



Юлия
БЕЛОУСОВА

Генезис
образа
и его функционирование
в медиапространстве

АСТ

Юлия Владимировна Белоусова
Генезис образа и его функционирование
в медиапространстве

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11961315

*Генезис образа и его функционирование в медиапространстве./ Белоусова Ю. В.: Алтейя;
Санкт-Петербург; 2015
ISBN 978-5-906792-29-7*

Аннотация

В книге Ю. В. Белоусовой исследуются концепции образа в философии, от теории припоминания Платона до феноменологии Э. Гуссерля, которая обращается к сознанию индивида и к образу, являемому в этом сознании. Детально анализируются представления об образе экзистенциалистов, раскрываются гносеологический аспект образа, связанный с семиотическо-языковыми средствами выражения, и коммуникационный аспект образа как иконического средства коммуникации, рассмотрено явление медиареальности. Автор показывает, что образ – это транслируемый в интересующее поле конструкт сознания, средство коммуникации, система кодов и текст, передаваемый Другому; при этом медийный образ – это образ «второй реальности», конструкт, произведенный массмедиа.

Содержание

Предисловие	5
Раздел 1	8
Образы Пещеры в теории Платона	9
Блаженный Августин об образе и памяти	10
Классический подход Р. Декарта	12
Теория воображения Канта	17
Феноменология: новый взгляд на сознание и образ	19
Теория образа А. Бергсона: весь мир есть образ	22
Образ как переживание в подходах экзистенциализма	26
Конец ознакомительного фрагмента.	29

Юлия Белоусова
Генезис образа и его функционирование
в медиапространстве

Рецензенты:

кандидат философских наук, доцент *О. А. Штайн* кандидат философских наук *Д. А. Колесникова*

Предисловие

Мы поставили цель исследовать генезис образа и феномен образа в его культурообразующей функции формирования общественного сознания. Актуальность исследования образа как феномена культуры обусловлена возрастающими тенденциями глобализации. Современный человек постоянно сталкивается с образами событий. Зачастую это приводит к непониманию и формированию одностороннего взгляда на культуру в сформированном общественном и индивидуальном сознании. Вершиной развития коммуникативных отношений должно стать принятие мировоззрения Другого, что в идеале проявляется в толерантности диалога.

Характерное для современной культуры расширение коммуникативных средств устанавливают равнозначность невербальных (иконических) и вербальных средств выразительности. В классической парадигме философствования было распространённым главенствующее значение языка и знака в человеческой рациональности; в исследованиях процесса коммуникации ведущая роль признавалась за вербальным языком, в то время как другие средства человеческой выразительности вытеснялись на периферию философского интереса. Само именование «невербальный» признаёт первичность вербальной коммуникации. В настоящее время понимание сознания человека расширилось, оно трактуется как способ восприятия мира и хода внутренней жизни, система значений, в которых протекает не только мышление, но и видение. Это явление называется иконическим поворотом, фиксирующим существенность факта социальной жизни, когда визуальный образ стал онтологическим условием актуально сущего. Эту тенденцию к образотворчеству фиксировал ряд западных исследователей. Так, понятие «*imagic turn*» ввел в 1992 году историк искусства Вильям Дж. Томас Митчелл¹, а собственно термин «*iconic turn*» – немецкий исследователь Готфрид Бём² в 1994 году. В современном мире образ уже не рассматривается в качестве модели действительности, как в классических схемах гносеологии, он признаётся самостоятельной, самовоспроизводящей, самореферентной реальностью. Иконический и медиальный поворот определяют своевременность исследовательского и научного обращения к теории образа.

Как утверждает В. Савчук в книге «Медиафилософия. Приступ реальности»: «Человек нуждается в другом. Но поскольку другой никогда не дан непосредственно, а сообщает о себе жестом, позой, взглядом, словом, образом, – постольку способ сообщения не только определяет представление другого, но и конституируется им»³.

Образ социальной действительности формирует общественное сознание. В социальной и политической сфере важное значение приобретает построение и развитие конструктивных отношений внутри общества, которое невозможно без исследования образа феномена культуры, культурной коммуникации, функционирования образа в социальном сознании и медиапространстве. Под медиапространством понимаем техническую сферу, действующая посредством массовых коммуникантов: печать, радио, ТВ, видео, кино, компьютерные каналы, Интернет, которая связывает человека с окружающим миром, оказывая идеологическое, экономическое или организационное влияние на формирование ценностей и оценок, мнений и тактик поведения людей.

¹ *Mitchell W.J.T. Iconology: Image, Text, Ideology.* – Chicago, 1986; *Mitchell W.J.T. Picture Theory.* – Chicago, 1994.

² *Boehm G. «Was ist ein Bild?»* – München: Fink, 1994.

³ *Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности.* – СПб: Издательство РХГА, 2013. – С. 3.

Исследование образа как феномена культуры через анализ медиапространства современной российской действительности является новым и востребованным. Это выявление алгоритма идеологического воздействия власти на современного человека.

Образы формируют общественное сознание, выстраивая и направляя конструкцию взгляда и оценочность суждений любого гражданина, формируя социальные и индивидуальные ожидания.

В исследовании феномена образа как феномена культуры и средства культурной коммуникации автор опирался на труды представителей феноменологического направления Э. Гуссерля, М. Мерло – Понти, А. Щютца.

Образ как феномен культуры можно рассматривать с разных позиций. Видеть семиотическое пространство культуры как информационную модель мира, а образ как особого рода язык, поддающийся прочтению, опираясь на труды Р. Барта, Ж. Деррида, К.Л. Леви-Стросса, Ю.М. Лотмана, У. Морриса, У. Эко.

Феномен образа наряду с такими универсалиями культуры как ритуал, миф, игра, маска сквозь призму сакрального и повседневного в архаической культуре исследовали Ж. Батай, Х. Бельтинг, Я.Э. Голосовкер, Э. Кассирер, Л. Леви-Брюль, М. Мосс, А.М. Пятигорский, В. У Тернер, Д. Фрейзер, О.М. Фрейденберг, М. Элиаде. Феномен культового аспекта образа рассматривал Х.Бельтинг.

Эстетическая составляющая образа изучалась многими отечественными и зарубежными исследователями. Художественный образ в качестве семантической единицы произведения искусства признается А. Белым, П.А. Флоренским, А. Шкловским, современными отечественными исследователями-эстетиками А.Ф. Еремеевым, Л.А. Заксом, В.Л. Круткиным, а также такими практиками кино и театра, как А. Арто, Б. Брехт. Лингвистический анализ отношения образа и слова в сознании представлен в трудах М. Маклюэна, из отечественных ученых – Н.Г Брагиной, Б. М. Гаспарова, О.Г Ревзиной.

Рассмотрением мышления и образа занимается Д.К. Богатырев, утверждающий, что мышление ведет к образам, а религия – к откровениям.

Среди современных исследователей образа следует отметить В.В. Савчука, куратора проекта «Медиафилософия», и О.А.Штайн, отразивших историю образа от первобытной маски до аватара в сети Интернет.

К проблемам массмедиа обращались западные исследователи, среди которых – Р. Арнхейм, А. Базен, Р. Барт, В. Беньямин, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ж. Делез, М. Маклюэн, Г. Маркузе, Т. Дж. Митчелл, С. Жижек, М. Кастельс, Н. Луман, Х. Ортега-и-Гассет, К. Силверман.

О «гиперреальности» говорил Ж. Бодрийяр, а также современные представители западной научной мысли в исследовании медиапространства: Д. Кампер, В. Вульф, Д. Маккуйел.

В нашей стране новое поколение отечественных исследователей ориентировано на то, чтобы закрепить пределы новой институализированной в России дисциплины – медиафилософии. Центр медиафилософии СПбГУ (В.В. Савчук, О.А. Штайн, Г.Н.Хайдарова, К.П. Шевцов) изучает феномен образа с историко-философской точки зрения.

Методологической основой исследования служит феноменологическое направление. Оно раскрывает алгоритм построения общественного сознания: как из поля интересубъективности выделяются смыслы и задаются субъективные значения и ценности. Феноменологическая редукция позволяет очистить сознание индивида от социальных штампов и стереотипов.

Изучение форм реализации образа как феномена культуры и средства культурной коммуникации необходимо для понимания современной действительности и для анализа процесса построения новых мифологем, которые формируют идеологическое, общественное

поле, где разворачивается и развивается индивидуальное сознание. Исследование образа в медиапространстве – тема, имеющая значительный потенциал для современной антропологии, культурологии, социальной философии и медиафилософии.

Герменевтический метод П. Рикера, Г.Г. Гадамера позволяет произвести нарративное истолкование проведенных социологических количественных и качественных опросов, фокус- групп, контент-анализа СМИ с целью описания образа протестантизма в медиапространстве в идеологическом поле современной России.

Философская герменевтика П. Рикера неразрывно связана с феноменологическим подходом исследуемой темой жизненного мира. Герменевтическая реконструкция предполагает, что понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь или предпонимаешь. Так, медиапространство формирует социальную ткань, трафаретом накладывающуюся на индивидуальное сознание, убеждения и предубеждения.

Раздел 1

Онтология образа

Существует множество частных смыслов понимания самой категории «образ», и на протяжении истории они раскрывались в трудах разных мыслителей. Историческая парадигма позволяет рассматривать образ как с материалистической точки зрения, где образ – лишь отпечаток в сознании «объективной реальности», так и в идеалистических теориях.

Образы Пещеры в теории Платона

Теория образа Платона исходит из предпосылки существования идеального образа (прообраза или эйдоса). Для Платона пещера представляет собой чувственный мир, в котором живут люди. Узникам платоновской пещеры реальность дается через органы чувств; однако, от истинного мира идей до них доходят только смутные тени – образы Пещеры. Душа, сознание – это начало, посредствующее между миром идей и миром чувственных вещей, существующее прежде, чем вступает в соединение с каким бы то ни было телом; в изначальном состоянии она составляет часть мирового духа, пребывает в царстве вечных и неизменных идей, где истина и бытие совпадают, и занимается созерцанием сущего. Учение о припоминании Платона позволяет предположить, что образы в сознании Я – это память о виденном им в мире идей; они не имеют отношения к «объективной реальности». Индивид видит только отражения вещей, которые на самом деле «за спиной»; то, что он видит, лишено реальности. Материальный мир для Платона – копия, отражение идей, пребывающих в мире эйдосов, а образ – «копия копии», вторичная копия идей, находящихся вне души; этот образ связан со способностью человека к воображению. Он пишет: «Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся отрезков будет содержать образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевиных предметах – одним словом, все подобное этому»⁴. Итак, существование вещей чувственного мира подчиняется миру идей, вещь является копией идеи, а изображение вещи – копия копии; искусство тогда является двойным уподоблением и стоит на третьем месте от идеи (от сущности).

Вслед за Платоном к анализу образа обращается Аристотель. С его точки зрения источником образа является не идеальный, а материальный мир, точнее, сенсорные данные о нем. «Ум и чувственность воспринимает образы (эйдосы) без материи. Но при этом органы чувств все же подвержены материальному воздействию от воспринимаемых объектов. Причина здесь в том, что чувственные образы есть «материальные смыслы» и существуют и воспринимаются вместе с определенным движением материи»⁵. Образы находятся во внутреннем мире человека и служат посредниками между чувствами и разумом. Их главной задачей является построение связи между внутренним миром сознания и внешним миром материальных объектов.

⁴ Платон. Государство. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/POEEAST/PLATO/gosudarstvo.txt> (дата обращения 16.07.2014).

⁵ Гостев А.В. Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» // Вопросы философии. 1997. № 12. – С. 73-95.

Блаженный Августин об образе и памяти

Дальнейшее продолжение этой линии можно увидеть у Блаженного Августина. Понятие образа (визуальных образов, их восприятия и передачи, соотношения образа и архетипа, образа и подобия, роли образа в духовной деятельности) у мыслителя разработано и в гносеологическом, и в онтологическом аспектах.

Блаженный Августин превосхищает учение о сознании Р. Декарта, полагая, что наиболее достоверным является знание человека о собственном бытии и сознании. Он утверждает: «Знаешь ли ты, что ты существуешь? Знаю... Знаешь ли ты, что ты мыслишь? Знаю... Итак, ты знаешь, что существуешь, знаешь, что живешь; знаешь, что познаешь»⁶. Августин подходил к познанию с феноменологической позиции, считая, что субъект ошибочно судит о вещах, но не о явлениях, и утверждает: «Не говори ничего более того, чем то, какими вещи тебе представляются, и не будешь обманут»; следовательно, основой познания являются образы вещей, являемые в сознании, а не сами вещи; при этом познание не ограничивается феноменами, а включает в себя и переживания.

Августин говорит об образах воспринятого во внешнем мире, находящихся в сознании индивида, в памяти: «Прихожу к равнинам и обширным дворцам памяти, где находятся сокровищницы, куда свезены бесчисленные образы всего, что было воспринято»⁷. Познание, согласно мыслителю, осуществляется через образы. В сознании человека, говорит он, сохраняется «все, что внесли внешние чувства, каждое своим путем», и все это память индивида принимает «для последующей... переработки и обдумыванья, в свои обширные кладовые», но в сознание, подчеркивает Августин, «входят, однако, не сами чувственные предметы, а образы их, сразу же предстающие перед умственным взором того, кто о них вспомнил». Индивид и сам конструирует образы, – «я создаю по сходству с тем, что проверено моим опытом, и с тем, чему я поверил на основании чужого опыта, то одни, то другие образы; я вплетаю их в прошлое; из них тку ткань будущего»⁸. Мыслитель подчеркивает, что не сами вещи находятся в сознании, «не они сами во мне, а только образы их»⁹, «не самые эти явления впускает к себе память, а только с изумительной быстротой овладевает их образами, раскладывает по удивительным кладовкам, а воспоминание удивительным образом их вынимает». Также существуют в сознании, в памяти образы не только визуальные, но и «образ боли», образы любых явлений: «Я говорю "память" и понимаю, о чем говорю. А где могу я узнать о ней, как не в самой памяти? Неужели и она видит себя с помощью образа, а не непосредственно?»; «когда я произношу "забывчивость", я также знаю, о чем говорю, но откуда мог бы я знать, что это такое, если бы об этом не помнил? Я ведь говорю не о названии, а о том, что это название обозначает (...) Не сама забывчивость присутствует в памяти, когда мы о ней вспоминаем, а только ее образ, ибо, присутствуй она сама, она заставила бы нас не вспомнить, а забыть»¹⁰.

Блаженный Августин говорит также о создании визуальных образов, что когда мастер, делающий вещи, создает свое произведение, «душа его может по собственному усмотрению

⁶ *Августин Блаженный*. Монологи [Электронный ресурс] ЦКБ: http://azbyka.ru/otechnik/?Avrelij_Avgustin/monolog=1 (дата посещения: 15.07.14)

⁷ *Августин Блаженный*. Исповедь. Книга XI. – М.: Дарь, 2007. – 576 с. [Электронный ресурс] URL: http://modemlib.ru/books/avgustin_avreliy/ispoved/read/ (дата посещения: 16.07.14).

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

придать ей тот вид, который она созерцает в себе самой внутренним оком» и «видит внутренним зрением то, что делают его руки»¹¹, то есть переносит образ из своего сознания вовне.

В учении мыслителя рассматривается субъективное восприятие времени, образ времени в сознании. Проблема времени для Августина – одна из основных, ей посвящена почти вся 11-я книга «Исповеди». Хотя, по словам мыслителя, всеобщее мнение утверждает три части времени (прошлое, настоящее и будущее), фактически прошлое и будущее – это лишь образы, ведь прошлого уже не существует, а будущее еще не наступило, поэтому познать можно только настоящее. И прошлое, и будущее существуют лишь как то, что мы в настоящий момент представляем – или вспоминаем, или предвидим. Ответ на вопрос «что такое время» для Августина остается тайной, но он показывает, что это некий образ в душе, сознании индивида: «В тебе, душа моя, измеряю я время»¹². Как впоследствии писал Э. Гуссерль: «Анализ (о) сознания времени – давний крест дескриптивной психологии и теории познания. Первым, кто глубоко ощутил огромные трудности, которые заключены здесь (...) был Августин. Главы 14-28 книги XI «Исповеди» даже сейчас должны быть основательно протудированы каждым, кто занимается проблемой времени»¹³.

Фома Аквинский также утверждал, что в процессе познания при вхождении в душу познающего познаваемое теряет свою материальность и может войти в нее лишь в качестве «вида», познаваемого образа, в качестве которого вещь существует внутри нас. Благодаря образу предмет входит в душу, в духовное царство мыслей; Фома Аквинский полагал, что в сознании субъекта предшествуют некоторые зародыши знаний, первые понятия, тотчас же познаваемые активным интеллектом посредством образов, абстрагированных от чувственного.

Теорию априорного знания и априорных образов развивал Николай Кузанский, в гносеологии которого одним из ключевых понятий было априорное предвосхищение структур бытия, результата познания.

¹¹ *Августин Блаженный. Исповедь. Книга XI.* – М.: Дарь, 2007. – 576 с. [Электронный ресурс] URL: http://modernlib.ru/books/avgustin_avreliy/isповед/read/ (дата посещения: 16.07.14).

¹² Там же.

¹³ *Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени / Составл., вступит. статья, перевод В.И. Молчанова.* – М.: Гнозис, 1994. – С. 5.

Классический подход Р. Декарта

Классический подход к рассмотрению сознания индивида наблюдаем у Рене Декарта. Это – мыслитель, который, по выражению Гуссерля, «заставил нас признать»¹⁴ возникновение мира внутри нас, а также тот факт, что мир изнутри формирует наши склонности и привычки, а общий смысл мира мы познаем в процессе представления, восприятия, оценки жизни. Истоки подхода феноменологии, исследующей не объективный мир, а явление мира и реальности в сознании «Я», лежат в принципах Декарта, основной из которых – «*cogito ergo sum*» – утверждает прежде всего существование сознания «Я». «Разум познает только себя (даже в ином): мысль мыслит мысль»¹⁵, как отмечает Д.К. Богатырев.

Обращение к текстам Р. Декарта важно для исследования образа, поскольку мыслитель рассматривает сознание индивида («Я») независимо от окружающего мира и включает образы, воображение в структуру «Я».

Сам Р. Декарт называет *cogito ergo sum* первоначальной интуицией, которая постигается мгновенно, ясно и отчетливо. Эта интуиция является аксиомой¹⁶.

«Я», согласно Р. Декарту, построено, собрано из различных фрагментов мира, существующего вне его. Сенека же называл «Я» пестрым лоскутным одеялом. «Я» состоит из ментальности и телесности, социальности и самодостаточности, рациональности и эмоций, детерминации и самоопределенности. Относительная устойчивость «Я» обусловлена тем, что в нем работает повтор.

«Я» соответствует определенному телу, таким образом существуя и во времени, которое «определяет» «Я». «Я», существующее во времени, «растаскивается и собирается Иным»¹⁷ (т.е. всем окружающим миром и явлениями, экранирующими его), что не позволяет увидеть каналы соприкосновения «Я» с миром и его репрезентации, в том числе и через манифестацию образа. По Декарту, «Я» – это актер, играющий по чужим рецептивным сценариям, носящий маски, он должен быть декодирован, маски должны быть исключены, должна быть сломана «сцена, на которой «Я» втянуто в безостановочное кружение рецептивными сценариями»¹⁸. «Я» должно быть отделено всего, что по ту сторону «Я». «Я» отделяется от Другого, от собственных масок, от дискурсов, исключается из пространства и времени, из фиксированной позиции среди других вещей. «Я» лишается фиксированного Другим места. Декарт в четвертой части «Рассуждения о методе...» декларирует принципиальную нетелесность когитального «Я»: «Я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи»¹⁹. Декарт не принимает подтверждения истинности *cogito*, идущего «снаружи», «занимая все символическое пространство когитального дискурса одним событием Я», то есть *ego cogito*. Это – картезианская дихотомия души и

¹⁴ Гуссерль Эд. Феноменология. [Электронный ресурс] URL: http://www.modemlib.ru/books/gusserl_e/fenomenologiya/read_1/ (дата обращения 14.03.12).

¹⁵ Бурака Д.К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. – СПб.: Изд – во РХГА, 2007. – 448 с.

¹⁶ Хитрое А.В. Критика Кантом учения Декарта о *cogito*. [Электронный ресурс] URL: <http://iph.ras.ru/page46995704.htm> (дата обращения 08.02.2012).

¹⁷ Сухачёв В.Ю. Страсти по Декарту: между метафизикой *cogito* и телесной практикой [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/sukhach/passdcs.html> (дата обращения: 20.03.2012).

¹⁸ Сухачёв В.Ю. Страсти по Декарту: между метафизикой *cogito* и телесной практикой [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/sukhach/passdcs.html> (дата обращения: 20.03.2012).

¹⁹ Декарт Р. Рассуждение о методе / Сочинения в двух томах. – М.: Мысль. Т 1, 1989; Т. 2, 1994. – С. 269.

тела, как отмечает О.А. Штайн²⁰, исключая телесность «Я». Именно в сознании «Я» создаются образы, однако Декарт делает акцент на вербальном выражении «Я».

Гарантом истинности «Я» становится не только *cogito*, но и произнесение (дискурсивная практика). Декарт, рассматривая «Я» не только как мыслящее, но и как говорящее, произносящее, утверждает, что «положение «я есмь, я существую» неизбежно истинно (*verum*) всякий раз, как я его произношу или постигаю умом»²¹. Декарт считает, что пока «Я» способен сказать и утвердить, что существую, никто не способен помешать в этом утверждении, поэтому способность говорить (как и возможность и право говорить) – это условие существования и само существование Я. «Когда я говорю «я», я создаю звуковой символ, я утверждаю этот символ, как существующий; только в эту минуту я сознаю себя»²².

«Я», по Декарту, стремится к постоянному воспроизведению самого себя благодаря утверждению себя в речи. Речь по Р. Декарту – это не коммуникация, не обращение к Другому, она не предполагает другие «Я», ее цель – самоопределение и самоутверждение. Это относится и к факту постижения факта существования «Я» умом: «.. несомненно, что я существую, – утверждает Декарт. – Если он [Бог] меня обманывает; и пусть он меня обманывает, сколько ему угодно, он все-таки никогда не сможет сделать, чтобы я был ничем, пока я буду думать, что я нечто. Таким образом, хорошенько подумав и старательно взвесив все, надо придти к заключению и признать достоверным, что положение «я есмь, я существую» неизбежно истинно каждый раз, как я его произношу или постигаю умом. «Пока я буду думать, что я нечто», Бог никогда не сможет сделать, чтобы я был ничем»²³. Богу «легко, если он этого захочет, заставить меня заблуждаться даже относительно вещей, которые мне кажутся известными с величайшей очевидностью.», но «он не сможет никогда сделать, чтобы я был ничем, пока я думаю, что я нечто»²⁴, утверждает Р. Декарт.

Согласно Р. Декарту, «Я» существует через сознание, работающее в двух режимах – мышления и видения; мышление работает через категории и понятия и вербализуется; также мышление работает через воображение, через образы, но вербальная коммуникация для Р. Декарта первична. Он утверждает: «Я знаю, что я есть, и я спрашиваю себя, кто таков этот я, которого я знаю. Знание этого, столь точно взятого данного, наверняка не зависит от тех вещей, о бытии которых я до сих пор пребываю в неведении, и тем более – от вещей, которые я измышляю силой своего воображения»²⁵. «Я» не ставит вопрос о том, существуют ли вещи, а имеет дело с их образами, с ментальными конструкциями. Для Декарта существует только мышление и артикуляция, высказывание. Принцип *cogito* не впускает на территорию мышления сами вещи. «Я» в процессе мышления не апеллирует к ним. Поэтому Декарт считает, что ум «надо отучить от привычки постигать воображением»²⁶, это будет повтор Другого, но никак не «Я», это – вторжение Другого на территорию «Я», но не «Я» сам. Декарт считает, что ничто, постигаемое воображением, не принадлежит к знанию «Я» о себе самом, воображение – это дублирование, копия внешней вещи, повтор ее, и тогда, согласно Декарту, центр интеллектуального опыта смещается к вещи, образ которой появляется в *cogito*. Таким образом, следует со стороны самого «Я» обеспечить «Я» автономность.

²⁰ Штайн О.А. Маска как форма идентичности. – СПб.: РХГА, 2012.

²¹ Декарт Р. Метафизические размышления // Избранные произведения. Пер. с фр. и лат. В.В. Соколова. – М., 1950. – С. 342.

²² Бельй А. Магия слов / Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – С. 137.

²³ Декарт Р. Метафизические размышления // Избранные произведения. Пер. с фр. и лат. В.В. Соколова. – М., 1950. – С. 342.

²⁴ Там же.

²⁵ Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. Текст на лат. и рус. языках. / Пер. с лат. М.М. Позднева. – СПб.: Абрис-книга, 1995. – С. 47.

²⁶ Декарт Р. Метафизические размышления // Избранные произведения. Пер. с фр. и лат. В.В. Соколова. – М., 1950.

Образы, воспринимаемые от Другого, транслируемые Другим, не допускаются на территорию «Я». «Я» мыслит и артикулирует, произносит, коммуникация сводится к речи. Образы не учитываются в коммуникации.

Тем не менее, Р Декарт включает в структуру «Я» и воображение, представления. По Декарту, «Я» – это «Вещь мыслящая (...) Вещь сомневающаяся, осознающая (*intellegens*), утверждающая, отрицающая желающая и не желающая, а также воображающая (*imaginans*) и чувствующая»²⁷.

Р. Декарт анализирует желания двух родов. Одни желания – это действия души, завершающиеся в ней самой, направленные на нематериальный предмет, и другие – действия, завершающиеся в теле, – «когда, например, благодаря одному только нашему желанию погулять наши ноги начинают двигаться, и мы идем»²⁸. Двух родов бывают и восприятия, согласно Декарту, -вызванные душой и вызванные телом. Те, что вызваны душой – это восприятия наших желаний, созданий воображения (*imaginations*), то есть образов, как конструктов сознания. «Ибо несомненно, что мы не могли бы желать чего-либо, если бы при этом не представляли желаемую вещь»²⁹. При этом душа («Я») может вообразить и нечто несуществующее, и восприятия такого рода зависят в основном от воли, считаясь скорее действиями, чем страстями.

Итак, порождения, конструирование образов – это также часть внутренней жизни «Я», по Р Декарту.

Что касается манифестации «Я» вовне, акцент Р Декарт делает на коммуникацию, проявление «Я» вовне через речь, вербальные средства, а не через телесность и не через визуальные образы. Речь относится к функциям души, мыслящей субстанции. «Картезианская дихотомия души и тела оправдывала существование коммуникации на уровне рационального сознания»³⁰, отмечает О.А. Штайн.

Для Р. Декарта, рассматривающего тело механистически, душа не является источником движения тела. Он считает такой подход заблуждением, утверждая, что «наша душа, поскольку она является субстанцией, отличной от тела, известна нам только благодаря тому, что она мыслит, т.е. понимает, желает, воображает, вспоминает, чувствует, так как эти функции души являются различными видами мышления. Поэтому прочие функции человека, не содержащие в себе никакого мышления, такие, как движение сердца и артерий, пищеварение и т.п., относимые некоторыми к душе, являются исключительно телесными движениями»³¹. Тело не является выражением «Я», душа не в состоянии вызвать какие-либо движения в теле. «Так как мы не представляем себе, чтобы тело каким-либо образом мыслило, у нас есть основание полагать, что все имеющиеся у нас мысли принадлежат душе»³², утверждает Р. Декарт. Характеризуя в трактате «Описание человеческого тела. Трактат об образовании животного» различные функции и работу человеческого тела, как машины, Декарт лишает «Я» связи с телом-механизмом. Как мышление и образы в сознании не зависят от функционирования тела, так и работа тела, по Р Декарту, не является манифестацией того, что происходит в сознании. Человек оказывается в ситуации раскола, между «Я» и функциями тела

²⁷ Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. Текст на лат. и рус. языках. / Пер. с лат. М.М. Позднева. – СПб.: Абрис – книга, 1995.

²⁸ Декарт Р. Страсти души. [Электронный ресурс] URL: [http://ru.vlab.wikia.com/wiki/ Декарт_Р._%22Страсти_души%22_\(1649\)](http://ru.vlab.wikia.com/wiki/Декарт_Р._%22Страсти_души%22_(1649)) (Дата обращения: 02.02.2012).

²⁹ Там же.

³⁰ Штайн О.А. Маска как форма идентичности. – СПб.: РХГА, 2012.

³¹ Декарт Р. Описание человеческого тела. [Электронный ресурс] URL: [http://ru.vlab.wikm.com/wiki/Декарт_Р._%22Описание_человеческого_тела_Об_образовании_животного.%22_\(1648\)](http://ru.vlab.wikm.com/wiki/Декарт_Р._%22Описание_человеческого_тела_Об_образовании_животного.%22_(1648)) (Дата обращения: 06. 02. 2012)

³² Декарт Р. Страсти души. [Электронный ресурс] URL: [http://ru.vlab.wikia.com/wiki/ Декарт_Р._%22Страсти_души%22_\(1649\)](http://ru.vlab.wikia.com/wiki/Декарт_Р._%22Страсти_души%22_(1649)) (Дата обращения: 02.02.2012).

нет связи. Тело определяется мыслителем как «вещь протяженная», «Я» же – как вещь мыслящая. Они функционируют независимо друг от друга.

Тем не менее, устройством синхронизации этих двух независимых серий у Декарта являются страсти. Страсти, как действия души («Я»), разворачиваются в пространстве синхронно с действиями телесности, являясь эффектом резонанса души и тела. Вероятно, к этой области можно отнести манифестацию сконструированного в сознании «Я» образа, желания души как «действия, завершающиеся в теле». Однако в коммуникации, как воспринимает ее Р Декарт, основную роль играют вербальные средства. Образ как средство коммуникации между «Я» и Другим не рассматривается.

Средством объективного и достоверного познания мира Р Декарт считает дедукцию, движение мысли, в котором происходит сцепление интуитивных истин, в результате же разветвленной и последовательной дедукции выстраивается система «универсальной науки», всеобщего знания, которую Декарт уподоблял дереву, укорененному в метафизике, со стволом – физикой, и плодоносными ветвями – конкретными науками, этикой и другими дисциплинами, приносящими пользу. Единым корнем и залогом эффективности «дерева» являлась, таким образом, правильная метафизика. Она коренится, по Декарту, в сфере Предданного, врожденных идей *cogito*, которую Э. Гуссерль, принимая кантовскую терминологию, называл сферой трансцендентальной субъективности, конституирующей априорные сущности.

Тем не менее, Э. Гуссерль считал, что «Предданное» и имеющееся с рождения сознание индивида является интенциональным и социальным по своей сути, разделяясь на «опыт меня самого» (*Selbsterfahrung*) и «опыт чужого» (*Fremderfahrung*).

Метафизика Декарта, построенная на принципе *cogito*, ознаменовала поворот в новоевропейской философии. На первый план вышел субъект познания, основанного на единственном несомненном факте *cogito*. На этом факте Декарт возвел «универсальную математику» – систему достоверного знания, как утверждает московский исследователь философии науки О.Е. Столярова³³, ее фундаментом стало чистое сознание, освобожденное от чувственных компонентов. Доступ к сознанию осуществляется посредством методической процедуры сомнения. Р. Декарт признает в качестве несомненного только состояние сознания познающего субъекта (*Cogito*). Когда индивид исключает из рассмотрения все сомнительное, то не остается ничего, кроме самого сомнения. «Когда Я сомневаюсь в том, что вижу, слышу, ощущаю, я не могу сомневаться в том, что мне кажется, будто я вижу, слышу, ощущаю тепло. Несомненное именуется моим восприятием, и, взятое именно в этом смысле, восприятие есть не что иное, как мышление»³⁴. Р. Декарт утверждает, таким образом, что мышление человека есть его истинное бытие³⁵.

Итак, основной принцип философии Р. Декарта «*cogito ergo sum*» утверждает, прежде всего, существование сознания «Я». Когитальное «Я», по Декарту, принципиально нетелесно, должно быть отделено всего, что по ту сторону «Я», от Другого, от собственных масок, от дискурсов, исключается из пространства и времени, лишается фиксированного Другим места. Это «Я» мыслящее и говорящее. «Я», по Декарту, стремится к постоянному воспроизведению самого себя благодаря утверждению себя в речи, цель которой – самоопределение и самоутверждение. «Я» существует в режимах мышления и видения, мышление реализуется как через категории и понятия, так и через воображение, но вербальная коммуникация для мыслителя первична. Речь относится к функциям души, мыслящей субстанции,

³³ Столярова О.Е. Гуссерль о Декарте, 2004. [Электронный ресурс] URL http://sbiblio.com/biblio/archive/stolarova_gusserl/ (дата обращения 11.10.2012).

³⁴ Там же.

³⁵ Фишер К. История новой философии. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: 1994. – С. 25.

тогда как тело определяется мыслителем как «вещь протяженная», и они функционируют независимо друг от друга. В отличие от Декартовского представления о «Я» как сущности мыслящей и говорящей (без чего невозможна коммуникация), современные подходы к коммуникации включают также визуальный образ, как конструкт сознания, передаваемый от «Я» к Другому, а также транслируемый Другим и являемый в сознании «Я».

Труды Р. Декарта – это утверждение трансцендентальной линии в философии, которая в итоге привела к феноменологии Э. Гуссерля.

Теория воображения Канта

Об априорных знаниях и априорных образах, не зависящих от опыта, полученных до опыта, говорил Иммануил Кант, утверждая, что внутри «Я» существует особый познавательный источник суждения, а именно способность к априорному знанию; «человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения»³⁶. Этот активный источник мышления внутри «Я» порождает образы и знания, так что образ не является отражением внешнего мира.

Теория воображения И. Канта внесла новые аспекты в понимание образа. Мыслитель указывал на возможность сознания не только воспроизводить образы, получаемые из памяти, но и конструировать их (репродуктивная и продуктивная способности воображения соответственно). Кант утверждал: «Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также продуктивной способностью воображения и тем самым отличаю ее от репродуктивной способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации...»³⁷. И. Кант выделяет предшествующее опыту продуктивное воображение, делающее возможным построение в сознании трансцендентальных схем, конструирующее как эмпирический, так и чистый опыт. Однако, продуктивное воображение, как указывает И. Кант в работе «Антропология с прагматической точки зрения», «все же не бывает творческим», так как берет материал из чего-то уже существующего, оно не способно «породить такое чувственное представление, которое до этого никогда не было дано нашей чувственной способности; всегда можно доказать, что для такого представления материал уже был»³⁸. Этому способствует память, удерживающая впечатления внешнего и внутреннего мира. И. Кант считает, что «продуктивное воображение создает некоторого рода общение нас с самим собой, хотя только как явлениями внутреннего чувства, но по аналогии с внешними чувствами»³⁹; воображение конструирует опыт, систематизирует эмпирические впечатления; иначе возможен разрыв сознания с реальным миром, поскольку «воображение богаче представлениями и порождает их больше, чем [внешнее] чувство»⁴⁰. И. Кант подчеркивает особую функцию воображения – спонтанное создание образов, которую он определяет как фантазию; не будучи структурированной, эта деятельность воображения может привести к тому, что индивид уравнивает внутреннее воздействие образов с внешним, станет «непроизвольной игрушкой своих образов»⁴¹. Далее И. Кант говорит уже о творческой, а не подражательной деятельности воображения; «Оригинальность (не подражательная деятельность) воображения, если она согласуется с понятиями, называется гениальностью»⁴², из чего очевидно, что воображение способно к самовоспроизведению без влияния памяти, но условием является согласование с понятием; гений – не мастер, «который только подражает, а тому, который умеет создать свое произведение первоначально»⁴³; воображение дает образу возможность возникнуть а priori в сознании, без влияния на него внешних впечатлений, реальности; воображение способно конструировать образы. Субъект может творить самостоятельно, произволом «субъективного вообра-

³⁶ Кант И. Критика чистого разума, Соч., т. 3. – М., 1964. – С. 107.

³⁷ Там же. – С. 110.

³⁸ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. в 6 тт. – М., 1966. Т. 6. – С. 403.

³⁹ Там же. – С. 417.

⁴⁰ Там же. – С. 416.

⁴¹ Там же. – С. 403.

⁴² Там же. – С. 408.

⁴³ Там же. – С. 466.

жения»⁴⁴, как подчеркивает Ю. Бородай, рассуждая о понятии продуктивного воображения у И. Канта. Человек становится субъектом любого сознательного строительства, как реального, так и идеального; способность субъекта пересматривать данные своей памяти дает возможность не зависеть от линейности событий, от детерминированности будущего прошлым; «тем самым он (...) научился в воображении «воспроизводить» не что иное, как временную последовательность своих же собственных должных действий (...) своим первоначальным актом произвольно направленного (а не бессознательно – аффективного) внимания он произвел само воображение – сферу всякого творчества»⁴⁵. Познание, по И. Канту, не является пассивным отображением реальности; оно происходит благодаря активной творческой деятельности бессознательной продуктивной силы воображения, конструирования образов в сознании.

⁴⁴ *Бородай Ю.М.* Эротика – Смерть – Табу: Трагедия человеческого сознания. М.: Русское феноменологическое общество: Гнозис, 1996. – С. 243.

⁴⁵ *Бородай Ю.М.* Ук соч. М.: Русское феноменологическое общество: Гнозис, 1996. – С. 301.

Феноменология: новый взгляд на сознание и образ

Феноменология также обращается к сознанию индивида и к образу, являемому в этом сознании, как к основе своих исследований. Э. Гуссерль утверждает, что вместо предметов, ценностей, целей, вспомогательных средств мы рассматриваем тот субъективный опыт, в котором они «являются», т.е. образы в нашем сознании. «Эти «явления» суть феномены, которые по своей природе должны быть «сознанием-о» их объектов, независимо от того, реальны ли сами объекты или нет»⁴⁶, – т.е. речь идет о конструктах сознания, о наличии в нашем сознании образов предметов, ценностей и других реалий окружающего мира (и даже не существующих в нем). Поэтому образ может быть исследован как конструкция, имеющаяся в сознании человека, независимо от того, существует ли она в реальности.

Феноменология рассматривает образ вне связи с объективным миром, а как «явление опыта, переживания и сознания самого индивида»⁴⁷. Опыт с точки зрения Э. Гуссерля является «жизнью в актах сознания». Он и подчеркивает универсальную задачу феноменологии, как изучение природы психического, постижение душевной жизни через исследование типов и форм интенциональных переживаний и редукцию их структур к первичным интенциям.

Э. Гуссерль разрабатывал понятие интерсубъективности в своей работе «Картезианские размышления». В свете его труда «Логические исследования» была выявлена проблема солипсизма, обусловленная необходимостью «вывода за скобки» феноменологического исследования любые некритически принимаемые постулаты, в том числе существования мира, Другого (в рамках исследования это делалось для более глубокого анализа форм сознания). В связи с этим неизбежно возникал вопрос, на каком основании признается реальность существования как самого мира, так и Другого. Э. Гуссерль, воспроизводя многие положения И. Канта о месте и роли трансцендентальной субъективности в познании, сделал вывод, что конституция сознания предполагает сложную многоуровневую (иерархическую) структуру, в которой важнейшее место занимают качества интенциональности и допредметной данности (горизонта) мира социальных связей и отношений. Данные структуры задают познающей личности рамки, в которых становится возможен опыт восприятия вещей и понимание тождественности всякого «Я» (ego) некоторому другому «Я» (alter ego). Наличием порядка и структуры обусловлено становление общей осмысленности сущего⁴⁸. Иными словами, мир имеет смысл и существует не только в сознании «Я», поскольку сознание структурировано и в нем имеется определенная иерархия явлений и образов, и наш опыт совпадает с опытом Других. Тем не менее, феноменология, как уже подчеркивалось, изучает не объективный мир, существующий вне субъекта, а его образы и «явления» в сознании «Я».

Поскольку психическая жизнь раскрывается не только в самосознании человека, но и в его сознании других «Я», и этот источник «устанавливает различия между «собственным» и «чужим», которые мы переживаем, и обнаруживает для нас, таким образом, характеристики «жизни сообщества», то феноменология предполагает изучение опыта своего собственного «Я» и на его основе опыта других «Я», а также опыта сообщества. Э. Гуссерль утверждает,

⁴⁶ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – М., 2000. – С. 433 – 515.

⁴⁷ Шнырева О.А. Имиджология. Философия образа: Учебно – методическое пособие. – Ижевск, Изд – во УдГУ, 2007. [Электронный ресурс] URL:<http://eHbraiy.udsu.ru/xmlui/bitstream/handle/123456789/2861/2007119.pdf?sequence=1> (дата обращения 28.09.2012).

⁴⁸ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – М., 2000. – С. 433 – 515.

что феноменолог должен практиковать эпохэ (отказ от суждений, касающихся объективного мира).

«Наше универсальное эпохэ включает, как мы говорим, мир в скобки, исключает мир (который просто здесь есть) из поля субъекта, представляющего на его месте так-то и так-то переживаемый-воспринимаемый—вспоминаемый—выражаемый в суждении—мыслимый-оцениваемый и пр. мир как таковой, "заключенный в скобки" мир»⁴⁹, – утверждает Э. Гуссерль. Феноменом, объектом исследования, по Гуссерлю, является не мир или часть его, но образ, «смысл» мира, и перед исследователем стоит задача отступить от объектов к образам, феноменам; это феноменологическая редукция, включающая два уровня. На первом уровне важно «систематическое и радикальное эпохэ всякой объективирующей «позиции» в переживании»⁵⁰, второй же уровень предполагает «максимально полную фиксацию, постижение и описание тех многообразных "явлений", которые уже не суть "объекты", но "единицы" "смысла"»⁵¹, включающие в себя и образы. Редукция может быть произведена и над внутренней «жизнью» другого Я, которую мы можем себе представить (т.е. сконструировать образ жизни других). Опыт может быть распространен из сферы опыта индивида на опыт других Я, а далее общность может быть редуцирована (посредством интерсубъективной редукции) к феноменологическому единству жизни общности.

Также подчеркивается Э. Гуссерлем и необходимость трансцендентной редукции, когда сам субъект познания рассматривается не как реальное, социальное и психофизиологическое существо, а как «чистое» сознание. Такой подход, по замечанию самого Э. Гуссерля, и восходит к Р. Декарту, утверждавшему «*cogito ergo sum*». Именно в радикальном сомнении Декарта истоки феноменологической редукции.

Э. Гуссерль утверждает, что трансцендентальная философия началась с Р. Декарта и со сформулированной им трансцендентальной проблемы, что знаменовало переход от естественной установки к трансцендентально-феноменологической. Феноменологическая редукция связана с процессом освобождения сознания от натуралистической установки. Доминирующей идеей этой философии является то, что «любая реальность и мир в целом, который мы воспринимаем как существующий, существует, можно сказать, только в качестве содержания наших собственных представлений, как нечто высказанное в суждениях или, лучше сказать, прошедшее проверку в процессе познания»⁵², т.е. сконструированное в сознании, закодированное в вербальные коды или образ (невербальное средство коммуникации) и переданное другим участникам познания. Э. Гуссерль подчеркивает, что именно «Декартовское сомнение открыло прежде всего "трансцендентальную субъективность", первой концептуальной обработкой которой и было его *EGO COGITO*».

И Р. Декарт, и Э. Гуссерль «оба (...) требуют нового, радикального и совершенно индивидуального для нее (философии) начала. Под этим началом, обладающим характеристиками беспредпосылочности и самоочевидности, Декарт понимает сферу врожденных идей *cogito*, а Гуссерль, принимая кантовскую терминологию, – сферу трансцендентальной субъективности, конституирующей априорные сущности»⁵³.

Р. Декарт развил теорию врожденных идей, введя категорию «врождённых» знаний, которые не зависят от внешнего опыта и принадлежат разуму изначально. Также и Кант рассматривал возможность появления новых знаний без обращения к опыту (априорных).

⁴⁹ Там же. – С. 433 – 515.

⁵⁰ Гуссерль Э. Ук. соч. – М., 2000. – С. 433 – 515.

⁵¹ Там же. – С. 433 -515.

⁵² Там же. – С. 433 – 515.

⁵³ Столярова О.Е. Гуссерль о Декарте [Электронный ресурс] URL http://sbiblio.com/biblio/archive/stolarova_gusserl/ (дата обращения 11.10.2012).

В этом ему последовал Э. Гуссерль. Следовательно, образ является «априорным» конструктом сознания. Э. Гуссерль отмечал, что именно Декарт «заставил нас признать» возникновение мира внутри нас, а также тот факт, что мир изнутри формирует наши склонности, привычки, а общий смысл мира мы сознаем в процессе представления, восприятия, оценки жизни. Объективно мир существует «в себе и для себя», независимо от сознания, но когда он «проявляется» в сознании, то «его бытие и способ его бытия приобретают новое измерение». Это – «проявление», «бытие для нас мира» обретает значимость лишь субъективно.

«Объективный мир черпает смысл и бытийную значимость из самого себя – т.е. из трансцендентального Я. Мое трансцендентальное Я находится во взаимодействии и противопоставлениях с Не-Я – Другими людьми, предметами, артефактами. Образ имеет для индивида смысл в качестве единства восприятия и опыта переживания»⁵⁴.

Феноменологически редуцированная интерсубъективность есть «общность» «личностей», участвующих в интерсубъективно сознательной жизни. Эта общность осуществляется через коммуникацию, в ходе которой образы, сконструированные в сознании «Я», передаются Другому, а также «Я» принимает в сознание образы от Другого. Через передаваемые и принимаемые образы устанавливается единство восприятия и опыта.

С точки зрения феноменологии, образ конструируется в сознании «Я» и передается вовне посредством изобразительных визуальных средств. Именно благодаря интерсубъективности, единству восприятия, образы, сконструированные в сознании «Я» и переданные вовне, понятны Другому. Образы, передаваемые Другим, становятся основанием для единства интерсубъективного опыта. Трансцендентальное «Я» вступает во взаимодействие с «Я» Других, в том числе через передачу образов и установления посредством этого единого смысла.

Именно поэтому образ является читаемым – в силу единства опыта, поскольку образ в сознании «Я» тождествен образу в сознании Другого, опыты «Я» и Другого совпадают, а сознание структурировано, и осмысленность является общей.

⁵⁴ Шнырева О.А. Имиджелогия. Философия образа: Учебно – методическое пособие. – Ижевск: Изд – во УдГУ, 2007. [Электронный ресурс] URL:<http://elibrary.udsu.ru/xmlui/bitstream/handle/123456789/2861/2007119.pdf?sequence=1> (дата обращения 28.09.2012).

Теория образа А. Бергсона: весь мир есть образ

Теория образа Анри Бергсона заслуживает отдельного рассмотрения. Согласно определению философа, образ – «вид сущего, расположенного на полпути между "вещью" и "представлением"»⁵⁵; Бергсон утверждает, что вся воспринимаемая сознанием материя⁵⁶ – это совокупность образов. Другое определение образа, данное А. Бергсоном – «репрезентативное ощущение»⁵⁷. В работе «Материя и память» философ раскрывает взаимодействие между материальным и духовным, показывая, что все сущее, включая собственное тело человека, представлено в сознании индивида в образах. Мир, по А. Бергсону, существует сам по себе: «предмет существует в себе самом, такой же красочный и живописный, каким мы его воспринимаем: это образ, но образ, существующий сам по себе»⁵⁸, но образ мира конструируется восприятием, которое обусловлено особенностями человеческого сознания.

Не только мир, согласно А. Бергсону, является образом, конструкцией восприятия, но также и тело, и мозг человека. Философ делает допущение: в том случае, если «мы ничего не знаем ни о теориях материи, ни о теориях духа, ни о спорах по поводу реальности или идеальности внешнего мира», индивид оказывается «в окружении наличных образов», которые «действуют друг на друга всеми своими элементами, согласно неизменным законам» (законам природы), при этом, утверждает А. Бергсон, «будущее образов должно уже заключаться в их настоящем, не прибавляя к нему ничего нового». Один из образов отличается от прочих тем, что индивид знает его как извне (посредством восприятий), так и изнутри, и этот образ является телом; роль этого «привилегированного» образа заключается в том, чтобы «оказывать реальное влияние на другие образы» – в частности, форма, размер, цвет внешних предметов изменяются в зависимости от приближения к ним или удаления от них тела, как и интенсивность звуков, «предметы, окружающие мое тело, отражают возможное действие моего тела на них»⁵⁹. Из этого следует определение: «я называю материей совокупность образов, а восприятием материи те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа, моего тела»⁶⁰. Внешние предметы, сами являясь образами, не создают образов, но они фиксируют положение «привилегированного образа», т.е. тела, относительно окружающих его образов. Система образов, которая является восприятием вселенной, соотносится с «привилегированным образом» тела. Другой системой является взаимодействие тех же внешних образов, «отнесенных каждый к самому себе», так, что результат всегда сохраняет соответствие с причиной. Эту систему А. Бергсон называет вселенной. В этом и состоит вопрос взаимодействия духовного и материального, «вокруг которого вращается спор материализма с идеализмом»: почему одни и те же образы входят в две различные системы – восприятия и вселенной, и в первой системе образ меняется в зависимости от того, как они отражают воздействие «привилегированного образа», а во второй «каждый образ меняется сам по себе и в той строго определенной мере, в какой он подвергается реальному воздействию со стороны окружающих образов»⁶¹. Вопрос, в каких отношениях находятся друг к другу эти две системы образов – это и есть точка спора между идеализмом и материализмом.

⁵⁵ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений в 4 тт. т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – С. 160.

⁵⁶ Там же. – С. 192.

⁵⁷ Там же. – С. 88.

⁵⁸ Там же. – С. 160.

⁵⁹ Там же. – С. 168.

⁶⁰ Там же. – С. 169.

⁶¹ Там же. – С. 170.

А. Бергсон утверждает, что образ может обладать наличным бытием, но не быть воспринятым, представленным⁶². «Представьте атомы сосредоточенными в центрах сил, расseyте их в вихрях, развивающихся в некотором жидком или газообразном флюиде: этот флюид, эти движения, эти центры смогут быть, в свою очередь, определены только через какое-то невесомое соприкосновение с ними, легчайший импульс, бесцветное свечение, – и все это будут образы»⁶³, однако они не воспринимаются человеческими органами чувств.

Определяющими в процессе представления образа являются восприятие и память. Результатом действия восприятия и памяти и является реальность, которую видит субъект. Философ утверждает, что «наше восприятие... первоначально находится скорее в вещах, чем в духе, скорее всего, вне нас, чем в нас»⁶⁴, то есть образ не конструируется сознанием, а существует вне его; при этом образ определяется, диктуется восприятием. «Для образа быть и быть воспринятым сознанием – состояния, различающиеся между собой лишь по степени, а не по природе»⁶⁵, считает А. Бергсон. Как же происходит отбор образов для восприятия? Сознание индивида в мире образов является центром спонтанной активности. Согласно А. Бергсону, окружающие образы «как будто поворачиваются к нашему телу своей освещенной стороной, но освещена у них лишь та сторона, которая в состоянии нас практически затронуть: они выделяют из своего содержания то, на чем нам следовало бы задержаться, то, на что мы способны повлиять», между собой же они объединены механически и, будучи безразличны друг для друга, «обращены один к другому всеми своими сторонами сразу», и «ни один из них не воспринимает и не воспринимается сознательно». Однако, сталкиваясь со спонтанностью реакции субъекта, их действие уменьшается пропорционально, и это уменьшение и является тем представлением, которое имеет человек об окружающих образах; «наше представление вещей рождается в итоге из их отражения нашей свободы».

Согласно А. Бергсону, память – это сохранение образов прошлого, и они постоянно примешиваются к восприятию настоящего. А Бергсон утверждает, что «наши последовательные восприятия никогда не бывают реальными моментами вещей (...), но представляют собой-моменты нашего сознания», более того, для сознания никогда не существует мгновенное, во всем присутствует работа человеческой памяти, а следовательно и сознания, которое сливает внешние воспринимаемые образы и моменты «бесконечно делимого времени» друг с другом, чтобы охватить их интуицией. Для А. Бергсона восприятие настоящего – акт узнавания, человек воспринимает его через прошлое, «сознание сначала есть ничто иное как память»⁶⁶.

Бергсон разделяет два вида памяти – воображение и повторение. Первый род памяти «регистрирует в виде образов-воспоминаний все события нашей ежедневной жизни по мере того, как они развертываются», каждому событию эта память оставляет его место и время в прошлом. Второй род памяти – повторение – всегда устремлена на действие, А. Бергсон утверждает, что эта память всегда расположена в настоящем и имеет в виду лишь будущее. Прошлое накапливается в памяти как в виде действий, так и в виде образов.

В памяти А. Бергсон различает чистое воспоминание, воспоминание-образ и восприятие, при этом утверждая, что ни один из этих элементов не существует изолированно, они тесно взаимосвязаны: восприятие «всегда насыщено дополняющими и интерпретирующими его воспоминаниями- образами», а воспоминание- образ причастно к «чистому вос-

⁶² Там же. – С.178.

⁶³ Там же. – С. 178.

⁶⁴ Там же. – С. 298.

⁶⁵ Там же. – С. 180.

⁶⁶ Там же. – С. 298.

поминанию», и с другой стороны его можно определить и как рождающееся восприятие; а чистое воспоминание проявляется «в окрашенном и живом образе».

Воображение для А. Бергсона – «слабое ощущение», о котором он пишет: «Без всякого сомнения, наступает момент, когда я не могу сказать, испытываю я слабое ощущение или воображаю его (и это естественно, поскольку образ-воспоминание уже причастен ощущению), но это слабое переживание никогда не покажется мне воспоминанием о каком-то сильном переживании. Воспоминание, следовательно, представляет собой нечто другое»⁶⁷.

А. Бергсон показывает, что основная функция тела – это ограничение жизни духа «в целях действия»; тело не может «ни порождать, ни обуславливать ментального состояния», а лишь отмечает «части и стороны материи», на которые индивид мог бы воздействовать; восприятие индивида, измеряющее возможное воздействие, ограничивается вещами, которые окружают тело и влияют на органы чувств; роль тела – не в накоплении воспоминаний, а «в выборе полезного воспоминания», которое будет необходимо и дополнит ситуацию относительно возможного действия. При этом А. Бергсон говорит и о роли памяти и воображения: «ум человека (...) непрерывно давит всем запасом своей памяти на дверь, которую ему приоткрывает тело: отсюда – игра фантазии и работа воображения, все эти вольности, которые позволяет себе дух по отношению к природе»⁶⁸. Таково соотношение тела и духа, согласно А. Бергсону.

Философ рассуждает о дуалистическом подходе, который представляет глубокое различие между духовным и материальным. Опровергая как идеализм, так и материализм, А. Бергсон утверждает, что тело – образ, подобный другим, и что в сознании человека есть способность «разъединять, различать и логически противопоставлять» воспринимаемые образы, но «не творить или строить». Согласно А. Бергсону, материя непрерывна, однако образ тела, который выделяется индивидом, и потребности тела приводят «к выделению и конструированию других тел» (то есть образов). Каждая из потребностей приводит к различению индивидом не только собственного тела, но и других тел, независимых от него; потребности – это «пучок света, направленный на непрерывность чувственных качеств и очерчивающий там отдельные тела». В непрерывности «вырезается» тело индивида, а затем от него отделяются другие тела. А. Бергсон делает вывод: «Установление этих совершенно особых отношений между частями, вырезанными таким образом в чувственной реальности, и есть то, что мы называем жизнью». Он подчеркивает, что восприятие, совпадающее с объектом, «занимает лишь мгновение», а в конкретное восприятие всегда вмешивается память; «наше сознание, которое сначала есть не что иное, как память, и продолжает одни моменты в других, чтобы сжать их в единой интуиции». Таким образом снимается дуализм сознания и материи, тела и души, они соприкасаются в восприятии. В дуалистической концепции сознание неделимо и непротяженно, объект делим и протяженно; однако А. Бергсон показывает, что делимость материи – это не ее собственное свойство, а качество пространства, которое индивид подводит под нее, чтобы сделать доступным действию (т.е. делима не сама материя, а образ материи в человеческом сознании). Верно и обратное, утверждает философ: можно «приписать восприятию нечто от протяженности материи». Таким образом, дуализм восприятия и материи снимается, эти два элемента сближаются.

В постулатах о протяженности материи и непротяженности духа, утверждает А. Бергсон, обнаруживается общая ошибка. Очевидно «смешение конкретной и неделимой протяженности с подведенным под нее делимым пространством» в отношении материи. В отношении же духа, считает философ, очевидна «ошибочная мысль, что нет промежуточных степеней, нет возможного перехода от протяженного к непротяженному». Однако, согласно

⁶⁷ Там же. – С. 245.

⁶⁸ Там же. – С. 273.

А. Бергсону, существует «постепенный переход от идеи к образу и от образа к ощущению существует, душевное состояние, постепенно продвигаясь к действию, становится все более экстенсивным, и эта «экстенсивность, однажды достигнутая, остается неделимой». Отсюда делается вывод: «в акте чистого восприятия дух может наложиться на материю и, следовательно, соединиться с ней, тем не менее радикально от нее отличаясь», а именно – в том, что дух, сознание всегда остается памятью, «синтезом прошлого и настоящего, имеющим в виду будущее». Дух, по А. Бергсону, «сжимает моменты материи, чтобы, воспользовавшись этим, проявляться в действиях, в чем и заключается разумное основание его соединения с телом», что еще раз подтверждает тезис о том, что «различие между телом и духом должно определяться как функция не пространства, но времени».

Важным представляется рассмотреть соотношение образа и понятия длительности, разработанного А. Бергсоном. Длительность – это субъективное, психологическое время, которое предполагает взаимопроникновение различных состояний сознания, а также прошлого и настоящего. Длительность образует «ткань психологии жизни». Бергсон был убежден, что вопросы субъекта и объекта, восприятия образов зависят скорее от времени, чем от пространства. Длительность, по А. Бергсону, включает в себя различия по природе; вещь в аспекте длительности отлична по природе от других вещей и от самой себя, так как именно в аспекте длительности происходят изменения. Пространство представляет только различия в степени (количественные различия) воспринимаемых образов – увеличение или уменьшение по мере приближения или удаления субъекта. Именно через осмысление качественных изменений вещи во времени (через длительность) возможно уяснить подлинную сущность предмета⁶⁹.

Временная длительность, считал А. Бергсон – свойство именно сознания, тогда как к материальным предметам применимо свойство пространственности. Прошлое, будущее и скрепляющее их настоящее существуют в сознании субъекта, а время – непосредственный факт сознания. Следовательно, образы, воспринимаемые сознанием, представляются в «длительности», во времени. Метод интуиции, как вживания в реальность, вырастает именно из концепции длительности. Интуиция, по А. Бергсону, как бы непосредственно проникает в предмет, сливаясь с его индивидуальной природой, видит целое раньше его частей, мгновенно схватывает образ целого.

⁶⁹ Грещанов А.А. Новейший философский словарь http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/69.php

Образ как переживание в подходах экзистенциализма

В XX веке тема образа получила новое развитие. Так, в подходах экзистенциализма образ преломляется как переживание.

Под экзистенцией подразумевается духовное существование человеческой личности, противопоставляемое бытию прочего мира и телесности. Только экзистенция является наиболее ценным видом бытия. В гносеологии экзистенциалисты отказываются от научно-теоретического поиска, идеалом является знание, бесконечно приближающееся к объекту, или, по словам А. Камю, идеалом познания является свести к тождеству и растворить в мысли; этот идеал неосуществим, поэтому мир трактуется как иррациональный, а критерием познания выступает сам субъект, его ощущения, настроения, переживания; постижение мира – это выявление смысла единого мироощущения личности. Без переживающего нет переживаемого.

Ж.-П. Сартр полагает, что бытие может быть обнаружено лишь некоторыми средствами прямого доступа, например, через переживание скуки, отвращения и т.д., причем переживание иногда трактуется как обоюдное.

В экзистенциализме нет разделения на субъект и объект, как предполагается в классическом познании; переживание не может быть полностью обусловленным внешним миром, а всегда включает в себе нечто общее всем людям, то, что выражает самое существо человеческого положения в мире. Переживание психологически и социально детерминировано. Есть определенный способ подхода к переживаниям, он заключается в том, чтобы, по выражению Ж.-П. Сартра, «как бы застигнуть сознание на месте преступления», не дав ему перерасти в рассуждение, оценку обстоятельств – и тогда переживание превратится в своего рода «окно», через которое будет виден мир, каков он есть (то есть истинный «образ» мира).

Следовательно, образ в представлении экзистенциалистов не является продуктом отражения объективной реальности, а всегда окрашен внутренним переживанием субъекта.

Онтология Ж.-П. Сартра базируется на тезисе, что существует отличный от человека мир вещей, не сводимый к его мысли, то есть объективная реальность, образ которой формируется в сознании⁷⁰. Однако человек неразрывно связан с этой реальностью. Взаимоотношение между миром вещей и сознанием человека таковы. Связь человека с миром вещей – бытие-в-мире; спонтанное, активное сознание человека – бытие для себя; инертный мир вещей – бытие-в-себе. Сознание активно и изменчиво, а вещи – объекты (феномены) сознания – неподвижны и инертны, абсолютно тождественны сами себе. Сартр считает, что о мире вещей мы можем сказать только следующее. Бытие есть; бытие есть в себе; бытие есть то, что оно есть. При этом мы не можем сказать что-либо об изменяющихся состояниях и развитии мира, наше сознание улавливает только застывший миг настоящего (образ настоящего в нашем сознании).

Ж.-П. Сартр утверждает: «Сознание рисовалось нам некоей местностью, населенной маленькими подобиями вещей, а эти подобия и были образами»⁷¹, но на самом деле «веще-подобных» образов, существующих отдельно от самих вещей, не существует. Ж.-П. Сартр пишет: «Итак, – и именно это прежде всего сообщает нам рефлексия – воспринимаю или воображаю я этот стул, объект моего восприятия и объект моего образа тождественны: это этот плетеный стул, на котором я сижу. Просто сознание относится к одному и тому же стулу

⁷⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

⁷¹ Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия (пер. с фр. Бекетовой МИ). – СПб: Наука, 2001. – С. 54-55.

двумя разными способами. В обоих случаях оно нацеливается на стул в его конкретной индивидуальности, в его телесности»⁷².

Таким образом, согласно Ж.-П. Сартру, существует только одна объектная область, и входящие в нее объекты могут быть даны индивиду двумя способами – через посредство восприятия и через посредство воображения. Ж.-П. Сартр утверждает: «Возникающее у меня образное сознание Пьера не есть сознание образа Пьера: мое внимание касается Пьера напрямую и управляется не образом, а объектом»⁷³.

В статье «Фундаментальная идея феноменологии: интенциональность» Ж.-П. Сартр феноменологически рассматривает интенциональность (направленность на объект) – существенное свойство сознания, однако отношения сознания и объекта не является реальным отношениям, так как в сознании находится не объект, а его образ; объект как образ неразрывно связан с субъектом и не может существовать без него. Объективный идеализм придает образам идеальное существование, метафизический материализм – материальное, однако оба подхода не отличают образ вещи от самой вещи. Э. Гуссерль же, чтобы раскрыть это субъект-объектное многообразие отношений, применяет феноменологическую редукцию, открывающую неразрывную связь субъекта и объекта.

Для Ж.-П. Сартра единство сознания определяется интенциональностью, направленностью на объект, трансцендентный ему, находящейся вне его, в котором и находится источник единства. Интенциональность предполагает не только редукцию, но и конституцию образа (объекта), когда смысл ему придается в зависимости от всего предшествующего опыта Я. В этом проявляется активность сознания, придающего вещам смыслы. Трансцендентальное сознание существует без субъекта, оно есть чистая безличностная активность. Сартр утверждает: «Трансцендентальное сознание есть безличностная активность, она определяется к существованию в каждый момент, без чего нельзя понять ничего перед ней. Итак, в каждый момент мы открываем творение *ex nihilo* [из ничего]. Не новое расположение, но новое существование», то есть сознание творит образы вещей. Интенциональность Сартр описывает следующим образом: сознание и мир даны одновременно; мир, по своей сущности внешний для сознания, по своей сущности также тесно связан с ним; познавать – означает «прорываться к...», стремиться «в сторону от себя, к тому, что не есть ты сам»; на примере восприятия объекта, в частности, дерева, он показывает, что «прорываться» означает «быть перед деревом и в то же время вне его, ибо оно ускользает от меня и отталкивает меня, и я не могу проникнуть в него, равно как и оно не может раствориться во мне», и познание нельзя без натяжек сравнить с обладанием; сознание не имеет «внутренности», оно существует только вне самого себя, и именно это определяет его в качестве сознания, и это, по убеждению Ж.-П. Сартра, глубокий смысл открытия, которое Гуссерль выражает знаменитой фразой: «Любое сознание есть сознание о чем-либо»; эту необходимость для сознания существовать как сознание о какой-либо отличной от него самой вещи Гуссерль и называет «интенциональностью», подчеркивает Ж.-П. Сартр. Однако философ подчеркивает, что познание или чистое «представление» – далеко не единственная возможная форма моего сознания об объекте; «я мог бы также любить, опасаться, ненавидеть его, и это самостоятельное выходение сознания за свои пределы, называемое интенциональностью, снова обретает себя в страхе, ненависти и любви. Ненавидеть другого – это еще один способ прорваться к нему, внезапно оказаться перед лицом незнакомца»⁷⁴.

⁷² Там же. – С. 57.

⁷³ Там же. – С. 57- 58.

⁷⁴ Sartre J.-P. La transcendance de l'ego. – Paris, 1966. – P. 23, 25.

Для Ж.-П. Сартра важен эмоциональный, даже аффекторный аспект образа: образ мира и сам мир совпадают, если он будет пережит до границы, до «тошноты», то его не существует.

В отношении оппозиции Я – Другой и концепции образа Другого очень важен именно вклад экзистенциалистов, начиная с наследия Ж.– П. Сартра, который ввел концепцию Другого в академический дискурс в своей работе «Бытие и ничто». «Экзистенциальный Другой не столь видим и ощутим для создания литературного или экранного образа, его «другость» – это внутреннее качество»⁷⁵.

Таким образом, по Ж.-П. Сартру, сознание субъекта творит и переживает образы вещей.

Тема образа мира в сознании индивида раскрыта и другим представителем экзистенциализма, М. Хайдеггером.

С точки зрения М. Хайдеггера, философия, исследуя бытие (Sein), всегда пренебрегала тем, что определяет взгляд человека на мир, а именно – Dasein, наличное бытие, бытие, наделенное сознанием.

Концепт Dasein (вот- Бытие), введенный М. Хайдеггером, – это переживание, внутримировая активность сознания в другой терминологии. С именем Хайдеггера связан поворот, который исследователи называют фундаментальной онтологией, «преодолевающей деспотичность бинарной репрезентации мира (с введением концепта Dasein этот проект определяется как экзистенциально-феноменологический)»⁷⁶. С точки зрения Хайдеггера, важнейшая сторона Dasein, в силу наличия которой оно оказывается доступным для восприятия, – это бытие-в-мире (In- der- Welt- sein). Посредством феноменологической редукции, открывающей неразрывную связь субъекта и объекта, философ ввел категорию «бытие-в-мире»⁷⁷, то есть принадлежность внутримирового содержания человеческому субъекту, бытия человека и мира, субъективного и объективного, что является, согласно М. Хайдеггеру, априорным определением человека. Это первый момент Заботы. Второй же момент ее – Забегание вперед, бытие, которое проецирует себя в будущее, за пределы данного момента; поэтому «образ будущего» также часть Бытия. Третий аспект Заботы – бытие-при-внутримировом-сущем – М. Хайдеггер рассматривает с точки зрения особого способа отношения человека к вещам как к спутникам его жизни, как к чему-то близкому, согретому теплом и потому отдающему это тепло назад человеку, как к «подручным» – и это также относится к образу вещей в сознании человека.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Савчук В. Медиафилософия. Приступ реальности. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013. – С. 10.

⁷⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/HEIDEGGER/bytie.txt> (дата обращения: 25.06.2013).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.