

УДК 101.2

ОПЫТ И ВООБРАЖЕНИЕ

Богачёв А.Л.

Статья посвящена современной истории понятий опыта и воображения, с особым вниманием к осмыслению этих понятий в философской герменевтике.

Ключевые слова: опыт, воображение, сознание, искусство, метафора, философская герменевтика.

Предметом исследования является история становления понятий опыта и воображения. **Цель** исследования – раскрыть специфику соотношения философии и искусства в современной культуре.

В философии Нового времени имеются фундаментальные понятия, связанные самым теснейшим образом. Это опыт и воображение. Исследование их исторического отношения позволяет, на мой взгляд, пролить дополнительный свет на нынешнюю ситуацию в философии, ответить на вопрос о месте искусства и познания в современной жизни. Данная статья, надеюсь, послужит решению этой задачи.

Идея *сознания*, характерная для Нового времени, как оказалось, потребовала свести опыт человека к научному опыту, поскольку подлинное сознание прежде всего представлялось *автономным сознанием*: оно определяет свой исходный пункт и отвергает ложные начала. Модерный разум, понятый как автономное сознание, следовательно, исключал бесконтрольное влияние *воображения* на свою познавательную деятельность. А поскольку основным когнитивным и языковым актом сознания считалась *предикация* (обоснованное соединение субъекта и предиката в описательном предложении), проблема воображения означала проблему контроля над тем, что происходит в *допредикативном опыте*. Иными словами, воображение виделось участником синтеза *образов* – называемых «ощущениями» или «идеями», – данных как предметность, заранее и всегда наличная для сознания и его предикаций (мышление). Соответственно, основная философская программа Нового времени требовала отыскать способ различения тех исходных образов воображения, которые *реальны*, и тех, которые *мнимы*, т.е. не реальны и не истинны, а посему не должны быть основанием мысли. Впрочем, уже Гаман поставил вопрос о языке как допредикативном опыте, ускользающем от контроля со стороны разума. Этот антикантовский выпад Гамана, естественно, возбуждал интерес к отношению не сознания и воображения, а языка и воображения, поскольку в языке переплетаются воображение народа и воображение говорящего. У Шлейермахера находим сходную оппозицию национального языка (тождественного) и языкового творчества (самобытной индивидуальности). Однако

следует заметить, эти соображения до XX в. не влияли на основную философскую программу.

В чем отличие этой программы от предыдущей? Как известно, в Средневековье думали, что ощущения дают людям истинное знание о мире. Только после скептиков XVI в. стали формулировать проблему размежевания в допредикативном опыте *реальных ощущений* и *продуктов пустого воображения*. Декарт видел спасение от иллюзий, возникших из-за смешения ощущений и воображения, в применении метода, ориентированного на образец математической дедукции. Гоббс заявлял о том, что ощущения – это всегда плод фантазии, что вообще не существует независимых от нее ощущений. Спиноза уверял, что всякое ощущение есть воображение, поэтому термином *imaginatio* он обозначал ощущение. Лейбниц тоже полагал, что чувства в своем первичном состоянии – это некие мечтания. Только распутывая чувства, мы открывает их слагаемые: идеи мышления. Локк лишь сменил диспозицию рационализма на противоположную. Он утверждал, что не исходные «идеи» запутанны и воображаемы, а производные, сложные. Исходные же просты и очевидны, поскольку не состоят из элементов, т.е. воображение их еще не скомбинировало из более простых. По всей видимости, Локку захотелось верить, что допредикативный опыт недостижим для воображения, стало быть, ничто не мешает осуществляться восприятию реальных образов – «простых идей», – репрезентирующих простейшие, физические аспекты реальности. Однако это положение о простых ощущениях («идеях») как реальных, а не воображаемых, не приняли позднейшие мыслители. Беркли и Юм отказываются от него, поскольку нет четких критериев для усмотрения, с одной стороны, реальных первичных идей и, с другой – тех идей, которые произвольно скомбинированы воображением.

На первичном уровне нашего восприятия, т.е. на уровне эмпирического контакта с действительностью, невозможно интроспективно отличить *actio* от *passio*, активность фантазии от пассивного воспроизведения реальности, – таков итог докантовского осмысления различий воображения и реального ощущения. Следовательно, – делает вывод Кант, – не на этом уровне темной эмпирии надлежит искать фундамент достоверности знания. Поэтому Кант решительно отделил *область значимости* от *области эмпирии*. Чтобы научный опыт был возможен, надо – согласно Канту – признать, что уже допредикативный опыт содержит условие предикативного и достоверного опыта: это трансцендентальные формы, посредством которых воображение организует материю чувственности. По Канту, воображение выполняет такую синтезирующую роль в допредикативном опыте, которая в результате обеспечивает общезначимость знания. Этому, трансценденталистскому, взгляду на воображение, как известно, противоречит юмовский, натуралистический. *Принцип Юма* в том, что исходный уровень нашего опыта – это идеи воображения, синтезированные из потока неосознанных впечатлений согласно нашей природной индивидуальности, а не общему правилу (общезначимо).

Теперь ясно, что несовпадение подходов Канта и Юма к допредикативному опыту продиктовано тем, что они считают самым существенным в этом опыте – условие общезначимости или условие индивидуальности. Собственно, в этом суть разногласия между трансцендентализмом и натурализмом. Конечно, не всякий трансцендентализм рассматривает допредикативный опыт в контексте телеологии

научной общезначимости. Однако всякий трансцендентализм ключевым моментом признает раздельность в опыте *области общезначимости* и *области индивидуальности*. С другой стороны, если натурализм указывает на неизбежную связь опыта с нашей природной индивидуальностью, это отнюдь не означает фатальную зависимость от темной случайности эмпирии. К примеру, Коллингвуд в «Принципах искусства» [5] подчеркивает возможность прояснения этой темной зависимости, однако не путем *познавательного* отображения, самосознания, а путем нашего созидательного *самовыражения*. Подлинное прояснение опыта – это в то же время его преобразование в человеческой самореализации, а не просто уяснение всех условий отображения реальности. Себя приходится интерпретировать, а не познавать в общих понятиях. *Роль воображения в интерпретации конструктивна*. Поэтому так важно для нас искусство. Оно является выражением личности в конкретно-индивидуальном единстве с миром. Личность осуществляется в опыте воображения, точнее – в *искусстве жизни*. Такое отношение к воображению согласуется с известным мнением, что *искусство – это религия современных интеллектуалов*.

Современные философы часто отвергают понятие опыта, усматривая в нем атрибут *философии сознания*: эмпиризма или субъективного трансцендентализма. Таким образом, они принимают редукцию опыта к сознанию и познанию, предпринятую предшествующей философией сознания. Гадамер, наоборот, – чтобы подчеркнуть различие конкретного, практического опыта и опыта науки – говорит об *опыте мира* (Welterfahrung). Взятый в своем существе, опыт не является бесконечно воспроизводимым и прозрачным в его исходном элементе. Как выразился А. Макинтайр, мы рождаемся со своим прошлым. Т.е. наш *практический опыт* никогда не дан изначально, не реконструируется исходя из его начала. Располагая, по крайней мере, языком, мы всегда обладаем опытом как *не нами* обобщенным *нашим* прошлым. Только опыт, рассматриваемый теоретически, как созерцание субъектом действий объекта (действительности) может казаться независимым от нашего прошлого. Рассмотренный практически, опыт является продуктом воздействия на объекты или других субъектов, причем воздействием скорее интерсубъективным, а не просто активностью отдельного субъекта. А поскольку интерсубъективность надо рассматривать в горизонте мира, можно говорить об опыте мира, когда мир снимает противоположность субъекта и объекта. Поэтому изначален только опыт мира, существующего темпорально, исторически.

Нельзя в философии сводить историчный опыт мира к неисторичному опыту науки, нельзя подменять научной абстракцией опыта конкретный опыт жизни. Подлинный философский историзм не должен снимать, подобно гегельянству, историчность и конечность опыта в абсолютном знании. Цикличное движение опыта мира никогда не завершается в ходе человеческой жизни. Мир всегда остается *миром в аспекте некоторого опыта*. Такой смысл опыта передает фигура *герменевтического круга*: мы понимаем части из целого, а целое – из этих частей, и процесс взаимного уточнения целого и частей никогда не исчерпается, ибо опыт постоянно обогащается – получает новое частичное содержание и, потому, новую цельность. *Цикличность опыта* означает, что получение нового опыта – это не просто добавление к имеющемуся целому опыта, к старому, опыта нового (уподобление нового старому). Тут происходит не просто узнавание в том, с чем

впервые сталкиваешься, тех особенностей и схем, которые привычны. Цикличность означает, что накопление опыта – это изменение содержания *всего* опыта, стало быть, «переузнавание» старого опыта из обогащенного опыта. Так изменяется аспект восприятия мира, а с ним – изначальный опыт.

Экзистенция – горизонт изначального опыта, недоступный для сознательной «переделки» – все же предстает изменчивой, историчной в структуре опыта. Если воображение понимают как условие изменения и прояснения экзистенции в опыте, это понимание неизбежно выходит за рамки субъективизма. Воображение теперь не только способность субъекта, участник синтеза предметности сознания, которую можно возвести к порождающей и обосновывающей деятельности сознания. *Нередуцированное понятие опыта позволяет по-новому трактовать воображение.* Отныне воображение можно осмыслить в контексте герменевтического опыта, представленного не только как опыт мира, но и как *опыт искусства жизни*. Очевидно, взгляд на бытие произведения искусства поможет раскрыть нам бытие живущего.

Остановимся на связи воображения с бытием произведения искусства. Надо сказать, отзвук ранне-модерной полемики о «плохом» и «хорошем» воображении можно услышать в привычных рассуждениях о подлинном и неподлинном искусстве. Но вряд ли здесь следует искать почву для наведения мостов между *онтологией произведения искусства* и *онтологией человеческого бытия*. По-моему, соединяет эти берега не столько аналогия между подлинным искусством и подлинной самореализацией человека, сколько тот факт, что *осуществление личности – это создание нарративного единства жизни*, т.е. придание экзистенции целостного образа (во-ображение). Человеческая экзистенция – это воображаемая реальность.

К этому мнению можно прийти, разбирая соотношение понятий *текст* и *образ* в философской герменевтике Гадамера. В онтологии творения искусства Гадамер ставит текст выше образа, настаивая, что постижение истины бытия – это «чтение». Тут, конечно, есть свой резон. Действительно, понятия образа и воображения связаны с оптической метафизикой наличного, следовательно, с философским субъективизмом и «забвением бытия». Однако представляется, что желание избавиться от субъективизма – не причина отказываться от понятия воображения.

Как известно, Гадамер настаивал, что *горизонт языка* как традиция – а не формы субъективности – является трансцендентальным условием раскрытия в творении самого бытия, условием так называемого приращения бытия (*Seinszuwachs*). Гадамер, на мой взгляд, все-таки абсолютизирует этот момент размыкания в творении искусства горизонта языкового опыта мира. Потому Гадамера касается вывод Рорти, сделанный относительно Хайдеггера: тот – пишет Рорти – стремится «возвести язык в своего рода божество, для которого человеческие существа являются лишь его эманациями». И далее: «Как предупреждал нас Деррида, подобного рода апофеоз языка всего-навсего перевернутая версия идеалистического апофеоза сознания» [6, с. 32]. Я считаю, у Гадамера этот апофеоз языка, во-первых, вызван отрывом бытия от сущего, переоценкой «верхнего» уровня бытия и недооценкой «нижнего» уровня материального фактора коммуникации. Язык для Гадамера скорее предшествует всему как Идея и диктует нам истину. Во-вторых, у Гадамера апофеоз языка

принимает вид апофеоза «чтения». Гадамер предстает таким почитателем языковой Традиции, оставляющим без должного внимания «образотворчество» – порождение художественного творения. Отсюда мой тезис: «чтение» и «образотворчество» объединены воображением; не следует ставить текст выше образа, бытийная структура текста и образа одна и та же. Понятие образа, разумеется, надо освободить от оптической парадигмы метафизики, которая, например, проявилась в том, что в современной эстетике – как замечает Гадамер – категории пространственного и визуального искусства развиты лучше, чем категории темпорального и словесного искусства.

Чтобы антисубъективизм философской герменевтики не походил на какое-то «новое Средневековье» с божеством языковой традиции, предстоит, так сказать, снять противоположность антисубъективизма и субъективизма Нового времени в интегральной онтологии. Это значит, что кроме «верхнего» уровня бытия – языка коммуникации в традиции – следует принять во внимание и «нижний» уровень экзистенции – то, на что указывает натурализм, в частности коллингвудовский. «Нижний» уровень – это телесность, эмоционально-энергетическая экономика, желание, труд и власть, словом, все, что входит в языковую коммуникацию как условие ее динамики и образования нового, индивидуального.

Если мы распрощаемся – как призывают Хайдеггер и Гадамер – с трансцендентальным субъектом, проект интегральной онтологии уже не отпугнет нас тем, что в нем якобы «тщатся совместить несовместимое»: план бытия (значимости) и план существования (происхождения, эмпирии). Эти планы несоединимы только в замкнутом бытии трансцендентального субъекта или в бытии, которое претендует на целостность системы, т.е. которое в конечном счете тождественно сознанию.

Экзистенция проясняется в осуществлении своих возможностей в целостной жизни, в самопонимании. (Единство жизни существенным образом есть нарративное единство, т.е. единство текста, который, по Гадамеру, прочитывается, и только в воспроизведении обретает свое бытие творения искусства. Это нарративное единство – единство *Gebilde*, образа воображения.) Возможности должны репрезентировать целый проект жизни, как части организма репрезентируют цель всего организма. Наша жизнь нуждается в проекции изначально темной и случайной экзистенции на свои избранные возможности. Поправка, которая устраняет некоторую абстрактность гадамеровского понятия *опыта мира*, состоит в том, что осуществление личности – это проясняющее свершение в опыте *целостности воображения*, т.е. целостности, подобной бытию произведения искусства, где – как в *символе* – материальное, изначально темное, и смысл образуют нераздельное единство. В этом единстве материальная сторона не просто просветляется, а в свою очередь определяет смысл.

Выбор своих возможностей в свете проекта целой/целостной жизни не следует сводить к выбору под диктовку самого языка, «когда он, как естественный язык, обретает действительность в качестве аспекта мира, раскрываемого различными культурами» [3, с. 52]. Целый проект и выбор возможностей также определяются «нижним» уровнем сущего. Соединить сущее с языком под силу только воображению – в *метафоре*, полнейшее применение которой достижимо в искусстве. Естественно, выбор своих возможностей – это не деятельность

рационально-понятийная, однако и не «чтение» *традиции*. Мы выбираем в воображении (во-ображаем) по критерию *метафорического единства*, удачности образного сравнения. А удачность образного сравнения зависит не только от естественного языка – удачность отдельной метафоры, – но и от удачного отражения в образном сравнении всего нашего образа жизни, целого рассказа о себе. Повторю, образ жизни, рассказ о себе и собственный выбор предопределяются не одним языком. В такой же степени они предопределяются нашим телом, всем «нижним» уровнем экзистенции. В общем, определяющая инстанция – именно *воображение*, – этот *посредник* между «чувственностью и рассудком» (Кант), телом и языком. И опосредует воображение не «схемой» (Кант), а метафорой.

Метафора – важнейший элемент искусства. Кстати, Кант признавал, что «схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [4, с. 125]. Продуктивным, на мой взгляд, является сравнение отношений метафоры и Кантовой «схемы» ко времени. У Канта здесь физическое время, я же предлагаю понимать метафору в аспекте одновременности (*Gleichzeitigkeit*) искусства, т.е. времени собственного, а не пустого.

Итак, опыт мира – это еще не опыт (искусства) жизни. Экзистенция, случайным образом соединяя бытие и сущее в опыте мира, затем с помощью воображения может достигать (или не достигать) целостности и преображения в своем прояснении. Традиция избавляет нас от случайности с помощью нашего *прочтения* себя из нее, под ее «дружескую» диктовку, в ее спрашивающей открытости. Однако нельзя преодолеть случайное в жизни простым повторением нашим голосом того, что она говорит, повторением чужих метафор в нашем горизонте. «Диалог с традицией» легко становится псевдиалогом. Вместо этого надо создавать *свой* язык в художественной игре с языковой традицией. Как говорит Рорти, надо *переописать* себя так, чтобы случайности твоей жизни получили место в твоём целостном рассказе о себе. Я бы сказал, мы должны *вообразить* случайное как целесообразное.

Без мощного воображения нет проясненной и собранной в *индивидуальную* целостность экзистенции, значит, нет подлинной реализации личности. Воображение производит метафоры: сравнивает и соединяет в смысловую целостность, делает одновременными – в смысле единства текста – наши возможности. Успешная метафора проясняет и реализует наши возможности. Языковая форма метафоры является преображением, т.е. завершением действия воображения. Мы продумываем, соединяем наши возможности в горизонте языкового опыта мира. Но выбор и энергия этих возможностей предопределяются не только языком, но и телом, всем «нижним» уровнем существования.

В поэтическом рассказе о своей жизни надо собрать (*auslesen*) экзистенцию из разных онтологических уровней и придать ей неповторимую целостность произведения. Только так экзистенция становится *собственной* экзистенцией и *творением* искусства жизни. При этом *ars vitae* не надо понимать как особое умение, *technē* философов. Философ – только популярная платоновская метафора, философия – только один из возможных жанров искусства жизни. В конце концов, всякое творение, значит и наше собственное осуществление, – это познавательная,

если успешная, *игра* возможностей нашего бытия. Речь не идет о реализации философской теории. Бытие человека – как *существа воображающего* – нельзя постичь удовлетворительно, если подчинять его субъекту-игре или отождествлять с субъектом познания.

На мой взгляд, Гадамер, понимая философскую герменевтику не как искусство жизни, а как практику, мерит сущность экзистенциального опыта не меркой искусства как игры, а меркой «патетического» – претерпевающего – постижения, или «мышления бытия». Для него сущностью опыта мира оказывается сама философия; стало быть, «любое философское мышление есть дальнейшее продумывание изначального опыта мира, (...) оно стремится додумать до конца энергию понятий и созерцаний того языка, в котором мы пребываем» [2, с. 11]. Но, как я отмечал, такой подход нивелирует значение новизны, индивидуальности, творчества, которые в опыте искусства сопряжены со свершением языка как традиции. Для Гадамера *Dichtung* (поэтическое творение) – это *Diktat*. Так он – с кивком в сторону этимологии (*Dichtung* и *Diktat* имеют древний общий корень) – утверждал *диктатуру бытия*. Образно говоря, инициатива всегда на стороне бытия, а не воображения индивида. Иными словами, хотя следует согласиться, что произведение непременно требует своего применения (аппликации) к нашей собственной жизненной ситуации, но такого согласия недостаточно. Только собственная причастность к тому, «о чем» произведение, к традиции, позволяет обрести его истину. Человек не может своими усилиями достичь истины; требуется «благодать бытия», счастье пребывания в Слове – настоящей традиции.

Статья Гадамера «Актуальность прекрасного», подводящая итог дискуссии вокруг эстетических тем его «Истины и метода», содержит важное признание автора, что он разделяет умонастроение христианского неоплатонизма, т.е. гуманизма времен Реформации. Он, толкуя обряд (праздник) причастия, сообщает, что «как лютеранин» всегда придавал большое значение символическому, Лютеровому – а не знаковому, как у Цвингли – пониманию крови и плоти Христа в этом обряде [1, с. 302]. В этих словах Гадамера, полагаю, весь принцип его понимания искусства. Отсюда его трактовка произведения как символа и праздника, нераздельного единства чувственного и значащего, как одновременности (*Gleichzeitigkeit*) – совпадения времен создания и «прочтения».

В статье Гадамер не только противопоставляет «эстетическому различению» субъективизма «эстетическое неразличение» чувственного и смыслового в символе и празднике, но и меняет акцент в обосновании «эстетического неразличения». Трансцендентальный акцент, как в «Истине и методе», уступает место антропологическому. Потому излишне упомянуть, что кроме религиозного истока онтологического трансцендентализма у Гадамера здесь можно найти сближение – через философскую антропологию – с натурализмом.

Если мы разумеем натурализм в контексте «онтологического неразличения» плана значимости и плана сущего, то обретаем возможность сохранить смысл индивидуального, а равно философское понятие воображения. Мы осознаем, что на творение искусства надо смотреть прежде всего с позиции его создателя. Это экзистенциально преимущественный аспект, поскольку в конце концов все мы творцы самих себя. Кроме того, так мы поймем значение метафорической речи, чья основа – в «нижнем» уровне экзистенции, откуда метафоры черпают свою энергию.

У самой языковой традиции, у «верхнего» уровня бытия нет своей энергии; вся энергия реализации личности проистекает из ее «нижнего» уровня существования. Этот тезис в целом соответствует *основной онтологической интуиции нашего времени*: сила – у «нижнего», а не у «верхнего»; чем возвышеннее, идеальнее и «субтильнее» нечто, тем слабее его собственная энергия.

Выводы. Гадамер призывал понять, что искусство – это органон философии. Однако, на мой взгляд, он не показал, что целью человека должно быть нечто большее, чем *прояснение* изначального опыта в мышлении «из самого языка». Я думаю, если отбросить мистификацию «голоса самого бытия», то призыв Гадамера сродни призыву В. Шкловского ценить «остранение» мира в искусстве ради лучшего *достижения* мира и себя в нем. По-моему, искусство обещает большее, – а именно: *свободу от случайности природного и социального*. Это наша свобода благодаря *свободе метафоры*. Призванием человека было и остается сильное воображение. Не философский метод и социальная критика, а сильное воображение – подлинное спасение от обезличивания, в том числе от «покорности Языку» и «послушности Бытию».

Список литературы

1. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Гадамер Г.-Г.; [пер. с нем.] // Актуальность прекрасного. – М.: «Искусство», 1991. – 367 с.
2. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика / Гадамер Г.-Г.; [пер. с нем.] // Актуальность прекрасного. – М.: «Искусство», 1991. – 367 с.
3. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание / Гадамер Г.-Г.; [пер. с нем.] // Актуальность прекрасного. – М.: «Искусство», 1991. – 367 с.
4. Кант И. Критика чистого разума / Кант И.; [пер. с нем. Н. Лосского]. – М.: Мысль, 1994. – 592с.
5. Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства / Коллингвуд Р.Дж.; [пер. с англ. А.Г. Раклина] – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 325 с. (Язык. Семиотика. Культура)
6. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Рорти Р.; [пер. с англ. И. Хестановой и Р. Хестанова]. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 279 с.

Богачов А.Л. Досвід і уява // Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського. Серія: Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія. – 2011. – Т. 24 (63). – № 1. – С. 13-20

Стаття присвячена новочасній історії понять досвіду та уяви, з особливою увагою до осмислення цих понять у філософській герменевтиці.

Ключові слова: досвід, уява, свідомість, мистецтво, філософська герменевтика

Bogachov A.L. Experience and imagination // Scientific Notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. Series: Philosophy. Culturology. Political sciences. Sociology. – 2011. – Vol. 24 (63). – № 1. – P. 13-20.

The article covers the modern history of the notions of experience and imagination with particular attention to the comprehension of these notions in the philosophical hermeneutics.

Keywords: experience, imagination, consciousness, art, philosophical hermeneutics.

Статья поступила в редакцию 10.11.2010