



- [Главная](#)
- [Новости](#)
- [Архив номеров](#)
- [Все публикации на сайте](#)
- [Для авторов](#)
- [Редакция](#)
- [История журнала](#)
- [Золотые страницы](#)
- [Поиск](#)
- [Наш баннер](#)

Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического

[| Печать |](#)

Автор Детистова А.С.

26.07.2012 г.

Марк Ришир, представитель третьего поколения феноменологов, оспаривает проект Эдмунда Гуссерля, заключающийся в основании универсальной эгологической науки, рассматривающей каждое переживание как мое переживание. Ришир предлагает переформулировать проблемы феноменологии с точки зрения анонимных процессов «самообразующегося смысла». Фантазия, описанная Гуссерлем в текстах XXIII тома «Гуссерлианы», становится одним из оснований для нового феноменологического проекта.

Marc Richir, the represent of the third generation of the phenomenologists, call in question the project of the foundation of a universal egological science, considering each experience as my experience. Richir suggests to formulate again problems of phenomenology from the point of view of anonymous processes of the «self-formed sense». The imagination described by Husserl in texts of XXIII volume of «Husserliana», becomes one of the bases for the new phenomenological project.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: интенциональность, «гиперболическая редукция», фантазия, воображение, «самообразующийся смысл», «символические установления», феномен.

KEY WORDS: intentionality, «hyperbolic reduction», fantasy, imagination, «self-formed sense», «symbolic institutions», phenomenon.

Феноменологию трудно назвать философской школой: сам стиль и широта мысли Э. Гуссерля позволяет каждому из его последователей найти собственный путь к феноменологической «истине». Так, Э. Левинас, М. Анри, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Ж. Деррида, П. Рикёр, Ж.-Л. Марион захвачены общими для феноменологии проблемами, но каждый в то же время предлагает оригинальное видение развития феноменологической мысли. М. Ришир, представитель третьего поколения феноменологов, разворачивает масштабную полемику с основателями феноменологии и на основе критического подхода предлагает обновленный проект пересмотра предпосылок феноменологии и феноменологического как такового[i]. В отличие от большинства предшественников-французов, стремившихся к достаточно узкой специализации феноменологического анализа[ii] и тем самым жертвовавших изначальным планом Гуссерля (феноменология как универсальная трансцендентальная наука), Ришир сохраняет претензию на универсальность. Он отдает должное Гуссерлю в том, что тот очертил огромное проблемное поле, наметив возможные подходы к решению многих философских задач. Обращаясь к его разработанной терминологии (интенциональность, восприятие, феномен, интерсубъективность, пассивный синтез, телесность, фантазия и воображение), Ришир критически переформулирует проблематику феноменологии.

Его проект феноменологии выходит за рамки выбора между гносеологическим подходом

Гуссерля и онтологическим – Хайдеггера, между субъективностью и трансцендентией. Ришир говорит о перенесении рассуждений о феномене и явлении на новую, асубъективную или пресубъективную почву. Феноменологическая редукция становится «гиперболической» [Ришир 2000, 27] и выносит за скобки суждения о существовании не только внешнего мира, но и самого субъекта. Таким образом, гуссерлевские рассуждения уже не могут опираться на понятие интенциональности и картезианское обоснование абсолютности самосознания, а хайдеггеровские – на аналитику здесь-бытия. Описание феномена и явления не должно останавливаться на уровне опыта феноменологического субъекта, поскольку постулируется асубъективное происхождение самого феномена. Ришир вторит вопросу Декарта: что же может гарантировать то, что мои мысли действительно мои (а не «злого гения», например?) [Ришир 1997, 113–116]. Он ставит под сомнение даже факт того, что это я мыслю, а не кто-то за меня. Мои мысли, язык, к которому я неизбежно прибегаю, выражая их, являются социокультурными, «символическими установлениями» (*les institutions symboliques*) [Ришир 1992, 21], которые превращаются в пласты сознания и механизмы, действующие уже на уровне подсознательного. Изначально феномен трансцендентен по отношению к нашей мыслительной способности, к нашим категориям и языку, что позволяет Риширу оспаривать саму возможность реализации гуссерлевского проекта в качестве эгологической науки. Однако он остается верен самому гуссерлевскому стремлению – найти подлинное основание феноменологического опыта, превращая этот поиск в «архитектоническое» исследование оснований феноменологии.

Критика интенциональности.

Переформулировка феноменологической проблематики

в асубъективной терминологии

Интенциональность (направленность сознания на предмет) – центральное понятие феноменологии Гуссерля: сознание есть сознание чего-то, «сознание-о». Именно на интенциональном анализе, раскрывающем сущность таких актов сознания, как восприятие, воспоминание, фантазия и других, основан его феноменологический метод и метафизика, которую он предполагает. Понятие интенциональности устанавливает корреляцию между интенцией и объектом интенции, между интенцией и ее наполнением (*die Erfüllung*). Однако в этой корреляции многие последователи Гуссерля, и первый из них Хайдеггер, видят нарушение равновесия в сторону объективации субъективного опыта. Существует опасность того, что интенция превратится в «набрасывание» на объект смысловой сети, предшествующей его данности. Такое понятие интенции (интенция придания значения[*iii*]) не учитывает трансцендентность и возможную новизну встреченного объекта. Так, например, обращаясь к гуссерлевскому анализу восприятия, Ришир говорит об интерпретации-логосе [Ришир 1976, 3], согласовывающей отдельные впечатления в рамках целостного восприятия и придающей им определенную форму того, в качестве чего им необходимо явиться. Вещь предстает как тождество, собирающее (*legein*) вокруг себя множество возможных своих явлений, и тогда процедура осуществления эйдетической редукции открывает феноменологию как «феномено-логию» [Там же, 4]. Полюс интенции стягивает к себе разрозненные аспекты явления вещи, придавая им единую форму смысла, встраивая их в форму интерпретации. Преимущество пустой еще интенции заставляет заподозрить в феноменологии разновидность платонизма, связывающего сознание непосредственно с формой (*eidōs*), идеями и идеальными сущностями в платоновском смысле.

С точки зрения Ришира, во-первых, такая корреляция слишком схематична и, во-вторых, не объясняет возможность расширения нашего познания и опыта, потому что в рамках этой корреляции объект не познан, а скорее узан, идентифицирован. Именно этот контекст позволяет сформулировать один из важнейших для Ришира вопросов: как возникает новое, новый смысл, еще не институализированный символически в опыте? Чтобы осуществление и встреча нового смысла стали возможны, интенциональное сознание не должно быть единственным способом возникновения смысла. Вместо этого описания феноменологического опыта Ришир предлагает осуществить «прото-онтологическое» описание, которое расширит и углубит феноменологические исследования, переориентировав их с нормального[iv] опыта сознания на опыт всего того, что не легитимируется универсальной рефлексией: опыт аффективности, проявление феноменологического бессознательного, патологический опыт, но прежде всего опыт воображаемого. Опыт, не поддающийся рефлексии, важен для Ришира, потому что показывает анонимные процессы и структуры «самообразующегося смысла» (*sens se faisant*), независимые от деятельности субъективного сознания и предшествующие ему. Именно в этом аспекте анонимности и разоблачения субъективности ему интересен опыт пассивности. Когда мы пытаемся сказать что-то, пишет Ришир, мы как будто знаем, что именно вот-вот произнесем, но когда наша мысль облачается в слово (а иногда это облачение, действительно, очень мучительно), мы порой удивлены тем, что это не совсем то, что мы хотели сказать. Так символическая структура языка дает пример того, как искажается феномен под действием «символических структур» и рождается смысл во взаимодействии между нашей волей выразить и символическим.

Для нас важно, что одно из оснований для своего «предприятия» Ришир находит в анализе проблемы фантазии, воображаемого и виртуального и ее недостаточной разработанности у Гуссерля. В своем феноменологическом проекте он считает необходимым различать, казалось бы, синонимичные понятия фантазии и воображения. Делая это различие, Ришир ссылается на тексты, собранные в XXIII томе Гуссерлианы. Действительно, ход этих рассуждений Гуссерля дает основания для подобного вывода (Ришир с ними хорошо знаком, так как переводил и комментировал их). Однако заметим, что Гуссерль не различает термины фантазии и воображения однозначно и четко, и Ришир дает не комментарий в буквальном смысле слова, а оригинальную интерпретацию. Обратимся к гуссерлевскому контексту.

Фантазия и воображение в феноменологии Гуссерля

Проблема фантазии не была для Гуссерля центральной, и он не оставил систематического исследования, посвященного ее анализу. О роли фантазии в феноменологии специально говорится только в курсах лекций и докладах разных лет (с 1905 по 1924 гг.), которые собраны в XXIII томе собрания сочинений [Гуссерль 1980]. В них фантазия или воображение не являются просто актами, в которых мы воображаем и в которых нам дано воображаемое как нечто фиктивное: они обладают такой же феноменологической значимостью, как и другие акты сознания, например, восприятие, которое Гуссерль рассматривал как приоритетный объект изучения. Он использует термины «фантазия» (*die Phantasie*) и «воображение» (*die Einbildung*) как синонимы, но чаще отдает предпочтение термину «фантазия», чтобы дистанцироваться от психологической традиции использования термина «воображение». При этом под словами «фантазия» и «воображение» он подразумевает два разных феномена.

1. Фантазия и сознание образа

Во-первых, под фантазией понимается представление фантазии (*die Phantasievorstellung*) или, как еще пишет Гуссерль, репродуктивная фантазия (*die reproductive Phantasie*). Во-вторых, сознание образа (*die Bildbewußtsein*) или перцептивная фантазия (*die perzeptive Phantasie*) [Там же, 504]. Первый тип фантазии по структуре близок воспоминанию: когда некий объект, отсутствующий здесь и сейчас, представляется нам в фантазии таким образом, как будто он был нам дан вживе, в восприятии. Фантазия приводит в присутствие отсутствующий объект с помощью модальности «как если бы». Второй тип фантазии Гуссерль выделяет впервые. «Сознание образа» – калька немецкого «*das Bildbewußtsein*». У нее есть недостатки, но вряд ли – альтернатива. Немецкое «*das Bild*» многозначно, и в разных контекстах эксплуатирует разные коннотации. Оно родственно глаголу «*bilden*» (формировать, образовывать, создавать), и носителю языка это родство очевидно, в отличие от родства русского «образ» и «образовывать, ображать, давать вид» [Даль 2002, 497], т.е. представлять наглядно. Под сознанием образа следует понимать воображаемый образ, представленный с помощью материального носителя («физический образ»: картина, фотография, скульптура, чертеж, географическая карта), т.е. образ, представленный наглядно и являющийся посредником, представляющим какой-либо предмет. Эстетическое созерцание в рассуждениях Гуссерля является лишь частным случаем сознания образа.

Итак, акт фантазии и сознание образа – это разные вещи, но Гуссерль часто не проводит различия между ними, и это дает повод для возникновения разных интерпретаций его рассуждений. Так, Ж.-П. Сартр рассматривает воображение как родовой термин, объединяющий отдельные случаи, которые он называет «семьей образа» (*famille de l'image*) [Сартр 2001, 72]. По мнению Сартра и других исследователей, следующих ему в этом вопросе, к воображению относится как способность производить образы, или собственно способность воображать (фантазия), так и сознание образа. Нельзя отрицать тот факт, что сознание образа не абсолютно чуждо феномену простой фантазии. Однако позицию, согласно которой Гуссерль объединил эти два феномена, ментальный образ и физический образ, под одним родовым названием, разделяют не все. О. Финк настаивает на их полном различии [Финк 1976]. В феномене фантазии, обладающей общей с воспоминанием структурой, имеет большое значение его отнесенность ко времени, в сознании образа же время безразлично. Если структура фантазии – в «явлении не-настоящего в настоящем» [Гуссерль 1980, 47], то структура сознания образа заключается в «явлении не-являющегося» [Там же, 31]. Для Финка различие фантазии и сознания образа принципиально важно, даже если не принимать во внимание особый случай сознания образа – эстетическое сознание. Мы должны заметить, что сам Гуссерль дает основания придерживаться и того, и другого мнения, поскольку под общим словом «воображение» понимает в чем-то сходные, но все же различные феномены.

2. Фантазия как опосредованный и как непосредственный акт созерцания

Точка зрения Гуссерля с годами менялась, что хорошо прослеживается в текстах XXIII тома. Абстрагируясь от сложности и непоследовательности его терминологии, мы выделим две основные модели, описывающие акт воображения. В первых описаниях структуры акта фантазии Гуссерль придерживался модели *Abbild*, отображения, образа-копии, воспроизводящего оригинал, где некий реальный предмет опосредованно представлен с помощью образа фантазии. Репрезентативное представление опирается на репрезентант или аналог (*das Analogon*), который представляет объект, имеющийся в виду. Согласно такой модели, в акте фантазии объект и то, посредством чего он схвачен, различны. Явление объекта в фантазии предполагает двойственность интенции, согласно которой явление репрезентанта обозначает или отсылает к явлению объекта. По такой же модели Гуссерль рассматривал переживание воспоминания как

отображающее бывшее актуальное восприятие. В дальнейшем он встал на другую, оригинальную и более соответствующую статусу феноменологической, позицию, а именно: образ фантазии не исполняет только медиальную функцию и не направляет сознание на другой предмет. Образ фантазии и есть сам данный в фантазии объект. В отличие от модели *Abbild*, образ фантазии здесь не понимается как репрезентирующий нечто другое, отличное от него самого. Гуссерль приходит к выводу, что не только в восприятии, но и в фантазии нет места для удвоения объекта образом. В том, что он называет «простой фантазией» (*die bloße Einbildung*), есть только образ-объект, не подразумевающий никакого другого предмета: «объект вырисовывается в образе-объекте» [Гуссерль 1980, 154]. Гуссерль отказывается от модели отображения в том числе и по причине необходимости разграничения простой фантазии и сознания образа или физического образа; в последнем случае мы действительно различаем образ-объект и изображаемый предмет. В фантазии же нет представляющего и представляемого, объект созерцается непосредственно в явлении образа-фантазии, объект и есть образ-фантазия.

Итак, в рассуждениях Гуссерля мы обнаруживаем два мотива, которые лежат в основании феномена воображения (и статуса образа) и которые подход Гуссерля объединяет: трактовки Аристотеля и Платона. Понимание образа Аристотелем, согласно которому образ, или *phantasma*, есть внутренний образ, а воображение – деятельность, играющая роль посредника между способностью воспринимать и способностью образовывать идеи, мы находим, например, в § 8 первого текста XXIII тома «Гуссерлианы», где фантазия рассматривается как внутренняя образность (*die Bildlichkeit*), не воплощенная наглядно, но данная нам непосредственно. Идея же Платона об образе-копии находит место в гуссерлевской концепции *физического образа* или *сознания образа*, воплощенного наглядно. Именно к наглядной образности относится произведение образа в прямом смысле слова: т.е. воспроизведение воображаемого объекта в телесном образе (*das physische Bild*), когда образ воплощен посредством внешнего овеществленного носителя. Иначе говоря, это различие можно формулировать как противопоставление между «внутренним» воображением (или фантазией) и сознанием внешнего и материального образа (*das physische Bild*).

3. Чистая (продуктивная) и естественная (репродуктивная) фантазия

К различию, рассмотренному выше, добавляется еще одно, уже более традиционное, кантовское, – различие между чистой и естественной фантазией. Естественная фантазия всегда связана с трансцендентным предметом, т.е. с актом нормального восприятия. Для нее нужен предшествующий или сопутствующий акт восприятия: мы не можем представить себе нечто в фантазии, если до этого это нечто в целом или по частям не было нам дано в восприятии. Напротив, чистая фантазия является, в кантовских терминах, не репродуктивным, а продуктивным актом и в феноменологическом методе получает статус познающей фантазии [Гуссерль 2009, 212]. В этом случае воображаемое для Гуссерля превращается в трансцендентальное поле смыслов, т.е. становится миром образов-смыслов, которые взаимосвязаны друг с другом, спонтанно порождают друг друга. Это жизнь смысла, которая превосходит прихоть нашей жизни сознания. Следовательно, помимо воображаемого как субъективной активности (репродуктивной фантазии), есть анонимное воображаемое (продуктивная фантазия), неотделимо связанное пассивным синтезом, из которого реальное неизбежно берет свое начало. Следовательно, смысл реального никогда не фиксирован, но всегда может быть пересмотрен, а воображаемое, согласно Гуссерлю, есть возможный (Ришир сказал бы «виртуальный», не всегда приводящий к актуализации) способ бытия вещей. Именно в последнем смысле полной независимости от восприятия фантазия занимает мысль Ришира.

Фантазия в интерпретации Ришира

Мы предполагаем, что именно в рассуждениях Гуссерля Ришир уловил эту двойственность употребления различных терминов, описывающих акты воображения, и зафиксировал два понятия с помощью двух терминов: фантазии (*die Phantasie*) и воображения (*die Einbildung, l'imagination*), синонимичных у Гуссерля. За воображением Ришир закрепляет гуссерлевскую модель *Abbild*, отображения и представления объекта воображения опосредованно, через образ (не важно, какой образ, внешний, физический или внутренний, ментальный). Следовательно, под воображением Ришир понимает воспроизводящий или репрезентативный акт. В свою очередь, фантазию он полностью отделяет от фактического опыта и, значит, от связи с предшествующим или сопутствующим актом восприятия. Он полагает, что называть фантазию актом, ре-презентирующим восприятие или объект бывшего восприятия, неверно. Обращаясь к опыту фантазии, мы можем подтвердить, что в фантазии вовсе не воспроизводится некий образ, отсылающий к оригиналу. Мы просто не можем выделить в фантазии объект, который бы имел функцию представительства другой вещи. У самого Гуссерля мы находим, пусть и не всегда последовательные, утверждения о том, что фантазия не является формой репрезентативного акта [Гуссерль 1980, 150]. Однако Ришир расширяет гуссерлевское описание фантазии. Его фантазию уже невозможно понять просто, во-первых, как непосредственный и, во-вторых, как продуктивный акт.

В отличие от воображения, фантазия, основополагающий термин для всей мысли Ришира (он даже предпочитает оставлять греческое слово в латинской транскрипции как *phantasia* и во множественном числе *phantasiai*), есть не интенциональный акт, а «прото-онтологический» и «архитектонический» процесс. Именно неинтенциональность и необъективирующий характер фантазии отличает ее от интенционального акта воображения и восприятия. В интерпретации Ришира фантазия, по сути, предшествует интенциональности. Ришир сохраняет такое основное свойство гуссерлевского объекта фантазии, как размытость, изменчивость, хрупкость его существования на границе между явлением и исчезновением, присутствием и отсутствием. Фантазия есть поле неопределенности, того, чему нельзя дать определение, своего рода апейрон (ἄπειρον) и хора (χώρα). Но, в отличие от гуссерлевской, фантазию Ришира невозможно описать в терминах нозтико-нозматической корреляции, поскольку ее «объект» не составляет нозматического единства. Итак, особенностью акта фантазии является то, что в ней невозможно выделить ни интенциональный объект, ни материю (содержание акта). Когда мы представляем в фантазии кентавра, объект фантазии произведен самим актом фантазии и неотделим от него. Его невозможно представить и описать вне фантазии (*non figurable*). Если же мы выделяем объект фантазии уже позже, в воспоминании того, что воображали, то он предстает уже искаженно, не изначально. Ришир поясняет: в момент, когда фантазия подпадает под рефлексию, и мы осознаем, что в фантазии мы представляли себе нечто, некий образ, фантазия переходит в регистр воображения. Когда «объект» фантазии идентифицирован и зафиксирован как некий образ, фантазия теряет свою основную функцию: являть нам нечто отсутствующее, т.е. являть, но не в полной мере, смутно. Ришир делает акцент на том, что фантазия есть явление отсутствующего или не-настоящего в его «телесности». Это явление отсутствующего случается как явление образа, онтологический статус которого неопределим, а не как явление, воспроизводящее или репрезентирующее в образе то, что отсутствует [Ришир 2000, 74]. Иначе говоря, образ фантазии не выполняет функцию представления, не отсылает к отсутствующей вещи – он и есть сама отсутствующая, являемая вещь. Воображение же, оправдывая свою этимологию, остается интенциональным актом, направленным, в конечном счете, на

воображаемый предмет. Оно есть представление, воспроизведение в образе отсутствующего предмета. Если в воображении можно выделить предшествование являемого предмета образу, в котором он является, то в фантазии образ изначален сам по себе.

Такое разграничение понятий фантазии и воображения решает проблемы, которые самому Гуссерлю так и не удалось решить. Его стремление четко разделить акт восприятия и акт фантазии на основании интенционального анализа сталкивалось с рядом препятствий, самое главное из которых, по мнению Ришира, заключается в том, что Гуссерль не допускал, что фантазия может быть особым типом явления, который невозможно описать в рамках разработанной уже им теории. Ришир присоединяется к мнению Гуссерля, что фантазия создает альтернативный, противоречащий законам реального мира фантазии (*die Phantasiewelt*). Фантазируя, сознание не может нормально воспринимать окружающий мир. Мир фантазии исключает мир нормального восприятия и наоборот. Гуссерль понимает, что необходимо найти отличительное свойство фантазии, столь рознящее ее с восприятием. Мы знаем, что восприятие и его гилеморфическая структура описания стали основополагающими для описания остальных актов сознания. Напротив, Ришир в случае фантазии предлагает отказаться от этой модели. Он разделяет мнение Гуссерля, что фантазия есть изначальный способ явления не-настоящего или отсутствующего. Однако для Гуссерля акт фантазии является, прежде всего, актом презентификации или ре-презентации (*Vergegenwärtigung*), приводящим в наглядное присутствие отсутствующий объект. Если Гуссерль полагает, что фантазия есть «явление не-настоящего в настоящем», т.е. в актуальном потоке переживаний, то Ришир наделяет фантазию особой темпоральностью, не совпадающей с темпоральностью потока сознания. Ришир считает, что невозможно основать фантазию на темпоральности, свойственной восприятию, как это пытался сделать Гуссерль. У Ришира фантазии соответствует особый тип темпоральности и присутствия – «присутствие без определенного настоящего».

Мы считаем, что подобная интерпретация вполне вписывается в контекст феноменологических описаний фантазии Гуссерля, но разрушает его теоретическую схему как попытку встроить фантазию в рамки интенционального сознания и свойственной только ему, и не допускающей никакой другой возможной темпоральности. Согласно его теории, временность внутреннего сознания конституирует «феноменологические единства» (термин Ришира): сознание как единый поток переживаний и вещи как единства. Совпадение начал сознания, или рефлексии, и времени говорит о том, что феноменологическая рефлексия темпоральна (точнее, ретенция есть основание рефлексии и интенциональности) [Молчанов 2007, 93–104]. Очевидно во многом следуя Мерло-Понти, Ришир говорит, что эти «феноменологические единства» не образуются, исходя из временности и интенциональности сознания, они только осознаются благодаря последним. «Феноменологические единства» пре-формируются в пассивном синтезе, без ведома сознания и, значит, избегая его временности, по выражению Ришира, в «феноменологическом бессознательном».

Таким образом, Ришир справедливо подмечает тот соответствующий описаниям Гуссерля факт, что акт фантазии исключает актуальное восприятие. Он распространяет это исключение на темпоральность потока переживаний в целом и на трансцендентальную апперцепцию в частности. Анализ временности сознания дополняется следующим образом: в самом акте фантазии я не осознаю себя фантазирующим, поэтому удостоверение, или рефлексия, акта фантазии как фантазии дано с запаздыванием, как воспоминание или воспроизведение в форме «я фантазировал о том-то». Строго говоря, в гуссерлевских терминах фантазия не может быть актуальным переживанием, т.е. собственно переживанием, которому свойственна внутренняя рефлексия, сопровождающая акты сознания, так как в фантазии мы не обнаруживаем

актуального Я. Оно растворяется (*die Selbstvergessenheit*) в мире фантазии. Это означает, что фантазия развоплощает субъект и прерывает операцию трансцендентальной апперцепции. Иначе говоря, в фантазии сознание не осознает себя как Я, разрывается длительность его жизни, и оно превращается в распыленную, находящуюся везде и нигде фантомную плоть (*der Phantomleib*). Таким образом, в фантазии мои мысли и переживания не осознаются в качестве моих. В отличие от фантазии, в воображении я всегда имею дело с Я-образом и проекцией моей телесности, которую Гуссерль называет фантазией-плотью (*der Phantasieleib*) и которой легитимируется активность актуального Я.

Отсутствие внутренней рефлексии приводит к тому, что в самом акте фантазии акт (ноэзис) неотделим от объекта фантазии (ноэма), а объект фантазии, в свою очередь, получает свое существование только в акте, который на него направлен. Изменчивая фантазия не допускает схватывания единства смысла. И, значит, сама она присутствует, но никак не распознается сознанием в его конституированном настоящем, т.е. отсутствует для рефлексии. В таком случае как же проявляет себя фантазия?

Ришир относит фантазию к тому, что присутствует в качестве виртуального. Виртуальное следует отличать от потенциального, которое может явиться, обратиться в актуальную данность без искажений. Виртуальное же не предоставляет цельного смысла, готового для перехода в актуальность; виртуальное – это своего рода «транс-возможное». Под виртуальным Ришир понимает то, что не дано актуально и никогда не сможет полностью стать этой актуальностью, но в то же время оказывает на актуальную данность определенное воздействие, влияет на саму структуру актуальной данности. Благодаря ему любой настоящий момент и акт сознания предполагает потенциальную возможность бесконечного (еще одно отличительное свойство виртуального от потенциального) числа иных возможных актов и ассоциаций. Это множество смыслов со-присутствует в настоящем с интенционально реализованным смыслом, само при этом интенционально отсутствуя. Это обеспечивает исток и возможность порождения множества новых смыслов. Здесь нам действительно следует говорить о рождении смысла, самообразующемся смысле или, в духе Хайдеггера, о событии смысла, поскольку пре-интенциональный слой сознания и слой символически институализированных смыслов ничем не связаны между собой, т.е. отсутствуют какие-то определенные переходы из одного слоя в другой. Это означает, что смысл никак не может быть предопределен уже исходя из пре-интенционального слоя, он возникает случайно. Пре-интенциональный слой фантазии обеспечивает горизонт неопределенности для нашей мысли. Дуализм этих двух слоев Ришир не стремится превратить в монизм того или другого: напротив, необходимо отдавать себе отчет в их различии. Переход с одного уровня на другой – например, переход фантазии в воображение – Ришир называет «архитектоническим перемещением» (*la transposition architectonique*).

На этой оригинальной интерпретации фантазии Ришир предлагает построить феноменологию. По его мнению, именно фантазия составляет основу феноменальности любого явления, т.е. основу интенциональных актов сознания. Фантазия предшествует интенциональному сознанию, потому что описывается не в регистре уже «установленного или учрежденного конституирующей субъективностью смысла» (*die Sinnstiftung*), но в регистре анонимного процесса «образования смысла» (*die Sinnbildung*). Следовательно, феноменологическое исследование принимает форму исследования того, что не дано непосредственно (как уже символически институализированное), но того, что находится по эту сторону данности и явления, или до сознания. Отсюда можно понять принцип ришировской феноменологии: «Чем больше редукции, тем меньше явления» [Ришир 1995^a, 154; Ришир 1998, 447]. «Гиперболическая» феноменологическая редукция ведет нас по эту сторону данности и

символических установлений – это, собственно, и есть для Ришира область феноменологического. Явление фантазии позволяет ускользнуть от «символических установлений» или символических систем (языка, представлений, обычаев), которые интенциональное сознание неизбежно предполагает как нечто предустановленное, как то, что не требует оправдания в своем существовании, или как бессознательное, обуславливающее сознание в его опыте: «... по существу, символическое установление не является “объектом” “веры”, так как его структура предшествует всем верованиям. Например, нет необходимости “верить” во французский язык... чтобы на нем говорить, так же как верить в математику, чтобы ею заниматься, или в музыку, чтобы ее слушать и понимать» [Ришир 1995^б, 180]. Редукция же, по замыслу Ришира, должна представить все эти факты не в свете их несомненного существования и данности, а в модусе «как если бы». Поставленные под сомнение «символические установления» заставляют нас обратиться к условиям возможности их явления, которые не даны как фактические, но как трансцендентальные и феноменологические (у Ришира феномен получает трансцендентальный статус, отделяющий его от онтологического). Это есть свободный и продуктивный схематизм воображения (в кантовском смысле) и трансцендентальный схематизм феноменальности (в ришировском смысле). Следуя Хайдеггеру [Хайдеггер 2002, 27–39], Ришир определяет феномен как то, что отлично от явления, и как то, что есть основа любого явления. Ришир относит воображение к уровню символически учрежденного, т.е. того, что обосновывается, а фантазию – к феноменологическому уровню, т.е. к тому, что основывает. Иначе говоря, фантазия позволяет раскрыть сам процесс явления феномена, до всех символических установлений.

В феноменологии акт воображения или фантазии, как и акт восприятия, дает легитимный доступ к объекту. Это означает, что объект фантазии не есть просто фикция, и он не менее оправдывает свое бытие, чем объект актуального восприятия. Особенность данности объекта фантазии заключается в том, что он дан в своем отсутствии, как отсутствующий. Именно это свойство фантазии являть отсутствующее становится основополагающим в размышлениях Ришира. Однако если для Гуссерля явление отсутствующего происходит в актуально данном потоке переживания, т.е. являет отсутствующее в настоящем, то для Ришира фантазия не соответствует темпоральности, конституированной во внутреннем потоке субъективности. Фантазия ускользает от активного сознания и от его привычных представлений. Ришир наделяет фантазию намного большим феноменологическим значением, чем это делает Гуссерль. Согласно Риширу, фантазия является первичной формой явления, предшествующей и, таким образом, лежащей в основании других типов явлений: фантазия преобразуется в воображение, которое в свою очередь может быть преобразовано в восприятие. Для Ришира фантазия есть своего рода первоматерия для последующих различений и образования «феноменологических единств», или смыслов.

Как и Гуссерль, Ришир обращается к процедуре редукции. У Гуссерля редукция нейтрализует свойство интенционального акта полагать свой объект существующим. Гуссерлевская процедура редукции разграничивает естественную и феноменологическую установки. В естественной установке перед нами не встает вопрос о смешении реального и воображаемого – очевидно, что они даны сознанию по-разному. В феноменологической установке, после совершения акта редукции, границы реального и воображаемого размываются. По словам Ж. Бенуа, «в результате, весь смысл феноменологии мог бы заключаться в расширении категории объекта по ту сторону и за границы категории “реального”» [Бенуа 2001,

10]. Феноменальное бытие возникает между присутствием (реальным) и отсутствием (воображаемым). Работа сознания есть всегда искусство вопрошания и интерпретации, которая балансирует между этими категориями. В этой неочевидности, невозможности гарантировать истину – потому что истины просто не существует, есть только случайность – Ришир видит суть феноменологических исследований. Он считает необходимым радикализировать редукцию, вынести за скобки не только существование интенциональных объектов, но и все кажущиеся нам несомненными культурные «символические установления», в том числе и абсолютное существование субъективности, феноменологического субъекта мысли и воли. В так понятой феноменологии бытие становится видимостью, явлением. Ришир предлагает увидеть мир и нас самих в свете модуса «как если бы», представить, что всего этого могло бы и не быть. Редукция ведет нас по эту сторону феноменологической данности, позволяя явиться феноменам. Функцию редукции Ришир сравнивает с опытом возвышенного (в кантовском смысле), который потрясает основы фактического видения мира и тем самым открывает случайность «символических установлений». Открывающее измерение и есть измерение феноменологического, где феномен обнаруживает себя по типу фантазии как нечто еще неопределенное и неустановленное, лишенное единства понятия. Это качество фантазии Ришир сравнивает с кантовским эстетическим рефлексивным суждением, образованным без предваряющего определяющего понятия. Заставляя привычные представления пошатнуться в их несомненности, редукция открывает мир феноменологического, где всякий опыт случаен и все становится возможным. Это вовсе не означает, что опыт лишен необходимости и значимости, но лишь показывает, что любой опыт основывается на опыте пассивности. Осуществляя «гиперболическую» редукцию, мы не только погружаемся в этот неустойчивый, лишенный своих оснований опыт, но обращаемся к возможности подлинного мышления, которое разоблачает «символические установления», превратившиеся в механизмы, думающие и действующие за человека.

При

[i] Мысль Марка Ришира (род. 1946) находится еще в становлении, но к настоящему моменту он уже опубликовал более двадцати книг и более двухсот статей, перевел некоторые работы Гуссерля, Финка, Паточки, Шеллинга, Бинсвангера и других мыслителей на французский язык. Основной проблематикой Ришира стала феноменология, однако его крайне оригинальные исследования ею не ограничиваются, философ обращается ко многим областям знания: философской антропологии, эстетике, мифологии, психопатологии, философии науки (по первому образованию Ришир – физик). Можно говорить о многих пластах его философии (разработка собственной феноменологической терминологии (эпохе, феномен, трансцендентальный схематизм и т.д.), понимание языка и времени, обращение к кантовской проблематике возвышенного и др.), охватить которые сложно: развитие его мысли не линейно, а, как он сам выражается, зигзагообразно. В данной статье мы обращаемся к относительно поздней (с середины 1990-х гг.) проблематике фантазии, не затрагивая продолжающую ее тему связи феноменологического понимания фантазии с понятием аффективности, в ее контексте Ришир довольно экстравагантно соединяет методы феноменологии и психопатологии. (См.: [Ришир 2000; Ришир 2003; Ришир 2004].) Из вторичной литературы мы бы посоветовали следующие работы: [Шнель 2011; Тенгели 2006; Робер 2011; Карлсон 2010].

[ii] Подобный подход возможен, как правило, благодаря радикализации одного из гуссерлевских понятий, остальные же отходят на второй план. Для Левинаса таким краеугольным камнем становится феномен *alter ego*, для Анри – материальная феноменология, для Мариона – данность феноменов, в особенности Бога.

[iii] В этой интерпретации Ришир ссылается на «Логические исследования» и § 124 «Идей».

[iv] Под нормальным опытом следует понимать тот, который, во-первых, подтверждается интересубъективной согласованностью, ориентированной на критерий «преобладающей регулярности» в опыте большинства людей; и, во-вторых, тот, который вообще относится к осознанному опыту и исключает бессознательные и патологические состояния сознания.

Литература

- Бенуа 2001 – *Benoist J.* Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique. Paris: P.U.F., 2001.
- Гуссерль 1980 – *Husserl E.* Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung / Husserliana, Band XXIII. Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- Гуссерль 2009 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект, 2009.
- Даль 2002 – *Даль В.И.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002.
- Карлсон 2010 – *Carlson S.* L'essence du phenomene. La pensee de Marc Richir face a la tradition phenomenologique // *Eikasias, Revista de Filosofia.* № 34. 2010. P. 199–360.
- Молчанов 2007 – *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007.
- Ришир 1976 – *Richir M.* Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement. La Haye: Martinus Nijhoff, 1976.
- Ришир 1992 – *Richir M.* Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble: Éd. Jérôme Millon, 1992.
- Ришир 1995^a – *Richir M.* Intentionnalité et intersubjectivité (commentaire de Husserliana, XV, p. 549–556) / *Janicaud D.* Intentionnalité en question. Paris: Vrin, 1995.
- Ришир 1995^b – *Richir M.* La naissance des dieux. Paris: Hachette, 1995.
- Ришир 1997 – *Richir M.* Doute hyperbolique et «machiavélisme»: l'institution du sujet modern chez Descartes // *Archives de la philosophie.* Tome 60. Janvier-mars 1997. Cahier 1.
- Ришир 1998 – *Richir M.* Qu'est-ce qu'un phénomène? // *Les Études philosophiques.* №4, Le Phénoménal et sa tradition. Paris: PUF, 1998. P. 435–449.
- Ришир 2000 – *Richir M.* Phénoménologie en esquisses. Grenoble: Éd. Jérôme Millon, 2000.
- Ришир 2003 – *Richir M.* Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl // *Annales phénoménologiques.* Paris: Éd. L'Association pour la promotion de la phénoménologie, 2003. P. 99–141.
- Ришир 2004 – *Richir M.* Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique. Grenoble: Éd. Jérôme Millon, 2004.
- Робер 2011 – *Robert A.* La refondation richirienne de la phénoménologie : Les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque. Université de Toulouse le Mirail, 2011.
- Сартр 2001 – *Сартр Ж.-П.* Воображаемое: феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука, 2001.
- Тенгели 2006 – *Tengelyi L.* La formation de sens comme evenement chez Richir / *L'experience retrouvée.* Paris: L'Harmattan, 2006. P. 69–87.
- Финк 1976 – *Fink E.* Re-présentation et image / *De la phénoménologie.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1976.
- Хайдеггер 2002 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб.: Наука, 2002.
- Шнель 2011 – *Schnell A.* Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale. Bruxelles: Ousia, 2011.

[Вернуться](#)

[« Пред.](#)

[След. »](#)

© 2013 Журнал "Вопросы философии"

Разработка сайта: [веб-студия "Большая медведица"](#)

