

# art&cult

## арткульт

Российский государственный гуманитарный университет / Факультет истории искусства

№7 (3-2012)

*Т.В. Литвин*

### **ИНТЕРИОРНОСТЬ, ЧУВСТВЕННОСТЬ, КОНТИНГЕНТНОСТЬ - ПОЧЕМУ ЭТИ ПОНЯТИЯ ПРИНЦИПИАЛЬНО НЕПЕРЕВОДИМЫ?<sup>1</sup>**

В статье рассматривается сложность перевода таких понятий как интериорность, чувственность, контингентность, которые являются важнейшими элементами современного философского дискурса.

*Ключевые слова:* интериорность, чувственность, контингентность

In article complexity of transfer of such concepts as interiority, sensibility, contingency which are the most important elements of a modern philosophical discourse is considered.

*Key words:* interiority, sensibility, contingency

Литвин Т.В. - кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ). E-mail: [littatiana@gmail.com](mailto:littatiana@gmail.com).

В современных вопросах о возможной эвристике в философских науках, наиболее эффективным является обращение к методологии изучения человека и истории, к тем принципам, которые могли бы создать новые способы и подходы. Как не банально это звучит, но рассуждение о методе не перестает быть той сферой философии, в которой именно и возможны интеллектуальные преобразования и мыслительные эксперименты, которые если не создают новую теорию субъекта и интерпретации истории, то, по крайней мере, предлагают новый перевод традиции на язык понимания современности. Для современной истории идей сфера методологии оказывается, тем самым, благодатным полем апробации и верификации, как теоретических экспериментов, так и их практических, включая социально-этические, результатов. В данной статье я рассматриваю три понятия, история которых, как представляется, отражает базовые методологические противоречия в традиции, идущей от платонизма к интуитивизму двадцатого века, включая феноменологию как один из подходов в философии сознания и человека. Данные понятия

<sup>1</sup> Работа поддержана грантом РГНФ, проект № 12-03-00494 «Непереводимость в европейских философиях: границы непереводимости понятий» (руководитель проекта – А.В. Марков).

не единственны и, возможно, не являются фундаментальными, они не связаны между собой ни каким-либо типом неизбежной каузальности, ни историческим детерминизмом. Иными словами, между ними нет какой-либо связи, которая позволяла бы настаивать на аналогии между ними либо причислить их к одному нормативному типу. Но они хорошо демонстрируют типичные эпистемологические проблемы в языке перспективы «от первого лица», а следовательно, и в языке философии человека.

Конкретизируя данный подход, необходимо обозначить следующее – в рамках феноменологии как метода и языка описания сознания субъекта существует семиотическая сфера – сфера символической системы «внутреннего» опыта мышления, и именно к этой сфере – семиотике в рамках феноменологии – стоит причислить задачу «перевода» опыта на язык понимания. Таким образом, именно такого рода феноменологическая семиотика и будет полем тематизации «непереводимых» понятий постплатоновской традиции. Обозначив данную границу, также важно пояснить, что под семиотикой не подразумевается поиск универсального метаязыка, но предполагается своего рода археология, на подобии проводимого во французском структурализме анализа языка и литературы.

#### **Интериорность: внутренний опыт в философии и теологии**

Термин «интериорность» практически отсутствует в русском языке, но в зависимости от контекста передается понятиями «внутренний опыт», «внутренняя структура», «внутренний мир». Немецкое *Innerlichkeit*, аналогичное английскому *interiority* или французскому *intérieurité*, больше известно из истории теологии, чем философии, либо на их пересечении, например, в трудах Августина. Придавая большое значение детальному разбору процесса познания, от внешних впечатлений и информации, получаемой с помощью органов чувств до образов и ощущений в памяти, Августин довольно часто обращается в «Исповеди» к традиции внутреннего созерцания (*intus cernimus*), а термин «внутренний» употребляет во многих описаниях, касающихся процессов мышления и самосознания. Также и память (*memoria interior*) понимается как особая сфера понимания (воспоминания, представления), поскольку наряду с ее «повседневными» функциями запоминания и ясности рассудка вмещает в себя и знание о Боге, и воспоминание о блаженной жизни. Во многом именно благодаря Августину в христианской гомилетике и душепопечительстве внутренний опыт становится необходимым объектом размышлений и определений, являясь почти фундаментом опыта веры. Степень психологизма или соответствия современным психологическим представлениям может быть предметом дискуссий, но с позиции религиозного сознания интериорность не

включает в себя эмоциональность или интерсубъективность, будучи сферой именно «беседы души с Богом». У самого Августина данная идея основывалась не только на христианском вероучении, но и на неоплатонической гносеологии, опосредованно продолжая, тем самым, платоновскую традицию непосредственного созерцания. Но значимость внутреннего мира для опыта Откровения приводит к устойчивой ассоциации с христианской теологией.

Указывая на феноменологический характер памяти, Поль Рикер подчеркивал, что Августин «изобрел интериорность, основываясь на христианском опыте обращения<sup>2</sup>». Что в свою очередь приводит к «возвышению» индивида – «внутренний человек» философии Августина в более поздних философских системах, через Локка и Канта, трансформируется в представления, которые привели к понятию «трансцендентального субъекта» Гуссерля. Память в трактовке Августина «возвеличивает» человека и, как справедливо подчеркивает Рикер, интериорность неотделима от анализа времени – и у Августина, и в феноменологии Гуссерля. Последнему Рикер приписывает особое значение, в его школе традиция интериорности<sup>3</sup> «достигает своего апогея<sup>4</sup>».

Другой современный философ, Ч.Тейлор, также основываясь на учении о памяти Августина, усматривает в толковании интериорности зарождение как таковой проблемы субъективности, анализируя отличия христианского «припоминания» от платоновского. По меньшей мере, «внутренний человек» Августина – это вопрос о позиции наблюдателя в опыте «от первого лица», доказательство со-присутствия Бога, его воли и возможности его «вспомнить» в опыте самопознания<sup>5</sup>. Дальнейшая история формирования теорий субъекта и самосознания обязана «вместилищу» памяти Августина если не идеей автономности субъекта и воли, то, по крайней мере, идеей рефлексивности, внутреннего мира как обособленной и объективируемой области мышления.

### **Чувственность: пассивный синтез рационализма?**

Второй термин, чувственность, не менее интересный и также передаваемый несколькими понятиями, обязан своим появлением в феноменологическом лексиконе И.Канту. Немецкое понятие *Sinnlichkeit*, как и английское *sensibility*, и французское *sensibilité* содержит то, что не передается в

<sup>2</sup> Рикёр П. Память, история, забвение. Пер. с франц. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С.137.

<sup>3</sup> В русском переводе Рикера термин *intériorité* передается и как интериорность, и как «внутреннее усмотрение».

<sup>4</sup> Рикёр П. Указ. соч., С.138.

<sup>5</sup> Taylor Ch. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Harvard University Press. P. 134-135.

русском языке – Sinn как чувство и смысл одновременно. Чувственность потому не имеет отношение к органам чувств или эмоциям, но означает более когнитивный вид восприятия. В «Критике чистого разума» Кант определяет чувственность как «способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас» (В 33)<sup>6</sup>. В диссертации 1770 года мы находим аналогичное, но более развернутое определение, чувственность – это «восприимчивость субъекта, посредством которой возможно, что состояние представления (*status repraesentativus*) субъекта определенным образом аффицировано настоящим присутствием (*preaesentia*) какого-либо объекта»<sup>7</sup>. Аффицированность не означает какого-либо особого состояния сознания, объект воздействует на восприятие в силу своей данности. В письме к М.Герцу Кант поясняет, что «пассивные или чувственные представления обладают... доступным для понимания отношением к предмету, и принципы, заимствуемые из природы нашей души, имеют вполне понятную значимость для всех вещей, поскольку они должны быть предметами чувств».<sup>8</sup>

Важно, что говоря о душе, Кант употребляет чаще всего слово «*Gemüt*», а не «*Seele*», означающее душу как способность к восприятию, к «простому» получению впечатлений<sup>9</sup>. *Gemüt* — это способность, своего рода орган души (*animus*), но не душа как субстанция (*anima*).

Предметом чувственности называется чувственно воспринимаемое, феномен, чувственное познание — это познание, подчиненное законам чувственности. Феномен, или чувственное представление, состоит из материи, или ощущения (*Empfindung*) и формы, а точнее, «вида (*Gestalt*) чувственно воспринимаемого, который показывает, насколько упорядочено многообразное, которое аффицирует чувства, посредством своего рода естественного закона души<sup>10</sup>». Здесь понятие чувственности сопричастно еще одному неприводимому термину – ощущению, роль которого для феноменологии еще более фундаментальна.

<sup>6</sup> Здесь и далее русский перевод цитируется по изданию: *Иммануил Кант. Сочинения= Werke*. Том II. Критика чистого разума. Подг. Н.В. Мотрошиловой и др. М., 2006.

<sup>7</sup> *De mundi*, §3, S. 29. Цит. по нем. изд.: *Kant I. Werke in sechs Bänden. Schriften zur Metaphysik und Logik*. Bd. III. Darmstadt, 1983. В русском переводе: *Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира. Сочинения в шести томах. Том 2*. М., 1964.

<sup>8</sup> Письмо к Марку Герцу. См.: *Кант И. Сочинения в шести томах. Том 2*. М., 1964. С. 430.

<sup>9</sup> Ср.: *Мотрошилова Н.В.* Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого познания. // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М., 2005. Смотреть также комментарий Н.В. Мотрошиловой к переводу данного термина в вышеозначенном двуязычном издании Критики чистого разума. Т. 2. Ч.2. С. 732-735, 751.

<sup>10</sup> *De mundi*, §4, S. 29-31.

Как и в случае с интериорностью в учении о памяти Августина, чувственность соотносится с представлением о времени, одно из определений времени по Канту – это «форма внутреннего чувства» (В 49). Внутренне чувство раскрывает своего рода пассивную функцию чувственности, которая, тем не менее задает фундамент идентичности и рационализации. Принято считать, что понятие внутреннего чувства был заимствован Кантом у Локка, хотя один из современных кантоведов, Норберт Хинске, указывает, что эта историко-философская ссылка требует определенного прояснения, а именно, что данное понятие было заимствовано скорее под влиянием Георга Фридриха Майера. Его сочинение «К учению о предрассудках человеческого рода», вышедшее в 1766 году, было хорошо известно Канту и использовалось им в лекциях по логике. Существует достаточно оснований считать, что «борьба» Канта против вольфианского догматизма осуществлялась в том числе и под влиянием Майера<sup>11</sup>.

Созвучность идей Майера не противоречит признанию роли Локка, под влиянием которого находился и сам Майер. Но это историческое обстоятельство позволяет прояснить ход размышлений самого Канта, в том числе с точки зрения феноменологического подтекста анализа чувственности. Н.Хинске указывает, что уже Майер распространяет тезис о субъективности чувственных ощущений на внутреннее чувство, что делает наш внутренний мир непознаваемой вещью в себе<sup>12</sup>. Майер разграничивал ощущение, чувство и вещь, сам предмет «в себе и для себя»<sup>13</sup>. Между ними лежит непреодолимая преграда, несмотря на то, что предмет является предметом наших чувств. «Наши чувства не замечают ничего кроме этой преграды. Они не могут видеть сквозь оную, и как же могли бы они прийти хотя бы только к предположению, что за этой преградой есть вещь, которая не такова, как они ощущают?»<sup>14</sup>. Для объяснения данного разделения Майер обращается к метафоре пещеры у Платона. Он объясняет искаженность ощущений, неотделенных от самой вещи, по аналогии с искаженными зрительными ощущениями обитателей пещеры, которые видят лишь тени, а не саму вещь с ее реальными свойствами<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007. С. 31.

<sup>12</sup> Там же. С. 169.

<sup>13</sup> Там же. С. 167.

<sup>14</sup> Там же. С. 168.

<sup>15</sup> «Во всех наших внешних ощущениях душа наша ведет себя подобно человеку, сидящему в затемненной комнате и видящему на стене отражения проходящих мимо людей. Он видит не самих людей, а только их воздействия, которые они производят на стену благодаря свету, попадающему в комнату через маленькое отверстие. Тело, которое мы

Значение понятия чувственности для Гуссерля и всей феноменологии трудно переоценить, в известной степени, сама идея феноменологии есть идея онтологизации чувственности.

### **О случайности перевода понятия контингентности.**

Понятие контингентности, как и два предыдущих, подчеркивают «иррациональность» перспективы «от первого лица». Однако закрепившаяся в русском переводе передача contingency (Kontingenzenz, contingency) через случайность имеет не только когнитивные, но и социополитические корреляты. Начиная с аристотелевской риторики, термин «контингентность» не только подчеркивал отсутствие логической необходимости, но и проблему произвольности акцента в организации смысла, зачастую, просто отсутствие организации. Контингентность, понятая как случайность, превращалась в эквивалент хаоса и непредсказуемости. Отражая не столько реально существующее следствия, сколько предполагаемые, трудно просчитываемые результаты, в тех теориях, которые истолковывали законы природы, общества, или эволюции в целом.

Что касается философской антропологии, то ее основоположник Макс Шелер указывает на контингентность как на необходимое понятие в философии субъекта, и в целом, любой антропологии, - человек «должен открыть» контингентность как факт бытия мира и самого себя<sup>16</sup>. По-видимому, создавать теорию человека как субъекта невозможно без отсылки на известную долю хаоса в его природе. Этот хаос естественен для человеческой природы, и «удивление» самому факту «счастливого случая» собственного существования позволяет возвысить самого себя до самоосуществления, осознания мира и Бога, кроме того, принять бытие в его становлении, примириться с «миром как историей». По Шелеру, этот оптимистичный путь философской антропологии более соответствует природе человека, чем традиционная метафизика и, тем самым, антропология религиозная.

А между тем, именно благодаря традиционной метафизике контингентность имеет значимое истолкование в связи с проблемой бытия. Вплоть до неотомизма XX века понимание сути контингентности сопутствует пониманию как такового принципа причинности<sup>17</sup>. Сфера контингентности включает в себя конечность, временность и, условно говоря, инаковость, позволяя яс-

---

называем красным, известным образом отражает свет... Наша душа непосредственно ощущает это воздействие, когда видит тело, называемое красным. А следовательно, очевидно, что то, что мы видим непосредственно, есть не свойство тела, а находящееся вне его воздействие оно. И точно также обстоит дело со всеми прочими нашими ощущениями». Там же. С.168.

<sup>16</sup> М. Шелер. Положение человека в космосе. // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С 92-93.

<sup>17</sup> См. в частности Э. Корет. Основы метафизики. Киев, 1998.

нее очертить границу между абсолютным бытием и бытием человеческим. Все конечно сущее контингентно, в становлении появляется и исчезает, и конечность как свойство не только напоминает о смертности человеческой природы, но и позволяет конкретизировать, определить сущее как сущее. Конечность существования оказывается довольно формальным критерием, ведь испытывая ограниченность собственного существования, мы тем не менее не испытываем возникновения и исчезновения других вещей, а тем более целого мира. Более осязаемым оказывается другой критерий, временность, позволяющий доподлинно увидеть своего рода «энергию» контингенции. Временное существование контингентно, поскольку становление может быть понято через постоянную смену состояний, временная последовательность и «неуловимость» настоящего указывает на контингентность всего существующего во времени. Как внутреннее становление времени контингентность может быть названа специфическим видом движения, аналогия с которым сопровождает понятие времени еще с физики Аристотеля. Так же и критерий инаковости, включенный в изменчивость, который в антропологической интерпретации Шелера становится ядром, *ordo amoris* индивидуального бытия. Иными словами, контингентность не только указывает на границу с абсолютным, в со-присутствии с миром и Богом, но и позволяет точнее делить «без остатка» интерсубъективность, в которой инаковость, как фигура Другого, задает и пределы возможного, и систему социальных ожиданий.

Таким образом, и контингентность соотнесена с понятием времени. Но в двадцатом веке кроме антропологической, контингентности получает еще и социологическую применимость. Нет сомнений, что в теории действия, а возможно, и в теории системы ставится цель «приручить» контингентность, коль скоро она и так фундирует социальное взаимодействие. Н. Луман, использовавший вслед за Т. Парсонсом теорему «двойной контингентности», пожалуй, наиболее открыто демонстрирует последствия контингентности как по сути действующей причины в событии социальной коммуникации<sup>18</sup>. – Взаимные сомнения Эго и Альтер Эго, блокирующие определенность порядка, базируются на рефлексии, – возможно, негативность контингентности именно и возникает в силу неопределенности позиции наблюдателя. Тот факт, что рефлексия оказывается «слабым» звеном теории социального действия, не только напоминает о феноменологии как одной из ветвей в ее происхождении (А. Шюц), но и указывает на непреодолимость понятия субъективного смысла (М.Вебер) в структуре социального взаимодействия. Иными словами, с феноменологической точки зрения, контингентность оказывается

<sup>18</sup> Н. Луман. Почему необходима «системная теория»? // Проблемы теоретической социологии / Под. ред. А.О. Бороноева. СПб., 1994.

свойством рефлексии, как такового самосознания, поскольку и в метафизике, и в теории социального действия возникает тогда, когда речь идет о самоопределении субъекта.

Кроме того, представляется, что контингентность служит своего рода свойством методологии в изучении человека, критерием специфической объективности, - тот факт, что в науке не может существовать консенсуса по поводу определения человека, приводит к своеобразной неизбежности контингентного. - Понятие субъекта никогда не будет равно понятию личности, личность же, в известной степени, противоположна индивидууму, индивидуум не тождественен понятию человека, между всеми способами определения человеческого существа всегда будет своего рода терминологическая отчужденность, не позволяющая с необходимостью «свести» многочисленные функции к единому образу. Так или иначе, конечность и временность человеческого существования может быть случайной лишь в силу «случайности» самосознания и рефлексии.

### **Выводы**

Все три понятия «непереводимы» в силу необходимости их соотнесения с определенностью субъективного опыта, с методологической проблемой перспективы «от первого лица». Исходя из заявленной точки зрения феноменологической семиотики, интериорность, чувственность и контингентность, наряду с другими возможными «фонемами» темпоральности и историзма, лежат в основе лексикона субъективности. Современная философия, заново маркирующая границы познаваемого и осознанного, нуждается в обновленной инструментарии методов и, возможно, нового метода герменевтики субъекта. Тем самым, археология языка «иррациональной» традиции постплатоновского опыта непосредственного созерцания (и внутреннего праксиса) позволит более полно реконструировать историчность не только как механизм самосознания субъекта, но и способ обоснования науки о духе как таковой.

### **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира. Сочинения в шести томах. Том 2. М., 1964.
2. Кант И. Письмо к Марку Герцу. // Кант И. Сочинения в шести томах. Том 2. М., 1964.
3. Кант И. Сочинения= Werke. Том II. Критика чистого разума. / Подг. Н.В. Мотрошиловой и др. М., 2006.
4. Корет Э. Основы метафизики. Киев, 1998.



5. Луман Н. Почему необходима «системная теория»? // Проблемы теоретической социологии / Под. ред. А.О. Бороноева. СПб., 1994.
6. Мотрошилова Н.В. Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого познания. // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М., 2005.
7. Рикёр П. Память, история, забвение. Пер. с франц. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
8. Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007.
9. М. Шелер. Положение человека в космосе. // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
10. Kant I. Werke in sechs Bänden. Schriften zur Metaphysik und Logik. Bd. III. Darmstadt, 1983.
11. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Harvard University Press. 2011.