определена в том, что составляет телеологию как «закономерность контингентного» (Кант<sup>18</sup>). Речь идет о том, чтобы, как говорит Кант, *найти* понятие, соответствующее этому контингентному. Трудность — которую Кант, возможно, не смог схватить достаточно тонко<sup>19</sup>, но с которой (и в этом заключается наш тезис) Гуссерлю удалось справиться с помощью своего «метода зигзага» — состоит в том, что рефлексия над смыслом, эта телеологическая, проясняющая и не-определяющая рефлексия осуществима только за счет ресурсов символического учреждения. Однако, как мы уже видели, это подразумевает *риск*, что сама вещь — чтобы облегчить рефлексия, чтобы обеспечить ей достаточно точное направление — окажется в свою очередь украдкой *сверх-определена*

<sup>17</sup> Термин Фихте. — *Прим. пер.*

<sup>18</sup> «Закономерность случайного называется целесообразностью» (КУК, § 76, АА 404, цит. по Kant, 1994, V, 246). — *Прим. пер.*

<sup>19</sup> В той мере, в которой он [Кант] отсылает к телеологии исключительно по аристотелевской «модели» *техне*, даже если речь идет о модализации с помощью «как если бы».

с помощью самой настоящей трансцендентальной *подмены*<sup>20</sup>; риск, который, как известно, растет в связи с тем, что, как мы знаем, феномен, который призван объяснять или прояснять вещь, не будучи исходно данным, не сопротивляется сверх-определению, но поддается ему.

Дело обстоит так, как если бы благодаря телеологической рефлексии, которая призвана прояснить символическое учреждение, всюду прорываемое темнотой и непроясненностью смыслов, это [символическое] учреждение обращалось к самому себе, превращая эти неясности в «просветы», в пробоины, где проглядывают телеологические горизонты *смыслов*. Как если бы ему следовало бы обратиться к самому себе так, чтобы темные пробоины совпали с теми пробоинами, через которые льется «свет», то есть смысл. Но тогда можно было бы осуществить разворот символического учреждения *одним махом*, то есть тогда для нас одним махом стало бы достижимо *отчетливое* (квази-картезианское) видение того, что в символическом учреждении остается ясным и темным. Однако, как мы знаем, такое ясное видение достигнуто быть не может: как в силу нашей конечности (что справедливо), так и — это стоит уточнить — в силу того, что эта конечность на глубоком уровне означает несовпадение символического учреждения с самим собой и со всякой его разверткой в готовой символической системе — будь то система человеческого духа в смысле Фихте или же система абсолютного духа в смысле Гегеля.

Трудность носит фундаментальный характер, так как эти кажущиеся символические системы<sup>21</sup> не совпадают сами с собой, им *присуща внутренняя неустойчивость* [porte-à-faux], собственно и составляющая ту «жизнь» смыслов, который эти системы несут и разрабатывают, то есть [составляющая] их *разомкнутость изнутри* феноменологической неопределенности феноменов. Это, следовательно, означает, что в символической системе, как в логике, не бывает полного оборота вокруг, если можно так выразиться, глобальной феноменологической оси, но возможны лишь частичные повороты, исходя из одной или нескольких неясностей [смысла], причем эти повороты открывают дорогу новым просветам и новым неясностям, не совпадающим с теми, старыми, неясностями. Именно это мы и имели в виду, когда говорили о сверх-определенности с помощью подмены. Эта сверх-определенность неизбежна и в этом смысле слова необходима, поскольку, попросту говоря, мы не можем проскочить «позади» символического учреждения, но должны «скомкать» или «смять» его

---

<sup>20</sup> Cf. (KrV A619/B647, цит. по Kant, 1994, III, 466). — Прим. пер.

<sup>21</sup> Имеются в виду символические системы немецкого идеализма. — Прим. пер.

ткань, чтобы заставить его «сказать» или «помыслить» что-то в горизонте бесконечной плюральности горизонтов, или просветов, смыслов.

На практике это означает, что мы не можем помыслить непрозрачность смысла той или иной контингентной определенности, не обращаясь — хотя бы с целью прояснения — к нашей языковой системе [langue], к уже неявно имевшемуся у нас у-знаванию целого ряда определенностей, принадлежащих тому же самому полю. Иначе говоря, [мы не можем помыслить непрозрачность смысла той или иной контингентной определенности], не вводя в игру — тем же самым жестом — тот язык, на котором мы говорим, [не вводя в игру] языковые сущности [êtres de langue], на которые мы — прямо внутри самой языковой системы [langue] — уже опирались в качестве терминов или же «единиц» в ходе [смыслового] размежевания. Парадокс заключается в том, что прояснить определенности позволяет именно их абсолютное несовпадение с самими собой — а в случае логики, [прояснить определенности позволяет именно] отсутствие [inexistence] логических «атомов» (разве что введенных волевым решением, полностью «конструктивистских» и «артифициалистских»). Однако стоит напомнить, что это несовпадение с собой и есть то, что Гуссерль называл «помехами» или «путаницей». То есть, в случае логики, логические понятия — еще прежде чем можно их абстрактно изолировать — оказываются встроенными в языковую систему [langue], причем вместе с «помехами» и «путаницей» их предметной отсылки. Иначе говоря, предметная отсылка логических понятий должна была бы быть однозначной, ибо таков идеал предметной отсылки, соответствующий модели однозначного наименования. Однако в действительности этот идеал никогда не осуществляется (разве что в произвольности конструкции), потому что не в этом заключается «природа» или же «сущность» речевой отсылки к тому, что она высказывает в качестве внешнего ей. Следовательно, к собственной феноменальности речи принадлежит тот факт, что в ней не бывает одной-единственной отсылки или даже обозримого числа однозначных предметных отсылок, но лишь необозримое множество пересекающихся, переплетенных отсылок, причем как изнутри [речи] — в ходе ее развертывания — так и снаружи. Однако если признать, что не бывает мышления без языка [langage] — даже если предположить, что возможна речь «без слов» и без участия языковой системы [langue], даже если признать, соответственно, что не бывает речи, в которой не было бы места неречевому, то эта феноменальность окажется той же, что и феноменальность переживаний мышления, то есть гуссерлевских феноменов. Это, следовательно, означает, что прояснение подобной определенности, в той части, в которой она возвращается к своим истокам в речи,

тем же самым жестом вводит в игру двойную феноменологическую и символическую (я говорю на том или ином языке) размерность языка [langage]; [прояснение подобной определенности вводит в игру] определенные символические разбивки речи на «языковые сущности» как логические понятия или «сущности». Прояснение заключается не только в том, чтобы применить символическое учреждение к самому себе, чтобы развернуть его в другую сторону, но в том, чтобы *пробудить* самостановящееся символическое учреждение к движению, и *усилить* это движение *вперед*. В силу фундаментальной неустойчивости символического учреждения, это пробуждение [réveil] есть скорее *бодрствование* [éveil], *разрабатывающее* собственно символическое в виду его собственного учреждения. Образ когерентной деформации сверх-определенности в ходе трансцендентальной подмены выдержит, только если *данность* самой вещи есть совсем не то же самое, что однозначная и ясная данность, то есть как инертная, полностью расчлененная, замкнутая на себя данность положенности *в себе*. Потому что если бы дар<sup>22</sup> [данности] был таким, мы бы не знали, что с ним делать. Такой дар оказался бы не даром контингентного, которое призывает мышление к осмыслению, активно формируя смысл, но даром случайного как *бессмысленного*, даром радикального не-смысла — или же, что возвращает нас к тому же самому, даром *произвольного*.

Избежать трансцендентальной подмены рефлексии сверх-определенностью — таково скорее *требование* феноменологического метода, чем то, что может быть методологически закреплено; как мы знаем, с каким огромным трудом сам Гуссерль, который вечно не был удовлетворен своими собственными исследованиями, пытался этому требованию соответствовать. В силу этого требования любой феноменологический анализ оказывается раз и навсегда отмечен индексом *предварительности*, причем в ровно той мере, в которой определенность в подменяющей ее сверх-определенности является, в кантовском духе, спонтанной, лишенной намерения, то есть *слепой*, и в особенности слепой по отношению к смыслу, и в той мере, в какой соответствующая неопределенность, то есть феноменальность, которую лишь надлежит прояснить, полностью поддается ему.

Честно говоря, по-настоящему апоретической эта ситуация оказалась, если бы податливость, о которой мы говорим, исчерпывала, вбирала в себя, полностью скрывала в себе феномен. Однако это не имеет места, потому что

---

<sup>22</sup> Это скрытая полемика с Марионом и его философией данности как «дарованности». — Прим. пер.

феномен постоянно играет в анализе роль *критической* инстанции. Как если бы [феномен помогал] заподозрить трансцендентальную подмену, как если бы [в феномене] было предчувствие того, что анализ не может тавтологически замкнуться на самом себе. Иначе говоря, феномен сохраняет в себе *возможность* — которую следует по-хайдеггеровски понимать как онтологически-экзистенциальную возможность — рефлексии на свой счет, или, скорее, зачаток такой рефлексии. На самом деле только в силу этой возможности анализ всегда сознает — ясно или же нет — свою частичность и предвзятость, и только в силу этой возможности он сознает, что происходит от трансцендентальной подмены как от предвзятости. Феноменолог, когда он проводит анализ, более или менее ясно сознает, что его дескрипция, использующая слова языка, размежевывает феномены на эйдетические определенности, которые в собственном смысле слова не относятся к ним как к «свойствам», и все это в той мере, в которой сами феномены не даны, но по большей части ускользают от данности, не будучи в то же самое время и ничем. Другими словами, феноменолог всегда уже более или менее ясно сознает, что имеет место *избыток*, который не удастся локализовать, описать, выразить (в логических терминах), *избыток* феноменальности над означающими языка. Это не значит, что мы приходим к проблематике несказанного или невыразимого, поскольку феномен остается именно тем, что должно быть *высказано*; это значит, что феномен феноменализируется в бесконечной сложности своей феноменальности — в том, что мы называем переливами феноменальности, и с чем Гуссерль часто имеет дело, выражая это в терминах переплетения, спутанности, хиазма (*Ineinander*) и так далее. Однако феноменолог это знает только если — говоря в архитектурных терминах — «эстетическая» рефлексия без понятий (в кантовском смысле), то есть рефлексия феноменологическая, всегда уже предшествует телеологической рефлексии, которая направляет дескрипцию: то есть если телеологическая рефлексия — которая должна всегда некоторым образом брать *Ansatz* в самом символическом учреждении — *зачинается* в феноменологической рефлексии, которая предшествует телеологической рефлексии, не определяя ее. Феноменологическая рефлексия представляет собой условие возможности телеологической рефлексии, ее подлинный феноменологический исток, не будучи в то же время ее началом; тем самым, она представляет собой власть или возможность любого *критического* возвращения к самому началу. Эта феноменологическая рефлексия является «эстетической» не в том смысле, в котором у Канта упоминалась рефлексия о прекрасном без помощи понятия (хотя рефлексия о прекрасном без помощи понятия сама по себе является феноменологической);

«эстетической» она является в том смысле, что в ней оказываются неразрывно связаны чувственность и рассудок, а также чувственность и духовность — во всей инхоативности их истока. В этом смысле в сугубо феноменологическом плане уже нельзя провести различие между прекрасным и возвышенным: архитектурно-телеологическая рефлексия *зачинается* — не пред-определяясь — в собственно возвышенном измерении феноменологической рефлексии, в хаотической и «бесформенной» инхоативности феноменальности феноменов, там, где они переплетены и спутаны. Это «место» есть «место», где мысль мертва по отношению к своим собственным заверениям, то есть по отношению к своему собственному само-представлению: в самом деле, это место трансцендентального *cogito*, но и — как это замечательно показал Паточка в своей теории асубъективной феноменологии — это то место, где *cogitatio* оказывается в собственном смысле слова *лишено содержания*, будучи зовом<sup>23</sup> или горизонтом смысла, которому лишь надлежит *сделаться*. Таким образом, это место исходной темпорализации, однако не следует понимать эту темпорализацию как поток «живого настоящего» (как это понимается в гуссерлевском предварительном анализе).

Итак, надежность феноменологического анализа зависит от [взаимодействия] между глубинами феноменологической рефлексии и зачатком рефлексии телеологической, поскольку сверх-определяющая подмена непосредственно предшествует этому зарождению рефлексии. Зов или горизонт смысла, которому лишь надлежит сделаться (в силу своей неопределенности) — это еще не смысл в зачатке своего становления, это не смысл, который, тем самым, предопределяет себя — по крайней мере в том, что касается его направленности. Все дело в том, что если феноменологическое *эпохе* является поистине радикальным, то зачаток самостановящегося смысла, может открыться лишь исходя из смысла, который есть *уже* смысл, но — если можно так выразиться — он может открыться лишь полностью свободно, лишь как подлинное сотворение смысла (что, по сути, сближает феноменологию с искусством). Однако дело также и в том, что феноменология (как это имело место у Гуссерля) всегда стремилась быть анализом того, что в свой очередь *дано*, дано символическим учреждением — и это данное дается, как мы видели, вместе со всем символическим учреждением, внутри которого ради анализа надо отныне *сориентироваться*. Как мы уже говорили, сырого данного, на которое можно было бы опираться, просто-напросто не бывает; данное всегда «принадлежит сети». Строго гово-

---

<sup>23</sup> Зов смысла следует понимать как своего рода «сквозняк» смысла. — Прим. пер.

ря, именно в аппрегензию данного и прокрадывается трансцендентальная подмена — собственно говоря, объективация данного, как это делается в логике, уже является подменой. В этом отношении феноменологический анализ сталкивается с необычайным богатством и исключительной сложностью символических учреждений, по всей видимости стратифицированных — но лишь по видимости, потому что в действительности эти стратификации между собой неразрывно связаны (как и та феноменальность, которая вызывает их к жизни). Мы обнаруживаем здесь по меньшей мере тот факт, что нет символического учреждения (которое обязано быть учреждением значений, или даже скорее означающих — в гораздо более широком смысле, чем учреждением «понятий»), без размыкания в них *символических горизонтов смысла*, потому что только эти символические горизонты смысла и способны *встретить* (в точке неопределенного *a priori*) горизонты смысла, которому лишь надлежит сделаться — те горизонты, которые и открывают саму феноменологическую рефлексию о феноменах. Весь вопрос — это вопрос об этой точке встречи между феноменологическим и символическим измерениями опыта. Эту точку встречи часто «упускают» из-за спешки, из-за скороспелости в определениях и выводах; однако это не катастрофа, поскольку путь покаяния всегда открыт, движение зигзага открывает дорогу, по которой можно вернуться.

Иначе говоря, все дело — в символических горизонтах смысла, которые могут быть разомкнуты лишь исходя из феноменологической рефлексии, которая одна лишь и может высвободить *вопрос* о смысле как таковой. Однако эти горизонты являются символическими, а вовсе не феноменологическими, причем они являются символическими ровно в той мере, в которой эти горизонты размыкаются лишь *изнутри* символических учреждений как телеологических горизонтов *их* смысла. Это, впрочем, не значит, что символические учреждения их предопределяют изнутри их самих вплоть до того, что из этого можно было бы сделать какую-то «перспективистскую теорию»; это значит, тем не менее, что направление их смысла (то, которое направляет феноменологический анализ), *помимо нас*, отдает предпочтение *отзвуку* того смысла, которому надлежит сделаться — тех смыслов, которым надлежит сделаться — которые в своем становлении уже зародились феноменологически. Чтобы сделаться, эти смыслы, которые уже зародились в на-броске [pro-jet], открывающем время самому себе в самом себе в обратном броске [retro-jet], то есть в темпорализации в настоящем, наделенном ретенциями и протенциями, *встречаются* с самими терминами символического учреждения. [В ходе этой встречи] смыслы выстраивают их в живую цепочку, перерабатывая их, вводя в игру само символическое уч-

реждение в своем собственном движении самостановления<sup>24</sup>. То, что мы и назвали когерентной деформацией феноменологического анализа, представляет собой, с одной стороны, символическое *изобретение* (сколь ограниченным оно бы ни было), а с другой стороны — символическое *обнаружение*, которые обнаруживает в [символическом] учреждении такие ресурсы, которые нельзя было в нем заподозрить. Именно такова собственная работы культуры в качестве *Bildung* (примерно в том ключе, в котором это понимал В. фон Гумбольдт). То есть, есть столько же способов войти в феноменологический анализ символически данного, сколько есть прямо в самих феноменах возможных феноменологических зачатков смысла, которому надлежит сделаться. Таким образом, именно в силу бесконечной инхоативности феноменальности феноменов у символического учреждения имеется «несколько входов» (если перефразировать Мерло-Понти<sup>25</sup>). Однако стоит отметить, что для этого мы должны были суметь преодолеть — что исключительно трудно — простейшую подмену сверх-определением; дело в том, что речь здесь идет не столько о сверх-определенности данного, сколько о том, что этому сверх-определению предшествует и делает его возможным, а именно, о предварительной ориентации символического горизонта предварительным размыканием зарождающегося феноменологически смысла в его темпорализации, которая и есть его феноменализация.

В итоге нам остается понять, каким именно образом на этом самом глубоком феноменологическом уровне остается оправданной характеристика анализа в терминах зигзага. И понять, что в действительности именно на этом самом глубоком уровне (а не где-то еще) следует трактовать возможность, открытую Гуссерлем, возможность *обойтись без систематического посредничества*, без которого, как кажется, невозможно вести анализ. То, о чем здесь речь, ситуация феноменологического анализа — гораздо сложнее, чем то, что обычно понимается под «герменевтическим кругом»; это факт — или, точнее, фактичность — являющаяся «фактом» нередуцируемой «конечности», это факт, что имеется непреодолимый *хиатус* между феноменологическим горизонтом темпорализации, в которой зарождается смысл, которому надлежит сделаться, и тем телеологическим горизонтом, в котором этот смысл призван быть *снова схвачен* как смысл символической данности, смысл, который надлежит объяснить или прояснить. Это повторное схватывание осуществляется внутри самого символического учреждения, хотя оно и питается *на расстоянии* феноменологическим

<sup>24</sup> Иными словами, это ситуация «возвышенного», которое Ришир истолковывает как встречу феноменологического и символического. — *Прим. пер.*

<sup>25</sup> Cf. (Merleau-Ponty, 1999, 121; 2006, 132). — *Прим. пер.*

смыслом, *избыточествующим* над ним. Таким образом феноменологический смысл беспредельно рассеивается, и именно поэтому герменевтический круг, с одной стороны, неизбежен, а с другой стороны — отличен от логического круга. Это затухание, рассеивание характеризует не-данность феноменологического смысла; именно в силу этого рассеивания, сам феноменологический смысл не входит в герменевтический круг, поскольку этот смысл — неопределенный и бес-конечный — *принципиальным образом* ускользает от всякой герменевтики, неспособной его исчерпать. Все это вовсе не означает полную тщету феноменологического анализа в качестве герменевтики; напротив, это означает, что герменевтика, которая в своем прояснении того или иного символического учреждения зависит от *Ansatz*, не может претендовать на унивокальность анализа с «перспективистской» точки зрения, но она должна приспособиться к «множеству входов», используемых в символических учреждениях. Другими словами, она должна признать относительность своих выводов, которые должны быть скорректированы другими начальными точками. Именно поэтому хайдеггеровский подход в *Sein und Zeit* представляется несколько односторонним; его следовало бы исправить в ходе движения зигзагом, скрещивая или спаивая его с другими феноменологическими размыканиями смысла — и сейчас, в конечном итоге, начинают это понимать.

Однако это необходимое скрещивание или спаивание — в феноменологической природе самого языка [langage], множественным образом скрещивающего или спаивающего свои отсылки. Это скрещивание может иметь место внутри языка, как авто-референция, или же вне языка, как гетеро-референция. Темпорализация в языке не может быть описана ни в простых терминах гуссерлевского живого настоящего, ни в простых терминах хайдеггеровских трех экстазов; это потому, что эта темпорализация есть одновременно и опространствливание [spatialization], в «тем временем», той же самой фазы настоящего. Это «тем временем» в действительности означает, что не только анти-ципации, но и «ретро-ципации» смысла являются интегральной частью смысла, то есть *самостоявшегося* времени в *феномене* языка [langage] — который, как мы понимаем, с лихвой выходит за пределы простого лингвистического высказывания. Однако это означает — и это парадоксально в рамках классического подхода — что в самом *становлении* смысла мышление разворачивается и быстрее себя самого (предшествуя самому себе в антиципациях) и медленнее себя самого (запаздывая по отношению к самому себе в «ретроципациях»). Причем все это имеет место сразу на разных уровнях, в той мере в которой референции представляют собой многочисленные и пересекающиеся автореференции

или гетерореференции. Следовательно, мышление — в своем живом движении самостановления — постоянно *проскакивает* мимо себя самого. И именно в этих постоянных проскоках *через (dia)* самостановляющееся настоящее мышление сознает себя делающим смысл: смысл, которым оно еще не обладает, но который оно именно что и *стремится* сделать. В этом отношении речь идет не столько о том, чтобы «преодолеть», как выражался Хайдеггер, гуссерлевскую интенциональность, сколько о том, чтобы достичь куда более комплексной структуры интенциональности — и которую в виде пролегоменов можно обнаружить и в некоторых местах у самого Гуссерля. Как бы то ни было, понятно, что именно в силу этой неслыханной сложности — которую мы попытались ввести в игру — феноменов языка [langage], феноменологический анализ должен постоянно практиковать проскок по отношению к тому, что выглядит как простое логическое и систематическое посредничество. Именно поэтому — как это всегда сознавал и подчеркивал Гуссерль — феноменология остается чужда системе или же духу системы; именно поэтому если в феноменологии и есть «система», то только в том смысле, который Финк таким замечательным образом развил в «VI Картезианской медитации», а именно в кантовском смысле архитектоники, которая не подразумевает никакого *метафизического решения* — по крайней мере в теории, в той мере, в которой она призвана быть (и на деле остается) архитектурой *бесконечных* вопросов и проблем.

Тем самым всякий вопрос отражается и превращается в вопрос исключительной сложности тонкости — ведь, не обладая кантовской доктриной науки, вопрос о автореференциях и гетерореференциях языка не может быть сведен к вопросу о всеобщей аналитической логике и о трансцендентальной логике, призванной отсылать к предметности; он обязан учесть всю сложнейшую массу их переплетений. Именно в этом и заключается необъятный вопрос о феноменологии языка, чью трудность мы постарались очертить, вопрос, который и составляет главную ось наших «Размышлений». Это и есть сам вопрос философии: когда мы мыслим, как именно мы мыслим и мыслим ли мы вообще что-то о чем-нибудь? Что означает здесь «что-то» и «о чем-нибудь»? Не просто «сущее», не просто *эйде*, но «что-то» запредельное, *Sache selbst*, феноменологический *апейрон*.

## REFERENCES

- Fichte, J.G. (1972). *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Stuttgart: Reclame.  
Fichte, J.G. (1993). *Collected Works in 2 Volumes, Vol. 1*. Rus. Ed. St Petersburg: Mifril Publ. (In Russian).

- Fink, O. (2016). The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl. *Logos*, 26(1), 6–46. Rus. Ed. (In Russian).
- Günzel, S. (2004). Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie. In K. Ebeling, & S. Altekamp (Eds.), *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten* (98–117). Frankfurt am Main: Fischer.
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations*. Rus. Ed. Moscow: Dom intellectual'noi knigi Publ. (In Russian).
- Kant, I. (1994). *Collected Works in 8 Volumes*. Rus. Ed. Moscow: Choro Publ. (In Russian).
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Visible and invisible*. Rus. Ed. Minsk: Logvinov Publ. (In Russian).
- Richir, M. (1990). *La crise du sens et la phénoménologie: autour de la Krisis de Husserl*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Richir, M. (1993). Merleau-Ponty and the Question of Phenomenological Architectonics. In P. Burke, & J. van der Veken (Eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective (Phaenomenologica 129)* (33–5). Dordrecht: Springer.