

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-2-391-413>

СПЕКУЛЯТИВНОЕ РАССУЖДЕНИЕ В МЕОНТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ О. ФИНКА

ЕВГЕНИЯ ШЕСТОВА

Кандидат философских наук, научный сотрудник.

Российский государственный гуманитарный университет, Центр феноменологической философии.
125993 Москва, Россия.

E-mail: eschestowa@gmail.com

Статья посвящена исследованию роли языка в феноменологическом методе. С опорой на работы О. Финка показано, что эту роль нельзя свести к выражению результатов феноменологической работы. Функционирование языка описывается как создание «трансцендентальной видимости» в обоих смыслах — как иллюзии и как явления. Проблема феноменологического языка связана с общим пониманием феноменологического метода: в *VI Картезианской медитации* Финк, создавая «трансцендентальное учение о методе», делает акцент на меонтическом бытийном характере трансцендентальной сферы; но говорить о ней мы вынуждены на естественном языке, сложившемся в естественной установке. Борьба с тенденцией феноменологии к «обмирщению» требует нового способа описания, который позволил бы трансцендентальной сфере прийти к видимости, но в тоже время сохранил ее бытийную специфику. В качестве такого способа описания предлагается основанный на метафоре подвижный спекулятивный набросок. В рамках темы исследуется рецепция О. Финком немецкой классической философии: проводятся параллели между «трансцендентальным учением о методе» Финка и кантовской трансцендентальной диалектикой и учением о методе, а финковская идея Абсолюта сопоставляется с гегелевским Абсолютным духом. В статье выявляется продуктивный потенциал обыденного языка, который заключается в его метафоричности, неполной проясненности, неоднозначности — в способности слова к переопределению. Так понятие одновременно может предъявлять проблему и сохранять ее проблемный характер. Спекулятивное описание в форме проблемного наброска должно провоцировать философское удивление — продуктивную непонятность, которая требует от читателя включиться в феноменологическую работу.

Ключевые слова: Ойген Финк, меонтика, трансцендентальная феноменология, спекуляция, понятие, язык феноменологии, философское удивление.

© EVGENIA SHESTOVA, 2018

SPECULATIVE REASONING IN E. FINK'S MEONTIC PHENOMENOLOGY

EVGENIA SHESTOVA

PhD in Philosophy, Scientific Researcher.

Russian State University for the Humanities, Center for Phenomenological Philosophy.
125993 Moscow, Russia.

E-mail: eschestowa@gmail.com.

This study deals with the role a language plays in the phenomenologizing, focusing on the problem of the phenomenological language posed by E. Fink. The function of a language cannot be reduced to expressing the achievements of phenomenologizing. It gives appearance of transcendental realm both as the "illusion" and the "semblance". The problem of the phenomenological language matters for the theory of phenomenological method as such: E. Fink emphasizes the meontic nature of transcendental realm in the 6th *Cartesian Meditation*. Though, in order to describe this realm phenomenologists have to use natural language, preformed within the natural attitude. The new way of description is required in order to prevent phenomenology from being "mundanized": allowing the transcendental realm to appear and yet maintaining its particular ontological characteristic. It may be achieved through the metaphor-based speculative projection (*Entwurf*). This study considers the relevant correlation between Fink's theory of the method and classical German philosophy: it juxtaposes Kant's transcendental dialectics and the doctrine of the method with Fink's "transcendental theory of the method" and Hegel's Absolute spirit with Fink's concept of Absolute. The ambiguous and vague natural word, that may be redefined, has a productive capacity for being used in the speculative projection. The right way of description transforms it into a speculative concept, which both raises a problem and maintains its problematic nature. The speculative projection provokes philosophical astonishment and requires readers to get into phenomenologizing.

Key words: Eugen Fink, meontic, transcendental phenomenology, speculation, concepts, language of phenomenology, philosophical astonishment.

Вопрос о работе языка в феноменологическом методе, второстепенный для Э. Гуссерля, является, на наш взгляд, вопросом весьма значимым, затрагивающим саму сущность феноменологической работы и феноменологической традиции. Это вопрос о границах феноменологии: как внешних (Как феноменология существует в качестве традиции? Как результаты феноменологической работы могут быть изложены и поняты?), так и внутренних (Что именно передается в феноменологической традиции? Что означает данность трансцендентальной сферы и каков способ этой данности?). Эти вопросы и определяют перспективу нашего рассмотрения языка феноменологии.

В этой работе мы будем опираться на труды О. Финка, который первым ставит проблему языка именно как проблему уже в рабочих записях начала 1930-х годов, когда он стал ассистентом Э. Гуссерля. Она возникает в связи с вопросами, которые Финк поднимает в *VI Картезианской медитации* (это пре-

жде всего вопросы меонтического измерения субъекта, конструктивного измерения феноменологии, «онаучивания» феноменологии), но Финк не оставляет ее и позже, в послевоенных докладах, посвященных гуссерлевской феноменологии.

Следуя за Финком, мы постараемся раскрыть сложности феноменологического выражения и отыскать способы работы с ними. Для этого мы предлагаем связать проблемы трансцендентального языка и «обмирщения» феноменологии, поставленные в *VI Картезианской медитации*, с идеей спекуляции и спекулятивного рассуждения, разрабатывавшейся в основном в поздних докладах и в недавно опубликованных рабочих записях Финка¹. Мы рассмотрим предложение Финка дополнить феноменологическую дескрипцию спекуляцией — которая может стать способом выражения, позволяющим обратить возможности языка на пользу феноменологии.

1. МЕОНТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ВИДИМОСТЬ». ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ВИДИМОСТЬ КАК ИЛЛЮЗИЯ

Ключевым выражением, характеризующим финковское понимание работы языка в феноменологии, можно назвать выражение *transzendentaler Schein*². Это выражение несколько раз встречается в рабочих записях Финка 30-х годов, и там явно видна его неоднозначность. С одной стороны, это видимость как угроза возникновения иллюзии; с другой стороны, Финк указывает на второй смысл этого понятия, очень важный для собственно финковской идеи меонтического измерения феноменологии:

¹ Известные нам исследования, как правило, ограничиваются рассмотрением лишь одного из этих аспектов, либо рассматривают их изолированно. Мы можем назвать прежде всего основополагающие исследования Р. Бружины (Bruzina, 1986; Bruzina, 2004) и С. Луфта (Luft, 2003), а также статьи А. Нура (Noor, 1997) и Х. Р. Зеппа (Sepp, 1998).

² Ю. Икеда в статье о трансцендентальной видимости говорит об этом так: «Финк понимает под трансцендентальной видимостью: 1) проблему выражения и сообщения (Mitteilung); 2) проблему феноменологического предложения как результата феноменологического исследования; 3) сложную проблематику “логической парадоксальности трансцендентальной дефиниции”. В *VI Картезианской медитации* Финк объединяет все эти три проблемы вместе под общим заглавием “трансцендентального языка”» (Ikeda, 2014, 82). Таким образом, проблема трансцендентального языка для Финка выходит далеко за границы стилистические или просто-выразительные, — и нам кажется, что расширение ее до проблемы трансцендентальной видимости позволит показать, какое существенное место занимает язык в феноменологической работе.

Меонтика как философия истока должна еще больше опасаться «трансцендентальной видимости», чем онтология (аналитика Dasein); она *движется* исключительно в трансцендентальной видимости. Это феноменология трансцендентальной видимости: учение о явлении трансцендентальной видимости (*Erscheinungslehre des transzendentalen Scheins*). (Fink, 2008a, 63–64)

Термин «трансцендентальная видимость» недвусмысленно отсылает нас к кантовской «Критике чистого разума», к разделу о «трансцендентальной диалектике», которую Кант именует «логикой видимости» (*Logik des Scheins*)³. Интересно, что в англоязычной литературе нет единства по поводу трактовки финковского термина. Брайан Смит в своих работах о Финке и Мерло-Понти переводит термин *transzendentaler Schein* как *transcendental illusion* (Smyth, 2014, XX ff.), присоединяясь к английской традиции перевода «Критики чистого разума». Рональд Бружина же не ограничивается одним словом и чаще использует удаляющий нас от кантовской традиции термин *transcendental semblance*⁴. С нашей точки зрения, перевод Бружины, пусть и не всегда следующий прямым указаниям Финка, позволяет сохранить неоднозначность и сложность этого термина, который у Финка отсылает не только к Канту, но и — хотя и не так очевидно — к важной для Финка гегелевской линии. Мы коротко затронем первый смысл «трансцендентальной видимости» — как, прежде всего, иллюзии, создаваемой языком, — а затем сосредоточимся на втором, связанном с продуктивностью языка.

О трансцендентальной видимости как иллюзии Финк рассуждает преимущественно в 10 и 11 главах *VI Картезианской медитации* и в рабочих записях того периода, излагая проблематику «вторичного обмирщения» и «онаучивания» деятельности невовлеченного наблюдателя, то есть меонтического «Я, осуществляющего феноменологическую деятельность»⁵. Финк описывает

³ Финк подкрепляет эти аллюзии прямыми ссылками на Канта, например, в *VI Картезианской медитации* (Fink, 1988) (см. всю небольшую главу 2, а также главу 7, особенно страницы 71–72). Собственно, главная отсылка дана с самого начала, в определении *VI Медитации* как «трансцендентального учения о методе» — в кантовском смысле. Но стоит все же оговориться, что Финк не пытается здесь интерпретировать кантовскую философию в ее собственном смысле, а, скорее, наоборот — втянуть Канта в сферу феноменологии; как пишет Ю. Икеда, «излагая учение Канта об идеях, решить трансцендентально-феноменологическую проблему, а именно “вопрос о мире в целом и коррелятивном ему сознании мира”» (Ikeda, 2015, 160).

⁴ Кроме него он использует *transcendental illusion*, а также *transcendental seeming*.

⁵ «“Трансцендентальная видимость” берет начало в необходимости выражать меонтическую природу абсолютной субъективности с помощью онтических понятий. Если, согласно Канту, “трансцендентальная диалектика” — это необходимая запутанность человеческого раз-

философствующего субъекта в терминах трех Я: Я в естественной установке понимает себя как человека, живущего в мире; трансцендентально-конституирующее Я — это трансцендентальный субъект, соотнесенный с миром и направленный на него, конститутивный исток мира. Однако Финк считает необходимым выделить еще одно Я, которое не просто наблюдает за конституирующим Я, но является к тому же еще и наблюдателем невовлеченным. Бытийный статус этого Я он определяет как меонтический, не-сущий, всецело отличающийся от сущего. Такой способ описания позволяет Финку выделить и сохранить эту не захваченную миром часть Я, которая обеспечивает возможность совершить редукцию, взломать готовый мир готовых смыслов⁶. Это в каком-то смысле тот залог возможности непонимания и пересмотра всякого понимания, который у нас есть.

Именно этот невовлеченный наблюдатель и его феноменологическая деятельность становятся предметом *VI Картезианской медитации*. И то, что Финк там же именует «проблемой трансцендентального языка», связано с поиском подходящего способа описания феноменологической деятельности: сложившийся в естественной установке язык «обмирщает» феноменологию.

Финк разделяет «первичное» и «вторичное» обмирщение (*Verweltlichung*) меонтического Я. Первичное обмирщение — это жизнь в ненарушенной естественной установке. Трансцендентальный субъект оказывается захвачен (*befangen*) миром (Финк раз за разом описывает естественную установку как захваченность) (Fink, 2016a, 9; Fink, 1985, 19) и не осознает, что является истоком мира; он понимает себя исходя из мира и как часть мира. От этого первичного обмирщения мы освобождаемся посредством редукции. Однако как только мы пытаемся высказаться о феноменологическом методе, о феноменологической

ума в неразрешимых противоречиях вследствие применения определений явлений к вещам в себе (то есть трансцендентальное применение категорий), то с точки зрения феноменологии, наоборот, “трансцендентальная видимость” основана в несоразмерности онтической понятности (понятия, укорененные в царстве явлений) экспликации “вещей в себе” (“трансцендентальная субъективность”)» (Fink, 2008a, 169). Не совсем ясно, правда, почему Финк говорит «наоборот», столь явно проводя аналогию с кантовским понятием трансцендентальной видимости.

⁶ Финк делает акцент на том, что феноменологическая редукция представляет собой не однократное действие или цепочку действий, а процесс, что она постоянно должна быть возобновляема. Преодолев первичное «обмирщение», мы сталкиваемся со вторичным; непрерывно действующее тяготение естественной установки требует столь же непрерывного усилия по его преодолению. Поэтому редукция понимается Финком как приостановка готовых полаганий о мире вообще, а не только генерального тезиса (который является самым серьезным и незаметным из этих полаганий).

деятельности и о способе бытия трансцендентальной субъективности — пытаемся сделать феноменологию наукой, — мы попадаем в ловушку вторичного обмирщения, связанную как раз с работой языка. Вторично обмирщающийся трансцендентальный субъект сохраняет память о феноменологической установке, но пассивно вовлекается (Fink, 1988, 127) в сферу «мирского» понимания⁷. Естественный язык провоцирует и самого феноменолога, и читателя на обыденное понимание феноменологических понятий, исходящее из естественной установки.

Как пример такого несоответствующего понимания Финк приводит прочтение гуссерлевских «Идей» (и с этим уточнением соглашается в примечаниях и сам Гуссерль): термины «сознание», «поле» и «регион чистого сознания» пришли из психологии. В тексте же Гуссерля они используются только по необходимости и то, что «ни в коем случае нельзя брать их в их *мирском значении* — все это осталось скрытым от понимания большинства читателей “Идей”, так что они так и не добрались до собственно *трансцендентального* смысла» (Fink, 1988, 48). Обыденные значения слов и привычный способ выражения создают иллюзию, скрывающую и тривиализующую трансцендентальный смысл.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ВИДИМОСТЬ КАК ЯВЛЕНИЕ НЕДАННОГО

Таким образом, наиболее остро проблема языка феноменологии встает тогда, когда речь идет об описании самого феноменологического метода, феноменологической работы и трансцендентального измерения — того, что интересует Финка в первую очередь. «Трансцендентальное учение о методе» *VI Картезианской медитации* он называет «конструктивной» феноменологией, отличая ее от «регрессивной» феноменологии — генетической феноменологии первых пяти «Картезианских медитаций», которая в интенциональном анализе раскрывает и дескриптивно описывает деятельность конституирующего субъекта и ее результаты, возводя их к трансцендентальному конституирующему

⁷ Как описывает это Р. Бружина: «...все, что мы делаем для процветания и развития феноменологии, и прежде всего гуссерлевского трансцендентального феноменологического идеализма, известно нам, поскольку все это движение мысли обретает форму совершенно *не* трансцендентальным образом. Оно является как высказанное в лекциях, дискуссиях, эссе и книгах, которые являются такой же частью обыденного мира и обыденных занятий, как и другие, *не* феноменологические, академические труды и занятия» (Bruzina, 1986, 4).

истоку, прослеживает смысл данности и пред-данности и их взаимодействие в процессе конституирования.

«Предметы» конструктивной феноменологии отличаются в первую очередь своим способом данности:

«Предмет» — или, скорее, «предметы» конструктивной феноменологии *не «даны»*; направленная на них теоретическая деятельность — это не «созерцательное обладание» (Gegebenhaben), [она] не «*интуитивна*», но *конструктивна* — поскольку относится к тому, что как раз *принципиально* ускользает от «данности» в силу своего трансцендентального способа бытия, что «не дано». (Fink, 1988, 62)

То есть в ходе интенционального анализа мы в конечном счете выходим к «предельным горизонтам» анализа, которые размечают и направляют наше понимание, но которые не только не даны в созерцании актуально, но и не могут быть даны и удостоверены таким образом. Но на наш взгляд, они играют принципиальную роль в рамках финковской конструктивной феноменологии: неданные, они определяют, чем (каким) для нас является опыт — что может быть данностью, предметом опыта. Это своего рода «внутренние границы» феноменологии: указание на то, что в сердцевине конституирования лежит то, что не может быть удостоверено созерцательно, а может быть только явлено в смысле некоторой видимости, и что приходится допустить в таком качестве. Это предел, которого мы можем достичь и где можем обозначить проблемные направления для разработки (но не фиксации). Таким образом, второй смысл «трансцендентальной видимости» Финка также отчасти сближает ее с кантовской трансцендентальной диалектикой. Видимость понимается не просто как иллюзия, ложная онтологизация в результате выражения, но как *необходимая и неслучайная* видимость, имеющая значимость и организующая опыт⁸.

Что Финк называет в качестве предметов конструктивной феноменологии? Первый его пример — феномены появления и исчезновения (рождения и смерти) трансцендентального субъекта. Генетическая феноменология дохо-

⁸ У Канта, заметим, само *понятие видимости* используется в негативном смысле. Видимость понимается им как иллюзия, результат конститутивного применения идея разума и выход рассудка за пределы опыта, переступать которые неправомерно. Финк скорее делает акцент на необходимости осмыслять эти вопросы, но непременно сохраняя при этом их проблемный характер. Мы можем сопоставить это с различием конститутивного и регулятивного применения идей разума у Канта: «... трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения [...] и, в случае если их понимают таким образом, они становятся лишь умствующими (диалектическими) понятиями. Но зато они имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение...» (Kant, 1964, 553). Эту необходимость и имеет в виду Финк в своем понятии видимости, когда отсылает читателя к Канту.

дит до рассмотрения процесса, истории конституирования, в которой всегда обнаруживает себя феноменолог, но начало и конец этого процесса в целом принципиально не могут быть даны нам в опыте, точно так же как мы не можем пережить собственные рождение и смерть.

Финк пишет про рождение и смерть, поскольку именно они задают границы человеческой жизни, то есть определяют жизнь как некую целостность. Его вопрос в том, существуют ли для трансцендентального субъекта начало и конец трансцендентальной жизни и в каком смысле — или же это события сугубо эмпирические? И для него принципиально — мы еще вернемся к этому, — что на этот вопрос нельзя ответить «да» или «нет», сама форма постановки этого вопроса определена «внутримирными» понятиями; это только указание на проблему: можно ли говорить о начале и конце трансцендентального субъекта, о начале и конце во времени потока переживаний?⁹ Тот же вопрос можно задать в отношении его единичности: не является ли всякое «я», так же как и «мы», только обмирщенной, привычной реализацией «монадической интерсубъективности», к которой Гуссерль выходит в *V Картезианской медитации*? Иными словами, можно ли говорить о множестве отдельных трансцендентальных субъектов или же феноменологическая деятельность представляет собой единую деятельность, которую осуществляет все феноменологическое сообщество как единый (не коллективный, а «тот же самый») трансцендентальный субъект?

В числе прочих неданностей, которые являются предметами конструктивной феноменологии, если продолжать использовать эту терминологию, можно перечислить данность, бытие и сущее, вещь и «вещность» (*Sachlichkeit*), мир — все то, что в «Элементах критики Гуссерля» Финк называет непродуманными предрассудками феноменологии Гуссерля (Fink, 2016b)¹⁰. При этом речь не о том, что мы можем посредством феноменологического анализа избавиться от этих предрассудков как предрассудков, прояснить их раз и навсегда и выстроить таким образом некую феноменологическую метафизику. Совсем наоборот — он указывает, что это сфера, которой анализ не достигает, но которая сама обуславливает его. И лишение этих «предметов» — а по сути, понятий — их проблемного характера, уверенность в окончательной определенности от-

⁹ Подробнее об этом см.: (Ikeda, 2015, 163 ff.). Икеда формулирует то, что можно было бы назвать «финковской антиномией» относительно локализуемости потока переживаний во времени и подытоживает ее цитатой из Финка: «Целостность потока переживаний не находится во времени» („Die Ganzheit des Erlebnisstroms ist keine innerzeitliche“).

¹⁰ См. тезисы: 13, 20, 41, 44, 54.

носителем их как раз и приводит к тому, что они становятся предрассудками, то есть некоторым ложным основанием. Понятийное осмысление, имеющее характер «конструктивного наброска» (Fink, 1988, 70), становится единственным способом работы с этими «предметами» — и единственным способом явления меонтического измерения. Предметы конструктивной феноменологии доступны только в форме спекулятивного наброска, в форме *проблемы*.

Здесь видна разница между кантовским пониманием проблемы и пониманием Финка: Кант здесь говорит о проблеме только в ограничительном смысле: о том, где мы должны остановиться. Для Финка же это пределы, переступая которые мы должны дополнительно осмыслить, как работать в этой сфере. В начале раздела о трансцендентальной диалектике Кант предупреждает читателей, чтобы они не путали трансцендентальную видимость (*Schein*) с явлением (*Erscheinung*), но для Финка этот второй смысл слова *Schein* (= *Erscheinung*) не менее значим. Неданное меонтическое измерение выступает как то, к чему стремится феноменологический анализ и к чему он в пределе выходит.

Обосновывая этот специфический характер данности меонтического измерения, в последних главах *VI Картезианской медитации* Финк приходит к способу описания в терминах «Абсолюта», или «Духа», имеющего меонтический исток¹¹.

Что имеет в виду Финк под Абсолютом? Не просто совокупность всех возможных вещей, и даже не тотальность сама по себе, но «изначальную корреляцию» во всей полноте: мир как продукт конституирования и конституирующую трансцендентальную субъективность — притом субъективность уже понимающую себя как трансцендентальную, то есть совершившую редукцию, производящую феноменологическую работу (Fink, 1988, 157 ff.) и сохраняющую свой меонтический исток. Абсолют представляет собой

...не, если можно так сказать, гомогенное универсальное единство сущего, но совокупное (*umgriffliche*) единство *сущего вообще и пред-сущего (мирского и «трансцендентального» бытия), мира и истока мира*. Оно охватывает, трансформируя, сами по себе «противоположности», которые *не являются бытийными противоположностями...* (Fink, 1988, 157. Курсив мой. — Е. Ш.)

Термин «Абсолют» подчеркивает первичную соотнесенность: противопоставление субъекта и мира иллюзорно, так же как и идея об их независимости

¹¹ Он много раз возвращается к этой теме (и к этой терминологии) и в рабочих записях, и в статьях «Феноменология Э. Гуссерля в современной критике» и «Чего хочет феноменология Э. Гуссерля?».

друг от друга. В редукции мы обнаруживаем, что это только полюса непрерывно реализующейся корреляции, результат процесса смыслопридания и истолкования соотнесенности-с-миром и мира-в-соотнесенности. Предельной целью феноменологии Финк называет «самопознание Абсолюта» (Fink, 1988, 169), или «постижение Абсолютом самого себя» (*Sichselbstbegreifen*) (Fink, 1988, 170). И познание Абсолюта выступает своего рода регулятивной идеей — но уже не в кантовском смысле.

У Канта разум «подыскивает безусловное для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания» (Kant, 1964, 346). Для Финка (само)понимание Абсолюта выглядит как бесконечный процесс, в ходе которого, наряду с постепенным определением его, все яснее становится невозможность окончательно и полностью его схватить. Естественная человеческая установка — это тоже способ проявления Абсолюта, но забывшего о самом себе, «пойманного» миром и застрявшего в пространстве существующих смыслов. В совершении феноменологической редукции мы обращаемся от мира данных вещей и данных смыслов к процессу конституирования смыслов, в ходе анализа восходя все глубже¹² к конституирующему истоку.

Феноменологическое учение о методе должно указать нам на внутренний предел феноменологического анализа: на то, что, если мы даже захотим создать феноменологическую систему, в сердцевине ее всегда будет лежать то, что недоступно феноменологическому методу и может быть дано только в конструктивном наброске. И самым подлинным способом явления Абсолюта как Абсолюта будет спекулятивное рассуждение, которое характеризуется сохранением проблемного измерения и неполной проясненностью, «оперативностью» спекулятивных понятий, проблематизацией их.

Для Финка, на наш взгляд, принципиально важен этот последний аспект видимости-как-явления, которого совсем нет у Канта и который как раз уводит нас от «трансцендентальной диалектики» и от кантовской традиции вообще — в сторону феноменологии Гегеля (собственно, эта отсылка видна уже в термине «Абсолют», или «Дух»). Это не только регулятивное, но и то, что можно назвать негативным, проблемотворческим пониманием видимости.

¹² Нам кажется, этот оксюморон хорошо отражает финковское представление о процессе феноменологического анализа — и заодно является попыткой представить характер спекулятивного понятия.

3. СПЕКУЛЯЦИЯ КАК НАБРОСОК И СОХРАНЕНИЕ ПРОБЛЕМНОГО ИЗМЕРЕНИЯ

Что, на наш взгляд, существенно при анализе позиции Финка — это его убежденность в том, что очевидная данность Абсолюта, имеющего меонтический исток, невозможна. Абсолют нельзя понимать как метафизическую основу, которая создаст приятную экзистенциальную успокоенность и превратит феноменологию в системный проект, — для Финка это, наоборот, залог того, что феноменологический проект имеет бесконечное продолжение, что это бесконечная работа¹³. Она бесконечна именно потому, что Абсолют не *существует* и не *дан* в полноте сам себе непосредственно, а только *является* себе. Финк как раз подчеркивает, что преодолеть (в любом смысле) «трансцендентальную видимость» невозможно, особенно посредством чисто теоретического рассуждения. Да, это рассуждение может носить спекулятивный характер — но мы не можем построить строгую систему, абсолютную науку, основанную на данности и очевидности.

Негативность, лежащая в основе всякого понимания и требующая подвижности смыслов, как нам кажется, в данном случае отсылает к философии Гегеля: последний всегда оставался для Финка одной из главнейших фигур философии. В рабочих записях Финка начала 30-х годов Гегель упоминается регулярно и довольно часто; Финк посещает хайдеггеровский курс лекций о Гегеле и практически одновременно в зимнем семестре 1930/31 года ведет семинар, где вместе с японскими учениками Гуссерля читает предисловие к «Феноменологии духа». Во «Введении в философию» Финк фактически выстраивает единую философию (феноменологию) Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера¹⁴, несколько раз

¹³ Это, как нам кажется, не противоречит тому, что он бесконечно составляет глобальные планы всеобъемлющих феноменологических сочинений, ни один из которых так и не был реализован. Можно поставить вопрос, не исходил ли этот посыл от Гуссерля: ведь первый подобный план они разрабатывали вместе в самом начале 1930-х годов. Нам кажется, что для Финка подобное планирование было скорее намечением проблем и проблемных направлений, чем реальной попыткой упорядочения. Как он пишет: «Своеобразие работы Э. Гуссерля в том, что все системные наброски — это не конструкции, предшествующие конкретному феноменологическому исследованию, *они вырастают из анализов*. Но осуществление исполняющих анализов снова разрушает системный набросок, который тем самым имеет характер подвижности. Это фундаментальная основная характеристика феноменологии: несмотря на всю строгость [быть] *открытой системой...*» (Fink, 2008a, 333).

¹⁴ Об этом пишет и Ханс Райнер Зепп, к статье которого мы еще обратимся позже: «Здесь Финк наследует Гегелю, Гуссерлю и Хайдеггеру; поскольку его деструкция истории философии совершается в понятии, он примыкает непосредственно к Гегелю» (Sepp, 1998, 89).

Гегель упоминается и в статье «Чего хочет феноменология Э. Гуссерля», и в других. В конце концов, уже после войны, Финк пишет книгу «Гегель. Феноменологические интерпретации “Феноменологии духа”», которая выходит в 1977 году.

Гегель в изложении Финка, в свою очередь, подвергается феноменологической переинтерпретации — и как раз системообразительный момент в этой интерпретации уходит на задний план, а ключевое место занимает отрицание и идея развития через отрицание, а также проблема самоотчуждения Абсолюта, которую Финк толкует в духе своей меонтической феноменологии как онтификацию меонтического истока. «Становление (*Werden*) конституирования, — пишет он, — это самоосуществление (*Selbstverwirklichung*) конституирующей субъективности в осуществлении мира»¹⁵ (Fink, 1988, 49). Как подчеркивает в своей статье Ю. Икеда, это становление носит характер не «возникновения» (*Entstehen*), но «начала» (*Ursprung*) как исходной корреляции, которая предшествует своим составляющим: трансцендентальной субъективности и конституированному миру (Ikeda, 2014, 89–91). Меонтический исток «обмирщается» — становится истоком-мира (то есть истоком-в-мире) — в ходе становления мира как мира-для-понимания. И, кажется, Финк неслучайно сближает «становление» (здесь отсылающее к Гегелю, как нам кажется, *Werden*¹⁶) и «обмирщение» (феноменологическое финковское *Verweltlichung*); при этом обмирщение здесь надо понимать в двух смыслах: как осуществление мира в качестве мира (а не просто предметов), начало мира, и как забвение своего собственного характера в пользу трактовки с внутримирной позиции.

Важнейшей идеей Гегеля Финк называет то, что «Абсолют не *есть* Абсолют, сам по себе он есть только инобытие (*Anderssein*)» (Fink, 2008a, 76). И поясняет: «*Бытие Абсолюта — это его самоотречение (Sichselbstpreisgeben). (Исхождение из себя, эманация, финализация: онтификация)*» (Fink, 2008a, 76).

То есть явление меонтического истока Абсолюта может состояться только тогда, когда он отрекается от своего меонтического характера:

В рамках этой статьи мы, конечно, не можем подробно рассмотреть довольно значительное влияние Гегеля на финковскую феноменологию, поэтому ограничимся теми аспектами, которые непосредственно связаны с темой статьи. О том, как Финк переосмысливает «Феноменологию духа», можно прочесть в статье С. Бертолини (Bertolini, 2015), но в целом финковская рецепция Гегеля еще ждет исследования.

¹⁵ «Становление конституирования...» — видимо, имеется в виду «становление в конституировании» (cf. Fink, 1966, 141).

¹⁶ «Единство, моменты которого, бытие и ничто, даны как неразделимые, в то же время отлично от них самих и таким образом есть в отношении их некое третье, которое в своей самой характерной форме есть становление» (Gegel, 1970, 152).

Философия как самосознание Абсолюта — это изничтожение Абсолюта (*Entnichtung des Absoluten*), введение в бытие того, что не есть. Другими словами, философия изничтожает Абсолют, превращая его в его противоположность. Она [является] обратной онтификацией (конституированием) Абсолюта. [...] Философствование как катастрофическое мышление [...] одновременно изничтожение Абсолюта и уничтожение человека. Уничтожение (*Ver-nichtung*) не в смысле онтической гибели, но как *отказ от автономии человека, как «настойчивое отчаяние» (inständige Verzweiflung)*. (Fink, 2008a, 22)

В этом фрагменте, по всей видимости, относящемся к 1930 году, как раз видна специфика финковского понимания Абсолюта и его явления. Феноменология (или, как сказано тут, философия) как стремление Абсолюта к самопознанию — это способ явления Абсолюта, и это явление никогда не сможет быть исчерпано, не сможет стать полным явлением, поскольку меонтический исток Абсолюта не может быть дан полностью и понят с очевидностью. Он может быть только указан, как-то очерчен и явлен в среде языка и посредством языка — не дескриптивно, но *в самой структуре спекулятивного понятия и рассуждения* (и эта возможность коренится в финковском понимании языка). Это не явленность как данность, но явленность как видимость, всегда сохраняющая аспект иллюзорности и неполноты. Но вместе с тем это единственно возможный способ явления не-сущего и неявленного меонтического истока. Спекулятивное рассуждение демонстрирует в том числе невозможность данности определенной сферы, указывая тем самым на одновременно разрушающий (существующий смысл) и порождающий (новый смысл) характер меонтического истока, на невозможность отделить один аспект от другого. Таким образом, к своеобразной явленности приходит уже не то или иное неданное, но *сама неданность*, требующая бесконечной борьбы за понятия.

Это явление, эта видимость одновременно — если она осознает свой характер — отменяет сама себя в философском осмыслении. А поскольку всякое понимание исходит из Абсолюта и завершается в нем же, то этот аспект «ничтожения» присущ всякому пониманию. Под любой понятностью, в сердцевине любого конституированного смысла для Финка лежит Ничто, чистая негативность, которая не дает нам успокоиться в какой-либо понятности. Всякий смысл только частичен, только момент в процессе осмысления, и философия позволяет указать на это (хотя и не преодолеть это). Меонтический исток финковского Абсолюта — это своего рода черная дыра в центре Галактики, благодаря которой звездная система некогда сформировалась из пыли и благодаря которой в ней все еще продолжают идти процессы образования звезд.

То, что философствование представляет собой «изничтожение Абсолюта», не предполагает (как можно было бы прочесть этот отрывок), что до философии и вне ее Абсолют остается незатронутым трансцендентальной иллюзией. Напротив, в философии он впервые обнаруживается как Абсолют, в обыденном же, дофилософском мышлении предстает *только* как (нераспознанная) иллюзия, является *чем-то* (как что-то). Феноменологическая редукция представляет собой катастрофу, переворот мышления: человек, у-ничтожаясь, ставя под вопрос себя как человека-в-мире (в естественной установке) и отдельного (автономного) человека, опознает себя как момент изначальной корреляции, подвижного Абсолюта, как часть его явления-самопознания (в том числе самопознания через явление). Это радикальная проблематизация в том числе и самого субъекта этого вопрошания. Человек неавтономен, потому что он больше не является отдельным от мира, противостоящим ему субъектом, который ставит вопрос о смысле вещей и о смысле мира.

Поэтому в финковском понимании Абсолюта мы не можем говорить о его явлении как воплощении или реализации чего-то уже существующего (Духа), как о построении системы в гегелевском смысле, которая однажды может быть завершена и в которой Абсолют может воплотиться во всей полноте. Скорее можно сравнить его с эманулирующим неоплатоническим Единым, которое ментично, находится по ту сторону бытия, но не может не реализовываться, давая начало сущему. Только у Финка речь идет не об онтологической, а о смысловой реализации: возникает не сущее, а смысл сущего. Абсолют является одновременно как предельная тотальность (поскольку является абсолютным истоком — и тем, что порождено этим истоком) и как разрушение тотальности (поскольку его исток лежит за пределами любой определенности, и при всяком определении он уже отчужден от себя). Поэтому Финк — на первый взгляд, парадоксально — видит этот абсолютный исток в качестве залога человеческой свободы понимания и осмысления.

Спекулятивное рассуждение представляет собой не набор положений, а **набросок** «изначально-проясняющих понятий» („*Entwurf der urlichtenden Begriffe*“)¹⁷ (Fink, 2016b, 55). Спекулятивный набросок обеспечивает открытость по отношению к сущему, к «самим вещам», поскольку является «самоограничением (*Selbstbindung*) человеческой свободы» (Fink, 2016b, 49): выдвижение тезиса подразумевает в то же время сознание ограниченной применимости его, понимание его неабсолютного характера. Если же набросок понятий, которыми

¹⁷ Сам термин «набросок» Финк, по всей вероятности, перенимает из языка Хайдеггера.

должна заниматься конструктивная феноменология, не был совершен, то мы все равно пользуемся теми или иными понятиями, но как предпосылками. Таким образом, если мы знаем об ограниченности своего понимания и описания и сохраняем это сознание, это обеспечит нам максимально доступную в этом отношении степень свободы¹⁸.

Это освобождение для Финка будет уже освобождением второго порядка (феноменологией феноменологии). «Освобождение» от интереса к миру, выход из естественной установки Финк называет «катарсисом», «катарсическим освобождением» (Fink, 2016b, 50), которое означает в то же время открытость «самим вещам» — переход в установку трансцендентальную. Но Финк напоминает, что существует опасность «остановки», или «застывания», этого катарсического освобождения — или, как на первый взгляд неожиданно поясняет он, «катарсического наброска». Казалось бы, набросок предполагает как раз определение, а следовательно, и ограничение; «положение основания» лишает нас полной необоснованности. Но для Финка беспредпосылочность не является синонимом необоснованности. С учетом сказанного выше, как раз наоборот: речь об опасности застывания указывает на подвижный, нефиксированный характер наброска, на сохраняющуюся в нем неопределенность: это не необоснованность, но осознаваемое отсутствие основания. «Беспочвенной почвой» (*abgründige Grund*) называет это Ханс Райнер Зепп в своей короткой, но исключительно емкой статье в посвященном Финку и Паточке номере *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Sepp, 1998, 92).

«Сущность понятия (*Begriff*), — пишет Финк, — в “ятии” (*Griff*), схватывании (*Begreifung*), то есть в полагании изначально-проясняющего наброска» (Fink, 2016b, 57)¹⁹. Обратим внимание, что синонимом для «схватывания» Финк берет не «фиксирование», а «набросок». Набросок должен не просто открывать возможность видения, задавать в изначально-проясняющих понятиях среду понимания, но открывать и возможность изменения этих понятий, открывать их как требующую осмысления проблему (то есть одновременно полагать и проблематизировать). Набросок предъявляет понятия для дальнейшего ос-

¹⁸ Этот способ обоснования в «Элементах критики Гуссерля» заставляет нас вспомнить о Канте — только уже не о «Критике чистого разума», а о «Критике практического разума». Приведенный ход мысли не может — хотя и, разумеется, со значительными оговорками — не напомнить ситуацию самоограничения воли разумом в форме категорического императива.

¹⁹ Ср. также «В-себе или простая сущность приводится к “понятию”; но это не значит не к *обобщенному представлению в своем бытии чем-то определенным (Wassein)*. Понятие означает для Гегеля не “обобщенное представление о чем-то”, а “схватывание” (*Begreifen*)» (Fink, 2008a, 75).

мысления, фиксирует их как опорные точки и вместе с тем предъявляет человеку его свободу мышления и смыслонаделения, даже в каком-то смысле требует сохранять ее. Проблема предполагает всегда открытую возможность осмысления и неисчерпаемость этого осмысления. Она указывает на то, что должно быть осмыслено, но не определяет, каким образом. В статье со знаковым названием «Проблема феноменологии Э. Гуссерля» Финк пишет:

Хотя исток философской проблемы существенным образом лежит в удивлении, все же она проистекает из него не пассивно, но приходит к действительности в свободном начинании человека, выдерживающего удивление в деятельном усилии понятийного познания. [...] Проблемный набросок, сущностно фундаментальный акт любой философии, — это не только определенная *постановка вопроса*, но и *разворачивание удивляющего вопроса*. «Радикальность» философии состоит в радикализации ее проблемы. (Fink, 2016a, 10)

Тем самым спекулятивный набросок — это именно тот способ выражения, который способен сохранить в феноменологии движущую силу философии — удивление — и таким образом обеспечить ее развитие. В нем человек «выдерживает» удивление, то есть не просто преодолевает его, но и усиливает, радикализует. Причем это удивление — не молчаливое непонимание, не просто переживание. По-настоящему сохранить и радикализовать философское удивление можно именно в работе осмысления и понятийного рассуждения.

4. СПЕКУЛЯТИВНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ЯЗЫКА

В последнем разделе мы рассмотрим, как именно — технически, на уровне образования и функционирования понятий — язык позволяет удержать движущую силу философии и создать проясняюще-проблемный набросок. Отметим, что Гуссерль, как правило, пользуется термином «понятие», когда говорит об использовании языка в дескрипции и вообще о любом философском или научном выражении, но для Финка подлинные понятия действуют только в сфере спекулятивной философской работы, которая является специфической работой в среде языка. Трансцендентальный язык, он же язык спекулятивного рассуждения, отличается от обыденного языка не лексически и не грамматически, а иным соотношением слова и смысла и, соответственно, иным способом функционирования. Становясь понятием, слово претерпевает то, что Финк именует «спекулятивным преобразованием» (*Verwandlung*) (Fink, 2008b, 375).

В чем же состоит эта спекулятивная трансформация языка и что в языке позволяет совершить эту трансформацию, чтобы использовать естественный

язык (а другого языка, напомним, у нас нет) для описания феноменологического метода и проведения спекулятивного рассуждения?

Суть этой трансформации Финк в статье «Оперативные понятия феноменологии Гуссерля» описывает таким образом: изложив несколько значений понятия «феномен», которые можно выделить в текстах Гуссерля, Финк требует «*спекулятивно преобразовать* эти пять значений, чтобы они могли включить *все другие* значения и даже охватить *самих себя в своей наивной форме*» (Fink, 2008b, 375). Иными словами, спекулятивное преобразование означает не прояснение и закрепление понятий, не разделение сфер употребления и не обозначение этих сфер (введение индексов, как это предлагает делать Гуссерль в своих замечаниях к *VI Картезианской медитации* (Fink, 1988, 97, Anm. 305, 308, 104, Anm. 332)), а наоборот — расширение охвата понятий, которые могли бы вместить в себя зазор между естественной и феноменологической установкой и обозначить его. Их употребление *не должно быть* закрепленным употреблением. Как пишет об этом Финк:

Гуссерль [...] выхватывает эти понятия из сферы наивности, [...] понятия, которые с самого начала уже характеризуются парящей (*schwebende*) неопределенностью. И эта неопределенность благодаря *спекулятивному превращению* [...] становится еще более неопределенной. (Fink, 2008b, 377)

Когда слово становится понятием, его обыденное значение расшатывается, а вместе с ним расшатывается и структура обыденного языка, и его смысловые границы. Ключевой момент финковского понимания языка в том, что язык никогда не позволяет достичь полной определенности выражения. Язык всегда избыточен и неустойчив, мы всегда говорим не то и говорим больше, чем хотим сказать, и существующий зазор между говоримым и сказанным непреодолим даже для самого говорящего. Это то, что так беспокоит Гуссерля и что он всеми силами пытается предотвратить и побороть. Но Финк считает, что это свойство языка как раз дает возможность использовать его для спекулятивного рассуждения. Как формулирует это Ю. Икеда: «Согласно Финку, феноменологической редукции должна отводиться своеобразная философская роль, а именно: *производить двуприродность [выражения]* как таковую, чтобы *распознать трансцендентальную видимость* посредством рефлексии над «инаковостью» способа бытия трансцендентальной субъективности»²⁰ (Ikeda, 2014, 87. Курсив мой. — *Е. Ш.*).

²⁰ Здесь речь идет о трансцендентальной видимости в самом простом смысле слова, о том, что при попытке описать специфический способ бытия трансцендентальной субъективности

То есть в редукции выражение естественного языка, делаясь понятием, расщепляется (как минимум, двоятся), делается более неопределенным, и эта неопределенность как раз провоцирует читателя на то, чтобы начать осмысление понятия и, следовательно, вернуться от существующего, уже сформированного смысла к процессу формированию этого смысла, к попытке заново произвести (этот) смысл от первого лица. «В спекулятивной атаке (*Zugriff*) мышления унаследованные онтологические основоположения приходят в движение, и так они высвобождают (*freigeben*) [к существованию] набросок», — пишет Х. Р. Зепп в статье «Медиальность и меонтичность» (Sepp, 1998, 89), название которой как раз и указывает на двойственность спекулятивного выражения.

Но если понятия будут настолько неопределенными, то что позволит нам вообще понять смысл? В той же статье, посвященной по большей части как раз финковскому понятию наброска, Зепп ставит вопрос о том, что позволяет спекулятивному наброску не быть простым произволом мысли, «не впасть ни в банальность произвольного понимания, ни в молчание абсолютной непонятности» (Sepp, 1998, 91). Ответ мы можем найти в статье «Проблема феноменологии Э. Гуссерля»:

Речь о «новом наброске» [...] не означает, что человек своей властью и свободным произволением может объявить «сущим» всё, что ему угодно, так что бытие и истина будут представлять собой лишь общественные договоренности. Истинная свобода человеческого духа состоит в том, чтобы [...] бороться (*ein Ringen*) за базовые понятия, такие как «бытие», «бытие-в-себе», «явление» и т. п. (Fink, 2016a, 10)

И мы заметим здесь, что речь идет об уже как-то намеченных базовых понятиях, о разработке имеющегося понимания, имеющегося смысла понятия, который вызывает к переосмыслению. Свобода заключается не в возможности произвольно заявить некий тезис и выстроить на нем свою систему, а в возможности не понять и поставить под вопрос существующее понимание, в возможности усомниться и в указании на неокончателность собственного понимания. Понятия не творятся из ничего, они возникают как всегда уже мотивированные, имеют некоторый «мотивационный горизонт», некоторый намеченный охват, который Зепп вслед за Финком называет «предчувствием», или «предугадыванием» (*Ahnung*). Характерная черта этого «предугадывания» в том, что оно не создает еще среду явления, поскольку «характеризуется от-

мы из-за отсутствия трансцендентального языка попадаем под власть трансцендентальной видимости.

сутствием в той же мере, что и присутствием» (Sepp, 1998, 92). Эти предугадывания представляют собой мотивацию понятийного схватывания, выходящую за границы сказанного. В этом рассмотрении Зепп ссылается на финковскую книгу о «Феноменологии духа», однако и в более ранних статьях²¹ Финк подводит к этой теме — к примеру, в своем понимании несостоятельной метафоры в «Оперативных понятиях феноменологии Гуссерля» (cf. Fink, 2008b, 368). Понятие должно предъявлять некоторую незавершенность²², нехватку в нем осмысления.

На этом основан тот способ придания значения, который Финк описывает в *VI Медитации*, именуя «трансцендентальной аналогией». То, каким образом Финк проясняет понятия, можно рассмотреть как раз на примере самого понятия «Абсолют», которое он — как понятие — раскрывает в *VI Медитации*, или же на коротких примерах из его научной переписки²³. В рассуждении об Абсолюте Финк, прежде всего, подчеркивает, что это понятие трансцендентальное, а значит «полученное посредством некоторого “создания аналогии”, которая пользуется *мирским понятием*» (Fink, 1988, 155). Эти понятия (мирское и трансцендентальное) находятся в отношениях определенного сродства (*Affinität*), благодаря чему, собственно, и возможна аналогия. Далее Финк описывает контекст употребления понятия в обыденном языке: оно противопоставляется понятию «относительный» (*relativ*) и относится к модусу бытия, является, как говорит Финк, «онтологическим понятием». «Абсолют» означает некоторую тотальность как тотальность «всех вещей», всего наличного сущего. Но только после совершения редукции мы понимаем ограниченность и *относительность* обыденного понятия Абсолюта. То есть понятие обыденного языка оказывается не значащим, а только указывающим (*anzeigende*): обозначающим не в собственном смысле «Абсолют», но «относительный Абсолют» (парадокс, оксюморон), который обнаруживает свою неполноту и ограниченность. Абсолют в обыденном смысле становится частью Абсолюта в смысле трансценден-

²¹ Напомним, что книга о феноменологической интерпретации «Феноменологии духа» выходит только в 1977 году, то есть, собственно, уже после смерти Финка.

²² При этом здесь имеется в виду не лакуна как пробел в познании, который надо заполнить, а неизвестность как удивление: не непонятность странного, а непонятность прежде понятного. См.: (Fink, 2016a, 7–9).

²³ Эти немногие письма помещены в томе 3.2 собрания сочинений Финка, который носит название «Феноменологическая мастерская» и содержит рабочие записи, заметки и другие документы 30-х годов. Письма включены сюда, поскольку содержат в основном разъяснения Финка относительно отдельных моментов гуссерлевской философии.

тальном — но частичность эта заключается не в широте охвата, а в способе понимания.

Похожим образом, хотя и гораздо более кратко, Финк рассматривает понятие установки (*Einstellung*) в письме к французскому адресату М. Гари²⁴, который писал Гуссерлю с просьбой пояснить отдельные термины и уточнить их возможный перевод на французский язык. Он оговаривает, что значение слова «установка» в феноменологии отличается от его повседневного употребления, и потому нельзя просто исходить из обыденного или даже традиционно-философского употребления этого слова. Термин этот является только «вынужденно употребляемым выражением» (*Verlegenheitsausdruck*), которое, однако «никак нельзя улучшить посредством другого слова» (Fink, 2008a, 458). Для обозначения условия возможности всякой установки обыденной жизни (профессиональной, психологической и т. п.) мы не можем, говорит Финк, подобрать другого слова, кроме «установки», но «всякое обозначение здесь достигает недостаточно далеко» („trägt hier jede Bezeichnung zu kurz“) (Fink, 2008a, 458).

В «Элементах критики Гуссерля» Финк описывает образование понятий следующим образом:

Предоставление (*das Geben*) понятий — это полагание понятия сущего, и притом не как субъективного представления о сущем, которое не затрагивает сущего самого по себе; оно [полагание] является наброском онтологических фундаментальных понятий, которые уже лежат в основании всякого различения сущего самого по себе и субъективного представления о нем. (Fink, 2016b, 57. Перевод мой. — *Е. III.*)

Таким образом, понятие стремится к максимальному расширению, чтобы включить в себя трансцендентальный смысл и открыть пространство для переопределения и нового уточнения смысла слова.

В этой связи новый смысл приобретает для Финка и понимание строгости понятия. Чтобы сохранить характер «наброска», выражение должно не закреплять одно понимание, отсекая все другие (таким путем как раз хочет идти и часто идет Гуссерль), а указывать на подвижную структуру понятия. И строгость состоит не в соблюдении тонкости разграничений, а в указании на ограниченность обыденного языка, что предполагает постоянное внимание к границам понятия, определение их в *данном контексте* и переопределение при необходимости. Поэтому мы и говорим не столько об отдельных понятиях, сколько о спекулятивном наброске среды понимания, где понятия взаимно определяют друг друга.

²⁴ Как комментирует Р. Бружина, «адресат не установлен».

Таким образом, то, что Финк называет спекуляцией, или спекулятивным рассуждением, призвано не подвести под феноменологию прочное основание, не создать ту или иную «феноменологическую метафизику», а совсем наоборот — не дать феноменологическому исследованию успокоиться в завершенности, проблематизировав его предельные основания и понятия. Феноменология, считает Финк, чтобы не стать «решением проблем в изнурительных штудиях», а сохранить философский импульс, должна быть дополнена осмыслением неданного. Это неданное измерение Финк называет меонтическим, чтобы подчеркнуть его принципиальное — вплоть до бытийного — отличие от мира в естественной установке, главной характеристикой которого является существование. Описание субъекта в терминах трех Я, а изначальной корреляции субъекта и мира в терминах Абсолюта, имеющего меонтический исток, должно указывать и на изначальную соотнесенность субъекта с миром, и на его склонность понимать себя в существующих понятиях мира и исходя из мира — и в то же время на возможность смыслотворчества, которая обеспечивается только за счет разрыва с наличным и самопонятным смыслом. Указывать на возможность в конечном счете феноменологии.

Здесь существенно, что Финк говорит с позиции читателя и комментатора — не начинателя традиции, а продолжателя ее. Но для этого нужно понять, что именно мы хотим передать. Забота о сохранении в феноменологической работе философского удивления становится заботой о правильном понимании философского текста. Известная статья Финка «Феноменология Гуссерля в современной критике», как и другие статьи о гуссерлевской феноменологии, — это во многом предостережение против неверного прочтения феноменологических текстов и даже некоторое руководство по правильному прочтению. Финк видит угрозу феноменологии не столько в недостаточно ясном описании феноменологической работы, сколько в ее слишком ясном описании — уверенность феноменолога в исчерпывающей ясности ведет к исчезновению проблемного измерения.

В этой связи проблема языка выходит на первый план. И в *VI Картезианской медитации* она вводится именно как проблема, которая не решается простым прояснением понятий. Язык, если говорить в терминах более поздних работ Финка, создает трансцендентальную видимость в смысле иллюзии, которая скрывает результаты феноменологической работы, сводит на нет усилия по преодолению естественной установки и служит причиной непонимания (примеры такого прочтения Финк и приводит в статье «Феноменология Гуссерля в современной критике»).

Но именно те свойства языка, которые доставляют столько неудобств и которые нельзя компенсировать за счет, как хотел Гуссерль, более тщательного анализа и разграничения смыслов, Финк предлагает обернуть на пользу феноменологической работе. Двусмысленность и метафоричность естественного языка, историчность наших понятий надо не преодолевать, а учитывать и работать с ними. Спекулятивное рассуждение может использовать их, выстраивая контекст таким образом, чтобы удерживать непроясненность, зазор между опытом и его выражением, чтобы удивить читателя и побудить его к борьбе за понятия.

Оно разрушает иллюзию определенного и закрепленного смысла, выстраивая «трансцендентальную аналогию»: сначала понятие воспринимается в его обыденном значении, но дальнейшее рассуждение указывает на черты, которые идут вразрез с устоявшимся смыслом («относительный Абсолют») или сравнением («время течет, но не как вода»), доводя его до оксюморона. Это расшатывает понятие, усиливает его неопределенность, так что сбитый с толку читатель вынужден отказаться от идеи окончательно прояснить значение слова и вместо этого переживает саму неданность — зазор между смыслом и языковым выражением. В своем послевоенном докладе Финк различает «тематические» понятия, выражающие «предмет мысли», и «оперативные» — понятия, с помощью которых мы проясняем центральные, тематические понятия. Но в конечном счете оказывается, что язык спекуляции весь состоит из подвижных «оперативных» понятий, взаимно определяющих друг друга. Зазор между смыслом и выражением означает не возможность произвольно выстроить систему, а возможность всегда пересмотреть существующие понятия. Заданная контекстом неопределенность понятия провоцирует читателя на то, чтобы включиться в феноменологическую работу.

REFERENCES

- Bertolini, S. (2015). Einige Bemerkungen über Finks Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“ und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie. *Horizon*, 4 (2), 203–217. doi: 10.18199/2226-5260-2015-4-2-203-217
- Bruzina, R. (1986). The Enworlding (Verweltlichung) of Transcendental Phenomenological Reflection: A Study of Eugen Fink's "Sixth Cartesian Meditation". *Husserl Studies*, 3, 3–29.
- Bruzina, R. (2002). Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology. In T. Toadvine & L. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl (173–200)*. Dordrecht: Springer Science+Business Media B. V.
- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven: Yale University Press.

- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente Bd. II/1)*. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (2008a). *Phänomenologische Werkstatt. Band 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, O. (2008b). Operativnye ponyatiya fenomenologii Gusserlya [Operative Concepts in Husserl's Phenomenology]. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii*, 1, 361–380. Moscow: RGGU. (in Russian).
- Fink, O. (2016a). Problema fenomenologii Edmunda Gusserlya [The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl]. *Logos*, 1, 5–46. (in Russian).
- Fink, E. (2016b). Elementy kritiki Gusserlya [Critiquing Husserl: Elements]. *Logos*, 1, 47–60. (in Russian).
- Gegel', G. (1970). *Nauka logiki. T. 1* [Science of Logic, Vol. 1]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Gusserl', E. (2009). *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaja* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I]. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Ikeda, Y. (2014). Transzendentaler Schein und phänomenologische Ursprünglichkeit. Welterfahrung bei Husserl und Fink. *Horizon*, 3 (1), 60–92.
- Ikeda, Y. (2015). Eugen Finks Kant-Interpretation. *Horizon*, 4 (2), 154–185.
- Kant, I. (1964). *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Luft, S. (2003). *Phänomenologie der Phänomenologie*. Dordrecht.
- Noor, A. (1997). La question du langage dans la Sixième méditation cartésienne. In N. Depraz & M. Richir (Eds.), *Eugen Fink: actes du Colloque de Cerisy-la-salle, 23–30 juillet 1994* (215–230). Amsterdam, Atlanta: Rodopi.
- Sepp, H. R. (1998). Medialität und Meontik — Eugen Finks spekulativer Entwurf. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 85–93.
- Smyth, Br. (2014). *Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*. London, New York: Bloomsbury.