

ISSN 0042-8744

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

2

2011

Вещь как интенциональный объект

Б.И. ЛИПСКИЙ

В интенциональном мире всякая вещь представляет собой результат “сборки” целостного объекта из “материала” наших ментальных состояний. Всякой вещи присуща “сделанность”, поэтому мир вещей – это интенциональный мир, и перспектива, в которой он раскрывается перед нами, зависит от нашего заинтересованного отношения к нему.

In intentional world any thing represents result of “assembly” of complete object from “material” of our mental conditions. In any thing it is inherent “made of”, therefore the world of things is intentional world, and prospect in which it is opened before us, depends on our interested attitude to it.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: вещь, идентичность, коммуникация, интенциональность, объект, субъективность.

KEYWORDS: thing, identity, communications, intentionality, object, subjectivity.

В нашем мире все живое тяготеет к себе подобному... лебедю знакомы все лебеди – и только люди замыкаются в одиночестве. Как отдаляет нас друг от друга наш внутренний мир!

Антуан де Сент-Экзюпери

Понятие вещи имеет важное значение для рассмотрения структур реальности. В любой философской системе, так или иначе исходящей из признания субстанциальности бытия, структуризация субстанции рано или поздно приводит к проблеме акцидентальных структур. Суть проблемы состоит в следующем: чем отличается вещь как обособленная часть субстанции не от субстанции в целом, а от всех других её обособленных частей? Для анализа представлений о структуре этой реальности особое значение имеет понятие вещи.

Под словом “вещь” обычно понимают некий обособленный фрагмент реальности, отличный от всех других и способный к относительно устойчивому существованию. Истолкования вещности в новоевропейской традиции сводятся к трем основным:

- 1) вещь как носитель признаков;
- 2) вещь как единство многообразия ощущений;
- 3) вещь как оформленное вещество.

В XX в. появляются новые интерпретации понятия вещи, отличающиеся от традиционных. Так, М. Хайдеггер, уделявший разработке этого понятия большое внимание, высказывал мысль о том, что все три традиционные интерпретации закрывают нам путь к вещи самой вещи [Хайдеггер 1993, 64]. Для него определенность вещи заключается, прежде всего, в ее “служебности”, “дельности”, которая рассматривается как определяющая по отношению и к веществу, и к форме.

Тем не менее традиционное понимание вещи как определяемой единством вещества и формы, сохраняется и по сегодняшней день. Особенно прочно удерживается это понимание в естественно-научной среде. Но остается ли оно и сегодня настолько же самоочевидным, каким представлялось в эпоху становления классической науки? По-видимому, прочность наших теоретических убеждений во многом обусловлена теми ожиданиями, которые мы возлагаем на них, видя в них эффективное средство решения определенных практических задач. В наших теоретических конструкциях мы склонны видеть описание того естественного порядка природы, на основе понимания которого мы предпринимаем те или иные практические действия, предполагая получение нужного нам результата. Но, как совершенно справедливо отмечал Гастон Башляр, “...порядок в природе – это порядок, который мы технически вносим в природу” [Башляр 1987, 105].

Для эпохи становления классической науки (XVII в.) одной из важнейших проблем была проблема обоснования каузальной картины мироздания, где все многообразие связей и отношений, существующих в природе, сводилось бы к причинно-следственным отношениям, которым предлагалось придать универсально-всеобщий характер. Такой универсальный детерминизм, как отмечает тот же Башляр, было очень удобно объяснять и иллюстрировать на примере взаимодействия между твердыми телами. При столкновении таких тел “действительно остаются те же вещи, изменившие свое движение”. Таким образом, детерминизм связывается “с метафизическим анализом мира явлений, разделенного на два аспекта: вещь и движение”. В результате создается несколько упрощенная механистическая картина мира, в которой «каузализм совпадает с “вещистским” подходом» [Башляр 1987, 104–105]. Все существующее – от макрообъектов типа планеты до микрообъектов типа атома – начинают рассматривать как совокупность *вещей*, обладающих характерными чертами твердых тел и различающихся только размерами при полном сходстве внутренних характеристик.

За истекшие три столетия понимание мира как “совокупности вещей” не только стало общепринятым в науке, но и проникло глубоко в обыденное сознание. Однако при внимательном рассмотрении этой концепции обнаруживается, что она не отображает реальность, которая существует “сама по себе”, а представляет следствие из однажды принятых метафизических установок. Но в таком случае возможны и другие интерпретации того, что может представлять собой то, что мы привычно называем вещью.

Новоевропейская метафизика в понимании вещи стремится представить ее как чисто объективное образование, полностью определяемое характером соединения её составляющих: формы и вещества. Идеалом этой метафизики становится полное устранение субъективности из образа мира, претендующего на статус его “научной картины”. Однако с течением времени выясняется, что требование устранения субъективности является утопичным, и по мере приближения к современности её присутствие в содержании научного знания все более возрастает. Это нарастание субъективности не могло не коснуться и привычного образа вещи как сформировавшейся и существующей независимо от человека и сохраняющей постоянство своих характеристик совершенно независимо от каких бы то ни было его намерений и интересов. В свете вышеизложенного содержащаяся в данной статье интерпретация вещи как интенционального объекта представляется вполне возможной.

Обычно, когда говорят об отличительных особенностях человеческого существа, указывают на особый “внутренний мир”, принадлежащий исключительно ему и находящийся в его полном (или почти полном) распоряжении. Именно наличие внутреннего мира рассматривается как основная особенность человека, делающая его хоть в какой-то мере свободным относительно мира внешнего, в котором господствует жесткая детерминация,

не оставляющая места свободе. Но является ли такое решение единственно возможным? Попробуем рассмотреть альтернативный вариант: человека отличает от других живых существ наличие не *внутреннего*, а *внешнего* мира.

Рассмотрим соотношение внутреннего и внешнего с точки зрения не классической, а феноменологической установки. С этой точки зрения существование объектов, трансцендентных сознанию, является проблематическим, тогда как имманентные ему объекты существуют аподиктически. Но что представляют собой эти проблематические объекты, обладают ли они какими-либо безусловно собственными характеристиками или нет?

Вопрос этот для философии не нов. Он обсуждался достаточно долго и интенсивно. При этом большинство участников дискуссии склонялись к утверждению, что те или иные качества принадлежат самим по себе трансцендентным объектам, а наши представления об этих объектах лишь воспроизводят их собственные характеристики как “отраженные” в содержании сознания. Но еще античные скептики выражали сомнение в том, что качества, которые мы считаем принадлежащими самим предметам, действительно принадлежат им, а не приписываются нами. Пиррон, например, говорил, что ядовитая трава порождает горечь на языке и боль в желудке, но мы, достаточно уверенно утверждая, что трава *горькая*, не говорим, что она *больная*. Так на каком же основании мы утверждаем, что идея горечи находится в траве, а идея боли – нет? Не являются ли *все* подобного рода идеи однопорядковыми, возникающими и существующими в нашем “внутреннем” мире и лишь впоследствии перемещаемыми вовне и приписываемыми трансцендентным объектам по нашей воле?

Можно попытаться ответить на этот вопрос, опираясь на концепцию *интенционального объекта*. Вообще-то интенциональная природа актов сознания не является открытием Гуссерля. О ней говорил его учитель Brentano, да и в учениях более ранних философов, например, средневековых схоластов, можно найти рассуждения об интенциональности человеческого сознания. Так, Фома Аквинский вполне определенно указывал на то, что уже само отнесение знания к предмету есть интенциональный акт, в котором душа “овладевает” предметом, подчиняя его себе, выносит свое собственное суждение о нем (оценивает, “судит” его). Фома понимает сознание как действие со “знанием” и с его предметом. Сознание при таком подходе понимается не как нечто субстанциальное, а как чистый акт, чистое действие, не имеющее собственного содержания и существующее как бы “при знании”, как определенный способ “обращения” с ним, как способ отношения человека к содержанию собственного знания. Таким образом, уже средневековые схоласты различали реальные и интенциональные объекты. Реальными они считали объекты, существующие “сами по себе” безотносительно к их восприятию, а интенциональными – чувственно воспринимаемые объекты. Иными словами, то, что акты сознания имеют интенциональную природу, было известно достаточно давно. Но только в контексте трансцендентальной феноменологии Гуссерля удается выявить, что означает эта интенциональность актов сознания.

Феноменологическая философия акцентирует внимание на том, что акт нашего сознания есть некая направленность, интенция. В таком случае любой воспринимаемый объект, поскольку он воспринимается, можно рассматривать как интенциональный объект. Но эта направленность может быть интерпретирована не просто как концентрация внимания на определенном объекте, а как *вынесение* вовне и *вкладывание* во внешний предмет наших собственных *внутренних* ментальных состояний. Из этого следует, что не предметы *вызывают* в нас определенные впечатления, а мы *вкладываем* в них те впечатления, которые возникают и формируются в нашем внутреннем мире. Таким образом, движению, осуществляемому в познавательном акте, может быть придано направление, противоположное привычному: не от познаваемого объекта к познающему субъекту, а наоборот – от познающего субъекта к познаваемому объекту. И какое именно направление считать доминирующим, зависит от нашего выбора. Мы сами определяем, считать ту или иную идею нашим собственным *субъективным* переживанием или *объективной* характеристикой са-

мого предмета. Такое вынесение собственного переживания вовне и приписывание переживаемого состояния объекту вполне согласуется с идеей интенциональности.

Согласно Гуссерлю, в результате феноменологической редукции те предметы, которые в рамках традиционной философии рассматривались как “объективная реальность”, выносятся за скобки и остаются вне рассмотрения, поскольку само их существование объявляется сомнительным. Несомненно существующим остается только сомневающийся в их существовании трансцендентальный субъект, но вместе с ним в области несомненно существующего остаются также и те идеи, которые составляют содержание его сознания. Но если мы вынесем их вовне и представим как принадлежащие некому внешнему объекту, несомненность этих идей распространится и на объект, который мы теперь также можем помыслить как несомненно существующий и обладающий именно теми характеристиками, которые непосредственно переживаются нами как идеи нашего сознания. Механизм такого “переноса достоверности” с содержания собственного сознания на внешний объект достаточно ясно описывает Я.А. Слинин. “Всякое *cogito*, – говорит он, – по определению должно иметь свой *cogitatum*. И раз этот *cogitatum* является необходимым коррелятом *cogito*, то он должен существовать аподиктически постольку, поскольку само *cogito* существует аподиктически” [Слинин 2004, 18]. Иными словами, поскольку существует мысль, постольку существует и мыслимое, и существует именно так, как оно мыслится. И это положение также связано с достаточно долгой традицией, поскольку его можно считать восходящим к известному тезису Парменида: “Мыслить и быть – одно и то же”.

Человек смотрит в окно и видит цветущее дерево в саду. Он может сомневаться в том, действительно ли это дерево существует *в саду* независимо от его сознания, но он не может сомневаться в том, что в данный момент *видит* именно цветущее дерево, то есть в том, что *в его сознании* присутствует идея цветущего дерева. Но почему именно цветущего дерева? Ведь на сетчатке его глаз “на равных” присутствуют и яркий свет солнца, и синева неба, и белизна облаков, и зелень травы, и серость асфальтовой дорожки, и много чего еще. Почему же, *глядя* на все это многообразие, он *видит* именно дерево?

Рассмотрим более простой пример – витгенштейновского “уткозайца”. Глядя на контур, нарисованный на листе белой бумаги, можно увидеть голову либо утки, либо зайца. Чем определяется, чью именно голову мы увидим? Ничем иным, кроме нашего собственного желания. *Глядя* на тот же самый контур, человек *увидит* именно то, что он *решил* увидеть. Но точно так же и в случае с деревом в саду. Мы можем увидеть дерево, а можем и бабочку на ветке или цветок у подножия, и тогда дерево, продолжая оставаться на сетчатке глаз, исчезнет из сознания и будет восприниматься как часть фона, наравне с небом и облаками.

В акте восприятия дерева оно дано нам, как отмечает Я.А. Слинин, аподиктически. Но оно дано лишь до тех пор, пока наше внимание направлено именно на него, до тех пор, пока мы *хотим видеть* именно дерево, а не бабочку или цветок. Иными словами, это аподиктически данное дерево дано нам не как существующее “само по себе”, а именно как *видимое*, причем *преднамеренно* видимое дерево. Именно эта *преднамеренность* и составляет наиболее важную особенность интенциональных объектов, отличающую их от тех, которые мы привычно называем реальными. Но что следует из такого способа различения интенциональных и реальных объектов?

Одной из наиболее привычных интерпретаций познавательных образов, составляющих внутреннее содержание человеческого сознания, является понимание их как “отражений” объективно существующих во внешнем мире вещей и явлений. При этом сами вещи понимаются как некие совершенно самостоятельные “данности”, которые “копируются, фотографируются, отображаются нашим сознанием, существуя независимо от него”. Тогда растущее за окном дерево “есть то, что оно есть”, и все его характеристики остаются неизменными и совершенно независимыми от того, смотрим мы на него или нет. Более того, не зависят они и от того, кто бы ни смотрел или не смотрел на это дерево вообще – будь то жук-короед, бабочка или собака. Такое представление имеет очень глубокую традицию и является настолько прочно укорененным в нашем сознании, что даже в фено-

менологической философии обычно характеризуется как “естественная установка”, т.е. такая, которая является не просто привычной, а изначальной, врожденной.

Согласно этой установке, окружающий мир состоит из множества определенных и достаточно четко отграниченных друг от друга объектов, каждый из которых воспринимается как отделенная достаточно отчетливыми границами вещь, обладающая совокупностью постоянно присущих ей неотъемлемых качеств – атрибутов, по которым мы и опознаем ее, отличая от всех других. Но действительно ли именно такой способ восприятия мира – как состоящего из множества отдельных вещей – является естественным и врожденным? Обратившись к “Картезианским размышлениям” Гуссерля, мы увидим, что автор феноменологической концепции выражает в этом серьезное сомнение. “...В детстве, – говорит он, – мы сначала вообще должны научиться видеть вещи... и это видение должно генетически предшествовать всем другим способам осознания вещей. Таким образом, в раннем детстве поле восприятия заранее данного не содержит ничего, что при простом взгляде могло бы быть эксплицировано как вещь” [Гуссерль 2001, 167].

“Мы должны научиться видеть вещи”. Но это означает, что изначально мы *не видим* вещей. Точнее, мы видим их, но не как вещи, а каким-то иным способом. В этом отношении весьма интересны результаты экспериментов с восприятием младенцев, проводившихся английским психологом Томасом Бауэром. Перед ребенком трех-четырёхмесячного возраста ставилась задача идентификации предмета, который в поле зрения младенца скрывался за экраном, а затем появлялся с другой стороны. При этом за экраном предмет либо замещался другим, либо изменял траекторию движения. В результате проведенных исследований выяснилось, что опознание предмета детьми происходит иначе, чем у взрослых.

“При определении идентичности, – констатирует Бауэр, – взрослые учитывают признаки месторасположения, размера, формы и цвета”, хотя местоположение, как отмечает экспериментатор, “не играет решающей роли” [Бауэр 1979, 234]. Это означает, что взрослые идентифицируют предмет преимущественно по его внешним признакам, которые они привычно считают принадлежащими самой вещи, как ее неотъемлемые *свойства*. Для младенцев же решающее значение имеет именно местоположение и траектория движения предмета. Ребенок наблюдает, как перемещающийся предмет скрывается за экраном. Если предмет за экраном подменяется и вместо него из-за экрана появляется другой предмет, продолжая двигаться по первоначальной траектории с той же скоростью, “дети... продолжают прослеживание, как будто ничего не произошло, даже если преобразование предмета было достаточно резким” [Бауэр 1979, 236].

Пока сохранялось общее направление перемещения предмета, младенец не проявлял беспокойства, даже если менялись *все* его внешние признаки. Но как только изменялась траектория движения, даже если все внешние признаки предмета оставались без изменений, младенец проявлял беспокойство. Таким образом, делает вывод Т. Бауэр, “трех-четырёхмесячные младенцы... идентифицируют движущиеся предметы только на основании характеристик движения, не принимая во внимание другие признаки” [Бауэр 1979, 239].

Из результатов исследований Т. Бауэра следует, что в раннем детстве все мы подвергаемся интенсивному “переучиванию”, целью которого является формирование устойчивой привычки воспринимать объекты именно по совокупности признаков, а не по характеристикам их пространственных перемещений. В младенчестве нас буквально “дрессируют”, приучая видеть то, что мы впоследствии начинаем воспринимать как *вещи*. Демонстрируя нам яркие игрушки, нас учат “превращать” наши впечатления в предикаты и, вынося их вовне, “собирать” из них определенную *вещь*: “синий шарик”, “красный кубик”, “белую пушистую кошечку” и т.п. И к тому времени, когда мы начинаем осознавать себя, этот способ восприятия становится уже настолько привычным, что принимается нами как “врожденный”.

Гуссерлевская феноменология вполне допускает такую трактовку: “Я постоянно окружено *предметами*. Об этом говорит уже то обстоятельство, что все воздействующее на меня как на развитие его воспринимается как предмет, как субстрат предикатов, с которыми я могу ознакомиться. Ибо такова заранее известная возможная форма, к которой

стремятся возможные экспликации” [Гуссерль 2001, 168]. Здесь следует обратить внимание на то, что Гуссерль говорит именно о *развитом* его, значит, в неразвитом, младенческом состоянии мы можем воспринимать мир иначе, причем вовсе не обязательно в форме вещей. Но мы привычно распространяем способ восприятия развитого его на любое восприятие вообще, полагая, что не только человек, но и всякое живое существо, подобно нам, видит мир состоящим из вещей. Мы готовы допустить, что в восприятии животных вещи могут в некоторых деталях отличаться от видимых нами, но сам принцип восприятия мира как состоящего из пространственно локализованных объектов мы привычно считаем абсолютно универсальным, “естественным” способом.

Из вышеприведенного рассуждения следует, что установка, которую мы называем “естественной”, в действительности не является таковой, и скорее всего, представляет собой специфически человеческий способ восприятия мира. В онтогенезе эта установка возникает в процессе социализации, благодаря обучению и общению. В филогенезе формируется на ранних стадиях развития человеческого существа, благодаря, главным образом, предметной деятельности, когда человек начинает активно манипулировать объектами: брать, перемещать, обрабатывать. Там, где такой предметной деятельности нет, скорее всего, не возникает и установка на то, чтобы воспринимать мир как совокупность вещей.

Можно вполне согласиться с Я.А. Слининым, когда он утверждает, что “каждый биологический вид воспринимает мир, в котором обитает, по-своему, в зависимости от того, как организована его нервная система. Собаки воспринимают его по-собачьи, орлы – по-орлиному, змеи – по-змеиному, муравьи – по-муравьиному, а люди – по-человечески. Вероятнее всего, что каждый вид воспринимает его неадекватно, с искажениями” [Слинин 2004, 32]. Однако, на наш взгляд, здесь следует сделать оговорку: восприятие мира как совокупности *вещей* – это прерогатива человека как существа, способного к предметной деятельности. Дело здесь вовсе не в том, что такое восприятие способно давать более адекватный образ мира, чем любое другое. Просто оно является специфическим способом восприятия, характерным именно для *Homo sapiens*. И взгляды самого Гуссерля весьма близки к такому пониманию: “Все известное нам предполагает некое изначальное знакомство; то, что мы называем неизвестным, тем не менее, известным образом структурно организовано: имеет форму *предмета*, в частности форму *пространственной вещи*, *культурного объекта*, *орудия* и т.д.” [Гуссерль 2001, 168]. Но какие возможности обретает человек благодаря способности организовывать свое восприятие мира в формах внешних по отношению к нему вещей – объектов?

Непосредственно человеку даны только собственные восприятия, которые являются для него аподиктическими. Все остальное известно ему лишь опосредованно, благодаря наличию этих непосредственно переживаемых восприятий. В результате мир каждого человека оказывается строго “центрированным” миром, в фокусе которого располагается он сам, а на периферии все остальное, включая и других людей. Причем это “остальное” располагается тем ближе к центру, чем больший интерес вызывает оно у находящего в этом центре трансцендентального субъекта. Среди этих периферийных образований находятся и остальные люди, которые для *воспринимающего субъекта* изначально ничем не отличаются от всех других вещей.

Для субъекта, находящегося в центре своего интенционального мира, открытым является только этот, его *собственный* мир. Ведь свое собственное сознание человек воспринимает непосредственно и как бы “изнутри”, но такое же непосредственное восприятие сознания другого человека для него совершенно невозможно. Интенциональные миры других, периферийных по отношению к центральному, трансцендентальных субъектов для него полностью закрыты. Наблюдая их *снаружи*, он “собирает” их из собственных впечатлений точно так же, как и все другие объекты. Заглянуть же во *внутренний мир* Другого, чтобы увидеть в нем такого же, как он сам, трансцендентального субъекта, для него совершенно невозможно, поскольку он никоим образом не может *непосредственно пережить* ментальные состояния этого Другого. Во всяком случае, именно это утверждает Я.А. Слинин, уподобляя трансцендентальных субъектов лебницевским монадам:

«...ни одно трансцендентальное сознание не имеет непосредственного контакта ни с каким другим; каждое из них полностью “замкнуто” само на себя» [Слинин 2004, 57].

Таким образом, для человека возможность опознать в Другом такого же трансцендентального субъекта, как и он сам, оказывается существенно ограниченной, уже хотя бы потому, что не может быть реализована путем непосредственного наблюдения. Следовательно, ему необходимо найти какое-то опосредующее звено, благодаря которому сознание этого Другого может быть раскрыто и идентифицировано как подобное его собственному. Чтобы то, что происходит “внутри” сознания Другого, могло стать доступным нашему собственному сознанию, оно должно каким-то образом быть “обнаружено”, то есть должно получить внешнее появление. Таким внешним проявлением другого сознания может быть уже упоминавшееся “вынесение” его ментальных состояний вовне и “вкладывание” их в предмет. В процессе такого “вынесения вовне” внутренние состояния сознания превращаются в предикаты, которые приписываются предмету, соединяются с ним в одно целое и начинают восприниматься как *всецело ему принадлежащие*. Человек превращает собственные ментальные состояния из непосредственно субъективных внутренних переживаний в “объективно присущие” внешнему предмету свойства и качества. С этого момента человек начинает говорить о собственных ментальных состояниях как об *объективных* характеристиках *самих вещей*, например: не “Я переживаю ощущение округлой формы и красного цвета”, а “Я вижу круглое, красное яблоко”. Но ведь и Другой продельывает со своими ментальными состояниями ту же операцию: он точно так же переводит свои непосредственные впечатления в такие же предикаты и так же выносит их вовне, приписывая их вещи как её (вещи) объективные характеристики.

В результате множества таких актов экстерииоризации ментальных состояний и возникает тот общий для множества людей мир вещей, по поводу которых они могут обмениваться информацией об их “качествах”, которые в действительности являются не чем иным как “овнешненными” ментальными состояниями. Интерсубъективность этого мира обусловлена общностью ментальных установок, и обмениваясь информацией о вещах, люди, по существу, обмениваются информацией о непосредственно переживаемых ими ментальных состояниях. Сообщая о них друг другу, мы создаем общий для нас мир, который привычно считается “внешним”. И это также вполне соответствует идеям, высказываемым Гуссерлем в первом из его “Картезианских размышлений”: “Таким образом, в действительности, естественному бытию мира, того, о котором я только и веду и могу вести речь, в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого его и его cogitationes. Естественная почва бытия по своей бытийной значимости вторична...” [Гуссерль 2001, 78].

Это означает, что именно благодаря экстерииоризации ментальных состояний возникает общий для множества людей мир, который Гуссерль называет интерсубъективным. В этом мире бытие вещей, которыми мы сами “наполняем” его, является проблематичным, но те ментальные состояния, из которых мы “конструируем” вещи, переживаются нами непосредственно и, следовательно, существуют аподиктически. Иными словами, мы “собираем” объекты предметного мира из “материала” собственных впечатлений, обладающих для нас аподиктической достоверностью. Именно это обстоятельство позволяет нам надеяться, что результаты такой “сборки” – вещи и явления – могут иметь для нас значение ориентиров, позволяющих нам предпринимать в этом мире осмысленные действия, направленные на достижение заранее намеченных целей. Ведь, как говорит Гуссерль, этот “объективный мир, который есть для меня, который когда-либо был и будет, сможет когда-либо быть, со всеми своими объектами, черпает... весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня будет, из меня самого” [Гуссерль 2001, 83].

Формирование мира интенциональных объектов выступает в данном контексте как продуцирование мира вещей, который человек начинает представлять как *внешний*, по отношению к его сознанию, мир. Признание существования внешнего, вещественного мира позволяет подойти к решению задачи, которая без него представляется неразрешимой.

Ранее уже говорилось, что внутренний мир Другого закрыт для нас. Мы не можем проникнуть вглубь его сознания и ознакомиться с его содержанием изнутри. Однако без

такого ознакомления достижение взаимопонимания между людьми не просто затруднено – оно вообще невозможно, ибо мы оказываемся не в состоянии даже идентифицировать Другого, как такого же человека, как и мы сами. И только экстериоризация наших ментальных состояний дает нам возможность, пусть и опосредованно, через нами же сконструированный мир вещей прикоснуться к сознанию этого Другого, вступить с ним в коммуникацию. Самое главное здесь то, что в таком акте экстериоризации (“овнешнения”) собственных ментальных состояний человек, образно говоря, “выворачивает себя наизнанку”, вынося свой внутренний мир наружу и делая его, таким образом, доступным для контакта с другим человеком. Ведь чувства и мысли человека скрыты от Другого так же, как и от него самого скрыты чувства и мысли этого Другого. Экстериоризируя наши чувства, мы получаем возможность соприкоснуться “внутренними поверхностями”, сопоставить наши ментальные состояния, узнать друг в друге представителей единого человеческого рода.

В животном мире опознание представителя того же вида осуществляется по биологическим признакам: очертаниям тела, запаху, повадкам и т.п. Но для человека такой способ идентификации недостаточен. Ведь, будучи единым в биологическом отношении, род *Homo sapiens* раслаивается на множество культурно-исторических общностей, между которыми могут устанавливаться отношения непонимания, а то и вражды. Поэтому идентификация по биологическим признакам здесь совершенно недостаточна, поскольку возникает необходимость “сверки” ментальных состояний. Эту необходимость прекрасно иллюстрирует древняя пословица: “Заговори, чтобы я тебя увидел!”. Высказывая самое элементарное суждение о принадлежащей к “внешнему” миру вещи: “Это яблоко круглое, красное и сладкое” – я тем самым как бы предлагаю Другому тест на сходство наших “внутренних” миров. Отвечая мне: “Да, оно действительно круглое, красное и сладкое”, он сообщает мне не столько о яблоке, сколько о том, что система восприятий, порождающая содержание мира его души, идентична моей собственной.

Так, благодаря конструируемому нами внешнему интенциональному миру вещей, мы получаем возможность сопоставить скрытые характеристики наших внутренних миров и убедиться в том, что они сходны (если не тождественны). Здесь происходит примерно то же, что и в известной сказке Киплинга, где обитатели джунглей узнают “своих” по известному им всем паролю: “Мы одной крови, ты и я!”. Но похоже, что, в отличие от героев киплинговской сказки, способностью к идентификации по тождеству ментальных состояний обладает исключительно человек. И хотя некоторые авторы, в частности, тот же Я.А. Слинин, допускают наличие интерсубъективных миров животных: “...лошадей, коров, собак, кошек, пчел... и т.д.” [Слинин 2004, 71], следует отметить, что даже если дело и обстоит именно так, способ бытия их интерсубъективных миров в корне отличен от способа бытия интерсубъективного мира человека.

Формируя предметы внешнего мира как интенциональные объекты, люди действуют по общей для той или иной социокультурной общности единой схеме. Поэтому объекты эти оказываются общими, а мир вещей, построенный из таких интенциональных объектов, – интерсубъективным. Сопоставляя наши переживания по поводу объектов этого мира, мы убеждаемся, что наши впечатления о вещах не являются сугубо индивидуальными, а разделяются множеством других людей. В результате мы выстраиваем согласованную картину нашего общего с ними мира. Мы, как отмечает Я.А. Слинин, “соглашаемся с тем, что нас окружают стихии земли, воды, воздуха и огня, что небо – голубое, листья – зеленые, а раскаленный уголь в очаге – красный” [Слинин 2004, 65]. Так внутренние переживания человека, элементы его внутренней психической жизни, становятся общими объектами, поскольку он может сообщить о них другим и добиться того, что эти другие его поймут. Но наиболее важным следствием констатации общности нашего интенционального мира является то, что именно благодаря этой общности человек получает возможность опознавать в других трансцендентальных субъектах таких же, как и он сам, людей, причем не по внешним признакам, а по вынесенным вовне и “прикрепленным” к объектам внутренним, непосредственно переживаемым ими ментальным состояниям. Поэтому

коммуникация между представителями рода *Homo sapiens* осуществляется на иных основаниях, чем у животных.

Животное полностью “растворено” в собственных ментальных состояниях. Оно не отделяет их от себя и не их “выносит” вовне, как характеристики внешних объектов. Поэтому и других особей своего рода оно опознает, скорее всего, по собственным непосредственно переживаемым впечатлениям. Человек внутренние элементы собственной психической жизни превращает в общие интенциональные объекты, обретая тем самым возможность сообщать о них другим и сопоставлять с элементами их психической жизни, самостоятельно формируя общий интенциональный *мир вещей* как мир, трансцендентный его собственному сознанию.

В таком мире всякая вещь представляет собой результат “сборки” целостного объекта из исходного материала наших ментальных состояний. Вещи присуща “сделанность”, хотя этот термин употребляется здесь в несколько ином смысле, чем у Хайдеггера. Однако то, что он говорит о невозможности выявления «вещности вещи, если отнимать у нее “сделанность”» [Хайдеггер 1993, 64], остается справедливым и в данном случае. Философы, принадлежащие к классической традиции, стремились рассматривать вещь как чисто объективное образование, вне нашего заинтересованного внимания к ней. В результате возникает взаимное отчуждение вещи и человека. Вещь становится совершенно безразлична нам, так же как и мы становимся совершенно “безразличны” вещи. А познавательный интерес даже научного познания сводится, согласно известному выражению Ландау, к стремлению “удовлетворить собственное любопытство за казенный счет”. В действительности, мир вещей – это интенциональный мир, поэтому строение и перспектива, в которой мы его видим, определяются нашим заинтересованным вниманием к нему.

ЛИТЕРАТУРА

- Бауэр 1979 – Бауэр Т. Психическое развитие младенца. М., 1979.
Башляр 1987 – Башляр Г. Новый научный дух / Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987.
Гуссерль 2001 – Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2001.
Слинин 2004 – Слинин Я.А. Феноменология интересубъективности. СПб., 2004.
Хайдеггер 1993 – Хайдеггер М. Исток художественного творения / Хайдеггер М. Феноменология. Герменевтика. Философия языка. М., 1993.