

ФИЛОСОФИЯ*(шифр научной специальности: 09.00.13)*

УДК 101

Н.Л. Вигель, Г.Н. Шаповал*Ростовский государственный медицинский университет**г. Ростов-на-Дону, Россия**redaction-el@mail.ru***ПРОБЛЕМА ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ
И ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ*****[Narine L. Vigel, Galina N. Shapoval******Problem of personality's intentionality and identity]***

It has been considered the evolution of intentionality from Husserl, who notes that intentionality is a subjective experience, to the post-modernism of Derrida, where intentionality is seen as a desire. It is noted that in the modern world, identity ceases to be an integral state of the individual, various life events do not promote the achievement of identity as a stable internal state. At that time, it is important for a person to feel and constantly realize a personal identity. The essence of the principle of existential uncertainty and the concept of intentional (constructed) worlds are revealed in the work. The principle of existential uncertainty assumes that the human being, beginning with birth, seeks to master the values and resources of the sociocultural environment and use them. The subject and the object, practitioner and practice mutually penetrate each other and are analyzed by the authors as independent and dependent variables. On the one hand, the sociocultural environment does not exist independently of human subjectivity, on the other hand, the subjectivity of a person is formed through the processes of mastering the values and resources of a certain sociocultural environment that is an intentional world. The study reveals the factors that determine the process of human existence.

Key words: intentionality, identity, culture, existentialism, imagination.

В настоящих условиях проблема современной культуры заключается в том, что особенностью информационного общества является наиболее актуальное и реальное человеческое существование в мире вымышленного. Интенциональность понимаемая как сконструированность, совмещенная с пластами культуры, представляет собой воображаемый посредством культуры мир. Самопредставление, также как и идентичность личности, связана с собственной интенциональностью. Р. Шведер отмечает: «Индивиды и традиции, души и культуры создают друг друга. Поэтому идея культурной психологии

предполагает, что процессы сознания (процессы самоутверждения, научения, рассуждения, эмоционального чувствования) не могут быть одинаковыми в различных культурных регионах мира» [9, с. 2].

На первый взгляд, интенциональность или репрезентативность переживаний кажутся родственными: это отношения между психическим состоянием субъекта-носителя опыта и, в типичных случаях, какого-либо сверх-психического события, вещи или состояния вещей (если называть все это объектами). В ортодоксальном восприятии, например, объект восприятия является относящимся к тому, с которым он интенционально связан или это тот самый объект, который вызывает зрительное переживание, тот, с которым это переживание причинно связано. Соответственно, следует понимать, что интенциональность переживания – не что иное, как причинная связь (одна из версий данной точки зрения – это так называемая каузальная теория восприятия).

Интенциональность не была бы ничем непосредственно психическим или «внутренним» для психических состояний, актов, а тем, как разум «внешне» соотносится с обычными сверх-психическими объектами. Вместе с тем у данной точки зрения есть много спорных вопросов.

С одной стороны, хотя это можно было бы распространить и на другие переживания, такие как память, которая включает каузальные отношения между психическими состояниями и сверх-психическим миром. Каузальная оценка кажется неприменимой ко многим видам переживаний, таких как воображение и надежда, которые каузально не относятся к своим объектам. Существуют и более серьезные проблемы, даже в случае с восприятием, проблемы, которые привели Гуссерля к отрицанию подобного способа размышления об интенциональности. Очевидная проблема с реляционным представлением об интенциональности заключается в том, что объект или интенциональное психическое состояние или акт – это не всегда существующий в действительности сверх-психический объект.

Если представить себе Пегаса, летающего коня из греческой мифологии, то актом является воображаемая репрезентация Пегаса, но в действительности не существует объекта, к которому этот акт внешне относится. Ребенок, который понял, что Дед Мороз не существует, имеет мнение о Деде Морозе, но такое истинное убеждение о том, что нечто не существует, не может быть о каком либо объекте, которого нет в действительности.

И, как отметил Декарт, даже не наши перцепционные переживания всегда являются восприятиями реальных объектов – яркие сны и галлюцинации могут дать нам те же самые переживания, хотя они не относятся ни к чему, реально существующему. Декарт придерживался идеи о том, что все наши переживания могут иметь всего лишь субъективные или феноменологические черты, которыми они и обладают, включая их интенциональную отнесенность к чему-то или о чем-то, даже если за пределами нашего разума не было бы никакого мира. Гуссерль заключает из таких примеров и из рассуждений Декарта, что интенциональность акта не зависит от существования его объекта – даже когда он относится к чему-то сверх-психическому.

На наш взгляд, необходимо называть эту черту интенциональности ее независимым существованием. По мнению Гуссерля, это означает что интенциональность – феноменологическое свойство психических состояний или переживаний, то есть свойство, которым они обладают благодаря их собственной внутренней природе как переживания, не зависящие от того, как они внешне относятся к сверх-психическому миру. Данная точка зрения усилена второй характерной чертой интенциональности, которая создает проблему для противоположной точки зрения. Даже там, где акт направлен на объект, действительно существующий, интенциональность этого акта изменяется с его внутренним характером теми способами, которые не зависят от того, что истинно в отношении исследуемого объекта. Рассмотрим положение известного Царя Эдипа. Эдип презирал мужчину, которого он убил по дороге из Дельфов, хотя он не презирал своего собственного отца. Он хотел жениться на царице, хотя он не хотел жениться на своей матери, он презирал убийцу царя Лайуса до того, как начал презирать себя. Но, конечно же, мужчиной, которого он убил, был его отец, царицей – его мать и он сам был убийцей царя. Как же нам описать интенциональность этих актов?

Желание Эдипа, например, кажется было направлено на царицу Иокасту, но не на его мать. Но царица и мать Эдипа была одной и той же женщиной. Итак, хотел ли он жениться на ней или нет? Эдип желал Иокасту, когда считал ее царицей и когда представлял ее себе, но не когда он пришел к мысли о том, что она его мать. Желанием Эдипа была, таким образом, не просто Иокаста, это была Иокаста такой, какой он себе ее представлял.

И то же оказывается истинным не только в отношении других психических состояний Эдипа, но и всех остальных. Однако в обычном мире подобные отношения не существуют. Если Эдип женился на Царице, и она была его матерью, тогда он женился на своей матери, если он убил Лайуса, и тот был его отцом, тогда он убил своего отца и так далее. Интенциональность акта зависит не только от того, какой объект представляет этот акт, но от некой концепции представляемого объекта.

Определим эту черту концепциональной зависимостью интенциональности. Данные черты интенциональности – ее экзистенциальная и концепциональная зависимость, – ставят важные проблемы за все попытки объяснить интенциональность из чисто объективной, внешней точки зрения: объяснить это каузально или бихейвиористски, или нейрофизиологически и т.д.

Они обозначают именно то, что считает Гуссерль: интенциональность – это нечто, что мы изначально знаем из наших собственных, от первого лица знаниях о наших переживаниях и их внутреннем характере. Указанное свойство имеют наши переживания как субъективные переживания и независимые от их любых отношений к внешнему миру. Интенциональность не может быть объяснена из чисто объективной, от третьего лица, точки зрения, если такая точка зрения не может вместить этот внутренний и субъективный характер наших переживаний.

Так, Шведер приходит к мысли, что нет рациональности одного типа. В разных культурах существует рациональность, но, по сути, в одной культуре является рациональным, в другой представляется мифологическим. Здесь ярко очерчивается принцип экзистенциальной неопределенности и концепция интенциональных (сконструированных) миров. Принцип экзистенциальной неопределенности предполагает, что человеческое существо, начиная с рождения, стремится овладеть значениями и ресурсами социокультурного окружения и использовать их. Принцип интенциональных миров предполагает, что субъект и объект, практикующий и практика, человеческое существо и социокультурное окружение взаимно проникают друг в друга и не могут анализироваться как независимая и зависимая переменные. С одной стороны, социокультурное окружение не существует независимо от человеческой субъективности. С другой, – субъективность человека формируется с помощью процессов овладения значениями и ресурсами определенного социо-

культурного окружения, которое являет собой интенциональный мир. Существование человека является реальным, поскольку существует сообщество людей, чьи верования, желания и цели и другие ментальные представления направляются им, находятся под его влиянием.

Шведер подчеркивает, что «интенциональные миры – это человеческие артефактные миры. Интенциональные события, отношения, вещи существуют в интенциональном мире. Любая вещь не существует вне нашего вовлечения и нашей реакции на нее. Интенциональные вещи причинно активны, но только в результате наших ментальных представлений о них. Они не имеют «природной» реальности или идентичности отдельно от человеческого понимания и деятельности. Интенциональный мир не существует отдельно от интенциональных состояний (верований, желаний, эмоций), воздействует на них и сам находится под воздействием людей, которые живут на этом мире» [10, с. 80].

Теоретик Деррида «отрицает не интенциональность, референцию или самосознание, но только метафизическое представление, что существует какого-либо рода непосредственный контакт Я с самим собой или с другим Я, или с его объектами взаимодействия вне царства знаков». Интенциональность, столь важная для Гуссерля и Хайдеггера, была переосмыслена Дерридой в типично постструктуралистском духе как «желание», иными словами, бессознательная, стихийная, и, в конечном счете, иррациональная сила. Вместе с тем она может и принимать форму мысли и действий, направленных на достижение конкретных целей, т. е. быть рационально-осознанно оформленной. Тем не менее, и по своим истокам, и по своим конечным результатам, резко расходящимся, если не прямо противоположным, с собственным исходным замыслом, она носит явно иррациональный характер.

Однако следует иметь в виду, что эта иррациональность общемировоззренческой позиции французского ученого выступает у него в ослабленной форме по сравнению с Делезом, Кристевой и даже в какой-то мере с Фуко, поскольку не принимает видимость открыто декларируемой методологической установки. Вследствие этого она выводима лишь как результат анализа тех аргументативных операций, которые осуществляет Деррида, занятый выявлением «постоянно возникающих» логических «неразрешимостей» на каждом шагу человеческой мысли.

Следует отметить, что С. Жижек на актуальном сейчас примере компьютерных игр характеризует интенциональность и игровую природу социализации постмодернизма следующим образом: «Экранная персона, которую я творю сам для себя, может оказаться в большей степени мной самим, чем мой «официальный имидж», так как в ней наличествуют видимые черты моего «Я», которые я не решаюсь эксплицировать в реальной жизни». Игровое самоопределение указывает на тот факт, что само соскальзывание с одной идентичности на другую или скольжение между множественными «Я» создает разрыв между идентификацией как таковой и пустотой, служащей пустым местом идентификации. Иными словами, сам процесс сдвига идентификаций предполагает наличие своего рода незаполненного средостения, обеспечивающего движение от одной идентификации к другой. И этой пустой средой оказывается сам субъект. На этом основании теоретики постмодернизма (М. Фуко, Р. Барт и др.) делают вывод о «смерти субъекта», а человека считают «случайным механизмом» [2; 6; 5;4].

Таким образом, гетероцентрическое игровое сознание лишает традиционное представление о человеке как о центрированной целостности. Кризис идентичности – это кризис «ценностного центра», упраздняемого игрой [7]. Игровое разрушение даже мыслимых рамок личности явственно ставит под угрозу ее целостность. Логическим итогом процесса размывания твердых черт субъекта является то, что конкретная человеческая личность либо заменяется маской всегда с многозначной культурной семантикой, либо «расплывается», превращаясь в пучок разноречивых культурных ассоциаций [5; 6; 8].

Эпизодичность и фрагментарность, вариативность и комбинаторность становятся принципами восприятия действительности и образом жизни индивидов. Разнообразные жизненные события и ситуации, в которых участвует современный индивид, не способствуют достижению идентичности как устойчивого внутреннего состояния. В то время как немаловажным для человека является ощущение и постоянное осуществление личного тождества и самоидентичности.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. *Алоян Н.Л.* Мифосимволическая реальность романтизма // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2007. № 6.
2. *Библер В. С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.
3. *Вигель Н.Л.* Утилитарно-прагматический феномен современности и его отражение в метамодернизме // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 7-2(57).
4. *Вигель Н.Л., Жолобова И.К.* «Парфюмер»: восхождение к Сверхчеловеку // Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 5.
5. *Вигель Н.Л.* Человек и вызовы глобализации // Сервис plus. 2016. Т. 10 № 4. С. 84-88.
6. *Давидович В.Е., Алоян Н.Л.* Одиночество как феномен бытия // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2008. № 6.
7. *Давидович В.Е., Алоян Н.Л.* Значение метафоры в философии Ф. Ницше // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2008. № 1.
8. *Жолобова И.К.* «Растворение» самости в «масках» постмодернизма // Аллея науки. 2017. Т. 3. № 10.
9. *Shweder R.A.* Preview: A Colloquy of Culture Theorists. In: R. A. Shweder, R. A. LeVine (eds.) *Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion.* Cambridge, L., NY., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984.
10. *Shweder R.A.* *Thinking Throught Cultures.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.

R E F E R E N C E S

1. *Aloyan N.L.* Mythosymbolic reality of romanticism // The Humanities and social-economic sciences. 2007. No 6.
2. *Bibler V.S.* From the science of learning – to the logic of culture: Two philosophical introductions in the twenty-first century. M., 1991.

3. *Vigel N.L.* The utilitarian and pragmatic phenomenon of modernity and its reflection in metamodernism // Historical, philosophical, political and legal sciences, culturology and art history. Questions of theory and practice. 2015. No. 7-2 (57).
4. *Vigel N.L., Zholobova I.K.* "Perfume": an ascent to the Superman // The Humanities and social sciences. 2017. № 5.
5. *Vigel N.L.* Man and the challenges of globalization // Service plus. 2016. Vol. 10 № 4.
6. *Davidovich V.E., Aloyan N.L.* Loneliness as a phenomenon of being // The Humanities and socio-economic sciences. 2008. No 6.
7. *Davidovich V.E., Aloyan N.L.* The meaning of metaphor in the philosophy of F. Nietzsche // Humanities and socio-economic sciences. 2008. No 1.
8. *Zholobova I.K.* "Dissolution" of the Self in the "Masks" of Postmodernism // Avenue of Science. 2017. Vol. 3. No. 10.

31 марта 2018 г.