

---

## IV. РЕЦЕНЗИИ

---

*АННА ХАХАЛОВА*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Д. ЗАХАВИ.  
«SELF AND OTHER. EXPLORING SUBJECTIVITY,  
EMPATHY, AND SHAME»  
Oxford University Press. 2014. ISBN 978-0-19-959068-1.

В рецензии рассматриваются основные положения автора книги. По мнению рецензента, значимыми моментами книги являются рассмотрение концепции опытной самости на разных уровнях научного исследования, анализ моделей intersубъективности в феноменологической традиции, анализ стыда в междисциплинарной перспективе. Кроме того, рецензент отмечает, что автор уделяет значительное внимание проблеме взаимодействия между феноменологией и другими научными традициями исследования самости, обсуждая вариант возможного междисциплинарного подхода к проблеме. В частности, автор разбирает позицию антиреализма, свойственную ученым и аналитическим философам, показывая их несостоятельность по отношению к феноменологически разработанной концепции опытной минимальной самости. С точки зрения феноменологии интересны различные концепции идентичности, которые автор разбирает во второй половине первой части.

*Ключевые слова:* intersубъективность, опытная самость, минимальная самость, конструктивизм, антиреализм, стыд, поток, Мы, идентичность, нарративность, патология.

DAN ZAHAVI. «SELF AND OTHER. EXPLORING SUBJECTIVITY, EMPATHY, AND SHAME»  
Oxford University Press. 2014. ISBN 978-0-19-959068-1.

The review addresses the clue aspects of the book. Namely, the review concerns the conception of experiential self on different levels of inquiry, analyses models of intersubjectivity in phenomenological tradition, the nature of shame from interdisciplinary perspective. Also, the reviewer notices the author's emphasize on relationship between phenomenology and other scientific traditions. The author discusses the interdisciplinary approach to the problem. As such, the author considers antirealist position to the problem of the self, arguing about its inconsistency in relation to the phenomenologically elaborated conception of experiential minimal self. Various conceptions of identity are also under the interest in first part of the book.

*Key words:* intersubjectivity, experiential self, minimal self, constructivism, antirealism, shame, stream, We, identity, narrativity, pathology.

© Анна Хахалова

Дан Захави — современный феноменолог, директор центра по проблемам субъективности в Копенгагене. Вышедшая в 2014 году книга представляет одно из актуальных исследований минимальной самости в контексте интересубъективности, или *self-other relations*. Идея, которую проводит Захави, заключается в обнаружении минимальной опытной (*experiential*) самости, которая сопровождает всякий опыт сознания. Текст представляет, с одной стороны, подведение итогов предыдущих работ, с другой — открывает читателю горизонт новых вопросов проблем, решение которых только предстоит. К последним подводит нас междисциплинарная перспектива, с которой освещаются проблемы самости в опыте взаимодействия с другими, границы и уровни самосознания, структура мы-интенциональности, статус эмоций, таких как стыд, зависть, вина и др.

Наряду с немногими другими современными исследованиями данная работа является доказательством необходимости философии для эмпирических наук, поскольку может тщательно исследовать те неявные предпосылки, которые так или иначе направляют эмпирические исследования. Захави показывает, что занимающую или иную позицию по отношению к онтологическому статусу самости или эмпатии ученые порой не задаются вопросом о четком разграничении этого понятия от других, о границах самого понятия и круга онтологических положений, которые связаны с ним.

Вопросу самости посвящается первая часть книги, где мы знакомимся с двумя глобальными перспективами на проблему самости: *антиреалистической*, или «буддийской», и *реалистической*. Согласно первой позиции, самость является иллюзорным образованием нашего сознания (Th. Metzinger, M. Albahari, E. Olson). Несмотря на то, что у нас есть повседневный опыт самости, это еще не дает оснований для постулирования не-физического объекта — независимой и неизменной души-субстанции. Как замечает Захави, такое представление о самости значительно сужает его смысл до классической метафизической концепции монады. Однако это означает, что мы можем предоставить другую более адекватную концепцию самости, которая смогла бы отразить динамическую природу субъективного опыта. Позиция автора о минимальной самости разделяется феноменолого-ориентированными философами, в особенности Sh. Gallagher'ом, в соавторстве с которым Захави пишет книгу «Феноменологический разум» (*Phenomenological mind*). Идея опытной самости опирается на качество «постоянной манифестации с перспективы первого лица собственной опытной жизни субъекта» (Zahavi, 2014, 14).

Вторая позиция обсуждается в главах *Subjectivity and Selfhood, Normativity and Narrativity* под названием социального, нормативного или нарративного конструктивизма. Согласно этой позиции самость реальна и представляет собой действительное образование более позднего периода развития. Так, в процессе научения речи, приобретения концептуального уровня субъект обретает самость как форму идентичности нормативного или нарративного характера. Так, Korsgaard настаивает на том, что поступая как свободная личность, я выбираю те нормы и принципы,

с которыми идентифицируя себя, которые будут направлять мою волю. Нарративная концепция самости схожим образом усматривает самость в идентичности (*ipseity*) рассказов о субъекте (Рикёр, МакИнтайр, Бруннер и др.).

Захави отдает должное нарративному подходу в том, что он заостряет наше внимание на темпоральном и социальном измерении самости. В главе *Самость и диахроническое единство* автор указывает на возможность исследования более ранних форм самости с точки зрения их диахронического единства. Автор противостоит позиции Дрейфуса, настаивающего на субъективном характере самого опыта и на его только лишь синхронном единстве. Более радикальную позицию занимает Б. Дайнтон (Dainton), отстаивающий тезис Потенциально Сознательной Самости (*Potentially Conscious Self (PCS) thesis*). Г. Стросон придерживается так называемого *взгляда мимолетности (transience view)* по отношению к самости, или концепции малой (*thin*) самости. Согласно Стросону, наиболее верным представлением будет представление о чисто формальном качестве всякого опыта — ощущении себя в качестве *sesmet* — субъекта опыта, т. е. единичной ментальной вещи (*subject of experience that is a single mental thing*).

Позицию социального конструктивизма представляет Мид, для которого быть самостью означает быть способным становиться объектом для самого себя. Как видно из названия, данная способность вырабатывается с возрастом, благодаря опыту взаимодействия с другими, для которых *Я* является объектом (гл. 7). Конструктивизм, по мнению автора, не отдает должное процессу становления самости на ее более ранних стадиях. Опытная самость с самого начала присутствует в жизни индивида и схватывается благодаря перспективе первого лица — существенной характеристике всякого сознательного опыта. В заключительной главе первой части Захави заостряет внимание на том, что опытная самость необязательно должна быть альтернативой для позиции конструктивизма — они могут существовать в режиме дополнительности, в котором опытная самость оказывается условием для более сложных форм социально и нормативно сконструированной самости. Здесь Захави указывает на родство своей концепции с идеями предрефлексивного сознания, внутреннего сознания времени, пра-сознания, само-манифестации и др.

Пожалуй, главной составляющей опытной самости оказывается качество данности от первого лица всякого опыта. Минимальная, или опытная, «самость обладает опытной реальностью и тем, что можно обозначить как повсеместный перво-личностный характер опытных феноменов» («...self possesses experiential reality and that it can be identified with the ubiquitous first-personal character of the experiential phenomena») (Zahavi, 2014, 18). Захави приводит пример «зеленого яблока — желтой груши»: если мы сначала воспринимаем зеленое яблоко, затем воспринимаем желтую грушу, затем вспоминаем желтую грушу, то, несмотря на то, что крайние опыты не будут иметь ничего общего друг с другом, по отношению к ним мы чувствуем качество принадлежности этих опытов мне. Качество «каково-это» (*what-it-is-like-ness*) всегда оказывается качеством «каково-это-для-меня»

(*what-it-is-like-for-me-ness*) (Zahavi, 2014, 19). Проблематичным оказывается объяснение перспективы первого лица на примере восприятия двух идентичных близнецов (Zahavi, 2014, 23–24) — объяснение идет по кругу.

Кроме этого, в главе *Transparency and Anonymity* Захави разбирает аргумент анонимности сознания (*Scheur*), состоящий в том, что пред-рефлексивное сознание не несет качество *мойности* (*mineness*), а лишь потом его приобретает. Усиление этой позиции позволяет Dretske и Туе сделать заключение о прозрачности сознания и принципиально миро-представляющем (*world-presenting*) качестве сознания. Несмотря на то, что в так представленном *феноменальном экстернализме* есть своя правда, Захави верно замечает, что сфера феноменальности не ограничивается только лишь репрезентационным содержанием. Ссылаясь далее на феноменологическое, гуссерелевское различие на что-сознания и как-сознания, автор возобновляет аргумент «первого лица», утверждая, что вопрос о «как», или данности, предмета всегда оказывается вопросом о «как», или данности для меня, что упускается из виду экстерналистами.

Другой тезис об анонимности сознания нам известен от Мерло-Понти, который утверждает изначально неразличимое, анонимное интерсубъективное бытие, из которого затем оформляются *Я* и *Другой*. Основную разработку этот тезис получает во второй и третьей части. Однако в главе *Pure and Poor* первой части есть интересные моменты, связанные с этим тезисом. В частности, в параграфе *The personal I, the pure I, and the primal I* Захави проводит различие между тремя уровнями *Я* на основе текстов Гуссерля. Так, личностное *Я* действительно обладает сконструированной идентичностью (нормы, привычки, черт характера и т. д.) и является вторичным образованием по отношению к Другому. В отличие от него чистое *Я* является пустым, формальным, и в этом смысле бедным по содержанию, качеством сознания. Гуссерль уточняет, что чистое *Я* несет чисто формальное качество индивидуальности, которое обрастает конкретным содержанием уже непосредственно в опыте проживания в качестве персонального *Я*. В данном случае чистое *Я* и персональное *Я* представляют единый опыт, чистое *Я* развивается с течением времени, становясь персональным *Я*.

Интересную интерпретацию Захави дает понятию первичного *Я*, понимая его как исключительность перспективы первого лица. Поэтому первичное *Я* не может быть *Я* среди других *Я* и вообще не имеет сравнений или предшественников и всегда остается основой для развития персонального *Я*. В этом отношении Захави приравнивает первичное *Я* (*Ur-Ich*) к «первичному сознанию» (*Urbewusstsein*).

Во второй части *Empathic Understanding* Захави отвечает на вопрос «как мы в первом приближении понимаем других». В первой главе Захави разбирает две доминирующие позиции в междисциплинарном пространстве, объединенные названием *теория ума* (*Theory of mind*), в которых преимущественно эмпатия понимается как способность либо проецировать свои собственные состояния в других,

либо заключать о них по аналогии со своими. В первом случае мы соглашаемся с *теорией симуляции (simulation theory)*, во втором — с *теорией теории (theory theory)*. Теория ума рассматривается автором как недостаточная для объяснения ситуации понимания, особенно на ранних этапах развития, когда субъект опыта не обладает никакой теорией ума и не способен классифицировать, делать умозаключения по поводу состояний другого. Скорее, мы должны говорить о том, что имеет место непосредственное восприятие и понимание другого, прямой доступ к другому — уровень, который действует с первых минут опыта.

Данная часть примечательна тем, что Захави разбирает множество точек зрения на природу эмпатии, отличая эмпатию от таких схожих феноменов, как *эмоциональное заражение (emotional contagion)*, *совместность (sharing)*, *симпатия* (см. параграф *The Phenomenological proposal*). Согласно de Vignemont, эмоциональное заражение остается само-ориентированным (*self-oriented*), в то время как эмпатия имеет в качестве своего центра другого (*other-oriented*) (см. также позицию Шелера в десятой главе). Шелер считает, что в заражении границы стираются, я теряет себя. Захави и Шелер видят в совместности более развитую форму взаимодействия с другими, которая надстраивается над эмпатией (гл. 10, 15).

Одна из первых разработок этого понятия принадлежит Т. Липпсу, который, как мы видим, все еще актуален сегодня. Захави все же справедливо замечает, что некоторые из его идей, как и некоторые современные исследования, синонимичны юмовскому анализу *симпатии* — старшего брата эмпатии. Проекция, которая лежит в основе концепции эмпатии Липпса, заключается в том, что акт познания несет в себе само-объективацию. Липпс намекает на то, что эмпатия имеет эстетические корни и уже действует на уровне восприятия не одушевленных предметов. «... Если я слушаю ветер и ощущаю его как меланхолическое звучание..., источник данного психологического содержания на самом деле я сам... я проецирую часть себя в эти внешние объекты» (Zahavi, 2014, 104). Липпс, как затем Шелер, Ингарден и Щутц, подчеркивает *экспрессивную сферу* (выражение внутреннего состояния во внешних действиях, жестах, мимике) и ее роль в процессе понимания. Однако проводя различие между внутренним и внешним, Липпс оказывается в логике бихевиористической концепции «заключения по аналогии», согласно которой, наблюдая те или иные выражение в теле другого, мы делаем умозаключение о его внутреннем, ментальном состоянии.

Интересны рассуждения Липпса об *инстинкте эмпатии*, обладающем двойственной структурой: *влечением к имитации* и *влечением к экспрессии*. В то время как первое отвечает потребности воспроизвести эмоцию, которую я вижу на лице другого, второе — за желание выразить свое собственное состояние. Критика Липпса представлена в работах Шелера, Штайн и других феноменологов. В частности, Штайн говорит о том, что Липпс смешивает эмпатию (*Einfühlung*) с эмоциональной идентификацией (*Einsföhlung*), т. е. идентификацией наблюдателя с наблюдаемым — в данной концепции нет места другому.

Как стоящую близко к идеям Липпса, Захави разбирает теорию симуляции Гольдмана (Goldman), обращая внимание на механизм зеркала (*mirroring*), к которому апеллирует Гольдман. Речь идет о зеркальных нейронах, благодаря которым наше восприятие движений другого или непосредственное их исполнение сопровождаются одной и той же активацией групп нейронов. Обсуждение зеркальных нейронов в более широком масштабе присутствует в главе *Empathy and social cognition*. Не стоит напоминать, что в сегодняшнем научном пространстве философский дискурс не может просто игнорировать такие научные области, как исследование мозга. Захави поступает осторожно, говоря о том, что есть большая разница между утверждением, что восприятие эмоции другого тождественно этой эмоции, и утверждением, что одна и та же под-сознательная активность сопровождает восприятие эмоции и непосредственный опыт, ощущение той же эмоции.

В десятой главе второй части обсуждаются феноменологические концепции эмпатии Гурвича, Гуссерля и Штайн, Шелера, Щутца. Основная линия аргументации выстраивается в согласии с идеей, что эмпатия представляет особый вид интенциональности, направленности на другого (*other-oriented intentionality*) — определение Гуссерля и Штайн. Эмпатия составляет основу когнитивной и эмоциональной жизни субъекта, предоставляя нам опыт непосредственного, оригинального уровня общения с другими. Шелер отличает эмпатию от симпатии (*Mitgefühl*): если вторая подразумевает эмоциональный ответ на страдания другого, то первая является «первичным, основанном на восприятии пониманием других» (Zahavi, 2014, 115). Однако вызывает сомнения, на самом ли деле существует данное различие и не является ли различие между двумя уровнями реагирования искусственным? Оставляя эти вопросы на потом, Захави сосредотачивается на тезисе о непосредственном восприятии другого. Вместе Шелер и Мерло-Понти акцентируют телесность в качестве первичной формы, имеющей дело с другими. Одним из аргументов опровержения позиции опосредованного доступа к другому может служить положение Шелера о том, что телесные выражения важны не только в ситуации познания другого, но и для собственного само-знакомства (*self-acquaintance*), поскольку мы суть телесные (аффективные) сознания (*embodied mind*), или телесные единства (*expressive unity*). Первичное знание мира проходит как знакомство с экспрессивными феноменами, что подтверждают наблюдения за маленьким детьми, которые проявляют изначально больший интерес к одушевленным предметам.

Большая часть второй части посвящена Гуссерлю и Штайн. Гуссерль настаивает на том, что эмпатия не является восприятием, поскольку нам никогда не даны чувства другого (в отличие, скажем, от его тела). Скорее, здесь действует особая форма апперцептивного схватывания чувств другого. В отличие от Гуссерля, Штайн настаивает на понятии «восприятие», объясняя это тем, что все-таки мы, скорее, воспринимаем чувства другого, чем умозаключаем о них, или воображаем (Zahavi, 2014, 125–127). Действительно, другой дан мне в своей, свойственной ему

оригинальности второго лица, кроме того, Я дан другому как «Ты». Возможности феноменологии исследования перспективы второго лица в большем объеме исследуется Ш. Галлагером — Захави обращается к этой теме в конце второй части и в конце третьей части, указывая на то, что «Мы» складывается из изначального узнавания «Ты», из отношений с перспективы второго лица. Там же смотрите концепцию мы-субъективности Карра (*Carr*) и анализ совместности.

Оригинальность другого в гуссерлевской концепции *взаимного* аналогического переноса представлена во втором подпункте параграфа «Гуссерль и Штайн». Всякое восприятие является отчасти интерпретацией смысла воспринимаемого, осуществляемой посредством ассоциативного переноса (прошлых опытов встреч с этим предметом на настоящих). В случае интерсубъективности в качестве ассоциации выступает *наарунг* (*Coupling, Paring/Paarung*). Тем не менее Захави симпатизирует настойчивости Гуссерля на изначальной само-данности Я, своего тела как первичного (*Urleib*) и связывает начальный опыт себя с присутствием в нас первичной нормой (*Urnorm*).

Феноменология Шутца позволяет проработать идею конституции совместно-го мира, который возникает при восприятии другого: наряду с моей перспективой, моими целями и желаниями, появляются другие. Шутц рассматривает Ты-ориентацию (*Thou-orientation*) и Мы-отношения (*We-relationship*). Первое означает указание на простое присутствие другого в моем опыте, второе — на совместно разделяемое качество общей социальной реальности, которая выстраивается, когда я непосредственно взаимодействую с другим. Шутц полагает, что мы изначально и пред-рефлексивно существует в «мы-отношениях» (см. гл. 15). Здесь же Хобсон говорит о важности качества «идентифицироваться-с» (*identifying-with*) ранней межличностной жизни. Когда же я нахожусь в опосредованном взаимодействии с моими современниками, разделяя с ними один мир (*Mitwelt*), я обретаю Они-ориентацию (*They-orientation*).

Входя в междисциплинарное исследование эмпатии, Захави обращает внимание на Gallese, Iacoboni и других ученых, которые отстаивают позицию подличностной, не репрезентационной имитации, сопровождающей опыт эмпатии на нейронном уровне. В параграфе *Mirror neurons and embodied simulation* Захави приводит соответствия между их идеями и феноменологической концепцией интер-телесности, интерсубъективности и совместно-го мира. Похожую позицию занимает философ Е. Томпсон, акцентируя аффективную природу эмпатии. В параграфе *The invisibility claim* Захави полемизирует с учеными, которые настаивают на тезисе о невидимости механизмов эмпатии, которые подтверждают идею об опосредованном доступе к другому. На это основании они отказываются принимать в расчет достижения феноменологии. Захави показывает, что феноменология имеет дело с тем, что требуется объяснить — *explanandum*. А также указывает на возможность сочетания в исследовании видимой и невидимой частей теории.

Анализ стыда начинается с различия между двумя классами сложных эмоций: не включающих в себя оценку non-evaluative exposure (смущение, зависть), и включающих оценку и само-обнажение (*self-exposure*) (стыд, вина) (Lewis, Deonna and Teroni). Так, если смущение быстро проходит и не приносит глобального урона личной самооценке и самоуважению, то стыд всегда сопровождает субъекта, является «болезненным сознанием личностных пороков и недостатков» (Zahavi, 2014, 210). Сартр определяет стыд как отношение, в котором я отношусь к себе как объекту, поскольку таковым видит меня другой. Особенностью переживания стыда оказывается феномен отступающего мира и одинокого Я. Шелер указывает на положительную роль стыда в некоторых ситуациях, которые чаще всего можно обозначить как стыд-тревогу (*shame anxiety*) — переживание стыда по отношению к еще несовершенным делам, но предстоящим. По классификации *Karlsson and Sjöberg* чувство стыда бывает также направленным на прошлое (само-рефлексивный стыд) и на настоящий межличностный опыт стыда. Захави указывает на психоаналитическую перспективу, в которой стыд, впрочем, как и другие сложные эмоции, с самого начала характеризует межличностную жизнь и означает отсутствие взаимности со стороны других (см.: 14.4). В параграфе *Developmental considerations*, где рассматриваются концепции Хобсона, Томаселло и Тревартена на развитие самости, есть отсылка к исследованиям V. Reddy, которая обнаруживает феномен совместного внимания (*joint attention*) уже в диадических отношениях (в данном случае общим объектом является другой), с первого года жизни. Кроме того, стыд отделяется от вины, поскольку вторая предполагает желание все исправить, в то время как первая свидетельствует о безвозвратности поступка и ситуации.

Охваченные в рецензии темы утверждают данную книгу в качестве незаменимого ориентира в пространстве современных феноменологических и междисциплинарных исследований в области сознания.