

В.И. Молчанов

Восприятие чужой/другой душевной жизни: Н.О. Лосский и Макс Шелер

В статье проводится сравнение позиций Н.О. Лосского и М. Шелера в отношении проблемы понимания душевной жизни других. Две предпосылки объединяют, хотя и формально, русского и немецкого философов: реальность чужого Я и возможность непосредственного знания о чужой душевной жизни. Выделяются три существенные содержательные различия между ними: 1. Ранг проблем: для Лосского знание о чужой душевной жизни есть частный случай знаний о внешнем мире; для Шелера, напротив, первичным и более глубоким является знание чужого Я. 2. Для Лосского наблюдение дает доступ к реальности чужого Я; для Шелера наблюдение вообще не является феноменологическим опытом. 3. Лосский исходит из различия переживания и наблюдения, а также из различия своей и чужой душевной жизни; Шелер исходит из метафизической гипотезы индифферентного в отношении Я–Ты потока переживаний.

Ключевые слова: Лосский, Шелер, восприятие, чужая душевная жизнь, Я, индифферентный поток переживаний.

Чужая душа – потемки
Народная мудрость

На рубеже веков и перед Первой мировой войной проблема восприятия чужой душевной жизни становится актуальной как в немецкой, так и в русской философии. Случайно ли это совпадение во времени, или же это предчувствие тотального непонимания, проявлений национализма, а затем идеологического «противостояния двух систем»? Случайно ли то, что после войны

на первый план вышла проблема понимания и смысла? Решать эти вопросы в духе марксизма, социологии знания, морфологии Шпенглера или других теорий было бы преждевременно, но совпадение зафиксировать все же нужно.

Краткая история этих соответствий такова. В России новатором в постановке этой проблемы является А.И. Введенский¹. В Германии проблема чужого Я разрабатывается Т. Липпсом и его школой, и к числу его учеников принадлежит М. Шелер, книга которого «Формы и сущность симпатии» выходит в 1913 г. Несколько ранее, в 1910 г., выходит книга И.И. Лапшина «Проблема “чужого Я” в новейшей философии», хотя в ней нет упоминания о Т. Липпсе, книги которого вышли в нулевые годы XX в.

И.И. Лапшин фиксирует трудность проблемы чужого Я и выражает удивление, что эта проблема так мало затрагивалась в истории философии:

Нет ни одного исследования, даже статьи, где можно было бы найти хоть краткий очерк истории вопроса. Обыкновенно, современный философ, посвятив много страниц проблеме реальности внешнего мира... затем быстро скользит по вопросу о «чужом Я», как будто ясное и убедительное решение по этому вопросу может быть достигнуто за несколько минут².

Забегая вперед, скажем, что эти слова в полной мере относятся к Н.О. Лосскому, который посвятил этой проблеме небольшую статью³ и полагал, что «знание о чужой душевной жизни есть частный случай знания о внешнем мире»⁴. Этот тезис вызывает большие сомнения; во всяком случае, Шелер приходит по существу к противоположному взгляду, а много позже, в *Картезианских медитациях*, Гуссерль предлагает концепцию, согласно которой знание о чужой душевной жизни – основа опыта чужого, который, в свою очередь, открывает путь к объективному познанию и объективности мира.

В своем историческом очерке Лапшин выделяет ряд учений, которые так или иначе пытались решить проблему чужого Я: наивный реализм, материализм, гилозоизм, монистический идеализм, монадологию и солипсизм. Кроме солипсизма, всем пяти направлениям присуща общая черта:

«Чужое Я» рассматривается всеми ими как нечто, существующее вне и помимо единичного эмпирического «Я», т. е. другие живые существа не суть нечто такое, реальность чего *должна мыслиться* нами пребывающей вне нашего сознания и независимой от него, но

множественность чужих сознаний есть факт трансцендентный по отношению к моему сознанию⁵.

Это обобщение Лапшина требует разъяснения, так как кажется противоречивым. С одной стороны, реальность других живых существ не должна мыслиться как независимая от нашего сознания, с другой – чужое Я, с точки зрения этих теорий, включая материализм, полагает многообразие чужих Я. Речь идет о том, что «единичное эмпирическое Я» является результатом игры сил чего-то более могущественного – Мирового разума или Материи и т. д. Если при этом любое живое существо, *не обладающее Я* (об этом Лапшин забыл упомянуть) является ничем иным, как имманентным содержанием нашего сознания, то этого никак нельзя сказать о чужих Я, которые, так же, как и наше Я, являются продуктом высших (или низших) сил. К числу догматических учений можно причислить, полагает Лапшин, и солипсизм, который отрицает реальность чужих Я и полагает реальным только свое собственное. Уже этот обзор показывает, что проблема чужого Я рассматривается как проблема реальности чужого или своего Я. Таковы же, при всех различиях, позиция Введенского, собственная позиция Лапшина, Липпса, Лосского, Шелера, Гуссерля и всех других русских и немецких философов. Все без исключения ищут реальность своего или другого Я, для всех без исключения существование и реальность равнозначны⁶. Исключением является здесь Хайдеггер, для которого эти термины не равнозначны, но Хайдеггер и не ищет реальности Я.

Н.О. Лосский утверждает, что чужая душевная жизнь доступна нам непосредственно. Этот радикальный взгляд на вещи обосновывается фактически через признание вопроса о чужом Я частным случаем вопроса о реальности внешнего мира. Раз предметы мира даны нам в своей живой самости, даны непосредственно, то и чужое Я дано точно таким же образом.

Предпосылку своих рассуждений Лосский обозначает как «гносеологическую координацию». Он определяет сознание как особое, непричинное отношение между сознающим субъектом и познаваемым объектом. Поскольку ни субъект не подчинен объекту, ни объект – субъекту, и они «по своему бытию остаются независимыми друг от друга», субъект может созерцать предмет непосредственно, иметь в виду его, как выражается Лосский, «в подлиннике». «Наблюдаемый предмет должен быть имманентным сознанию, – пишет Лосский, – но может быть трансцендентным субъекту сознания»⁷.

В этих рассуждениях Лосского, которые могут быть подвергнуты анализу и проверке на тавтологичность (сознание – это от-

ношение сознающего субъекта к познаваемому объекту), для нас важно, прежде всего, выделить еще одну предпосылку, которую он разделяет со многими другими философами и комментаторами: речь идет о *наблюдении* за объектом и далее, как мы увидим, о *восприятии* как наблюдении за чужой душевной жизнью. Иначе говоря, от наблюдения за объектами любого рода, которые образуют независимый от субъекта ряд, Лосский переходит к восприятию, которое фактически отождествляется с наблюдением за чужой душевной жизнью.

Лосский явно придерживается здесь траектории здравого смысла, который, пока не спрашивают, как же он обращается с предметами, действует, но вовсе не наблюдает за ними. Когда же спрашивают, он становится в позу наблюдающего. В этом же смысле можно истолковать рассуждение Августина о времени: пока не спрашивают, мы можем верно определить время, скажем, время пути, когда же спрашивают, мы начинаем формулировать вопросы о возникновении несуществующего. Иначе говоря, выход за пределы здравого смысла требует осмотрительности и определенного метода возврата к опыту.

Догма представления, или восприятия, как модуса сознания, лежащего в основе всех других, утвердилась в феноменологии Гуссерля, следовавшего здесь за Brentano. Однако уже Brentano строго различает внутреннее восприятие и самонаблюдение. Что касается внешнего восприятия, то здесь уже упомянутый здравый смысл подсказывает, что наблюдение за предметом требует особых условий восприятия. Гуссерль, в частности, проводит различие между интенциональностью и вниманием, показывая, что первая не сводится ко второму. Между тем, у Лосского различие переживания и наблюдения заменяет по существу различие акта сознания и его содержания. Гносеология интуитивизма строго различает, утверждает Лосский, «*переживать* что-либо и иметь что-либо в виду только, как предмет *наблюдения*»⁸. Это различие является модификацией различия, проведенного Лосским в его основной работе, — между «моим» и «данным мне»⁹. Это различие является основанием переноса рассматриваемого восприятия предметного мира на восприятие чужой душевной жизни.

Итак, Лосский применяет свое учение к частной, как он полагает, проблеме: положим, передо мной стоит человек, сжимающий кулаки, характерно ударяющий ими по столу, говорящий повышенным тоном, красный как рак и т. д. Я не только вижу и слышу эти физические проявления его, но усматриваю также, что он разгневан в высшей мере... мое наблюдение чужого гнева имеет

характер восприятия в таком же смысле, как и наблюдение физических явлений¹⁰.

Изолированные примеры, в которых кто-то наблюдает кого-то или что-то, как правило, не проясняют, но затемняют дело. Интересно было бы, в самом деле, понаблюдать, как один человек наблюдает за другим человеком, который стучит перед ним по столу кулаками и т. д. Таким наблюдателем первого порядка может быть врач, воспитатель или социолог в особой ситуации. Если же это знакомый или родственник гневающегося и если даже он наберется терпения выслушать излияния первого, то так или иначе вряд ли это можно назвать наблюдением. Тем более сам Лосский сначала пишет об усмотрении, и это более адекватное обозначение: «я усматриваю, что он гневается». С одной стороны, это совершенно верно, но с другой – явно недостаточно: ситуация констатации гнева опять же имеет специальный, например, медицинский характер, в обычном человеческом общении важна не констатация, что человек гневается, но причины, смысл или значение его гнева. Этот вопрос Лосский совершенно упускает, причем не только в отношении чужой душевной жизни, но и в отношении предметов «внешнего мира» (я беру это выражение в кавычки, поскольку так может быть обозначено естественнонаучное понятие, но не мир человеческой жизни). Что же входит в наше сознание «в подлиннике», как утверждает Лосский? Гнев просто как гнев? А если мы в театре «наблюдаем» (надеюсь, что в театре наблюдают в основном театральные критики и охрана) игру актера, изображающего гнев героя пьесы и, может быть, одновременно переживающего гнев от плохой игры партнеров, то что, собственно приходит к нам «в подлиннике»? Полагаю, что на этот вопрос интуитивизм Лосского ответить не может.

Таким образом, у Лосского соединяются две предпосылки – предпосылка восприятия и предпосылка реальности чужого Я. Реальность как акт, как само переживание гнева другого человека мы переживать не можем. Это признает и сам Лосский: «Переживать “эту вспышку гнева” может одно единственное я и то один лишь раз в своей жизни, но быть свидетелем ее могут быть любые я»¹¹. Если нам недоступна реальность как акт и недоступен смысл (реален ли смысл – это другой вопрос) того или иного переживания – гнева, радости, дружелюбия и т. д., то что же мы воспринимаем? Если гнев – это переживание, то воспринимать гнев мы не можем, но мы действительно можем наблюдать за его телесными и предметно-пространственными проявлениями. При этом с той оговоркой, что наблюдение требует особых условий и уже предполагает некоторое

абстрагирование от живого общения. Даже если употреблять слово «восприятие» в применении к чужой душевной жизни в самом широком смысле, то и тогда остается вопрос о различии самого переживания гнева или радости и т. п. и значения этих переживаний, которые могут и не осознаваться самими переживающими личностями.

Фактически при попытке обосновать свою теорию Лосский апеллирует к фикции наблюдения, которое, даже если бы оно было возможно в чистом виде в живом общении, не давало бы еще ключ к смысловому измерению соответствующих переживаний. Лосский признает наличие таких состояний, как заражение чужими переживаниями, и тогда чужое переживание становится моим собственным. От этого, полагает философ, нужно отделять все то же наблюдение, например, «когда я наблюдаю в сочеловеке *зависть ко мне*»¹². Если в случае гнева предмет наблюдения более или менее ясен – сжатые кулаки, красный цвет лица и т. п., то в случае зависти вопрос открыт – что же мы наблюдаем в этом случае?

Затронутая в рассматриваемой статье проблема языка также свидетельствует о том, что чужая душевная жизнь представляется Лосскому как совокупность состояний, не содержащих еще смысла. По аналогии с чужой душевной жизнью Лосский говорит о «чужой речи». Дело идет при этом не об иностранном языке, но о речи других людей, говорящих на том же самом языке, что и слушающий. В этом случае мы встречаемся с крайне неудачным обозначением того, что можно было бы назвать, вспоминая школьные годы, «родной речью». Словосочетание «чужая речь» может употребляться в лингвистическом смысле – как передача в тексте речи других людей, и, видимо, в каких-либо эмоционально-оценочных контекстах. В рамках гносеологии такое словосочетание выглядит странно, так как уже предполагается общность языка, если речь идет об одном и том же языке и при этом о родном языке обоих говорящих. Лосский утверждает, что «звуки чужой речи» не имеют такого же значения, как улыбка или слезы; они не поводы к тому, чтобы обратить внимание на психические акты говорящего. Однако Лосский воздерживается от разъяснений, какую же функцию выполняют эти «звуки». Он приводит пример, который скорее затемняет, чем проясняет проблему:

Положим, что мой товарищ, гуляя со мной осенью в лесу, говорит: «поразительно красиво это сочетание темной зелени елей с яркой желтизной берез». Согласно интуитивизму, при этом высказывании в душе моего товарища вовсе нет «психических» темных елей и желтых

берез: психический состав его высказывания сводится только к вниманию и эмоции, которые интенционально направлены на подлинные транссубъективные материальные ели и березы. Поэтому восприятия его душевной жизни мне недостаточно, чтобы узнать весь смысл его высказывания¹³.

Для этого, продолжает Лосский, он должен прибегать к словам знакомого мне языка.

Возникают резонные вопросы: разве высказывание о красоте елей и берез было произнесено на незнакомом языке? Разве «ели» и «березы» и т. д. – это не слова, составляющие высказывание? Разве собеседник Лосского интенционально устремлен к материальности деревьев? В таком случае он говорил бы не о красоте, но об объективности существования того или иного дерева, и кто-нибудь в роли Витгенштейна мог бы успокоить случайного прохожего: «он не сумасшедший, мы просто философствуем». Очевидно, что Лосскому не удастся включить тему языка в рассмотрение проблемы чужой душевной жизни. Вполне понятно, почему эта тема отсутствует и у Гуссерля. Как и Лосский, Гуссерль пытается разделить, но не различить свою и чужую душевную жизнь, и как раз язык с его общими значениями препятствует этому. Этой темы нет и у Шелера: «индифферентный поток переживаний» так же не нуждается в коммуникации, как и «своя собственная сфера». Лосский высоко оценивает статью Шелера¹⁴, но, как легко увидеть, в основном ее критическую направленность. Если Липпс подверг критике теорию аналогии, согласно которой мы познаем чужую душевную жизнь по аналогии со своей собственной, то Шелер подверг критике теорию эмпатии, или вчувствования, Липпса, отмечает Лосский. С одной стороны, это верно, но с другой – эту критику не следует абсолютизировать, и сам Шелер достаточно осторожен: он указывает на границы применимости этих теорий, а также своей собственной, которую он называет «теорией восприятия чужого Я». «Так, теория Липпса, – пишет Шелер, – не просто “ложна”, но для структуры массовой психологии она в той или иной степени верна»¹⁵. Для эмпирической психологии теория аналогии также может быть отчасти верной, продолжает Шелер; что касается его собственной теории, то она верна только там, где речь идет о том, каким образом люди существуют в живом сообществе (*Lebensgemeinschaft*).

В своих оценках Лосский не учитывает, что Шелер исходит из прямо противоположной установки, а именно, из отрицания противоположности между моими и чужими переживаниями:

Трудности этой проблемы по преимуществу сами были созданы вследствие той предпосылки, что Каждому «прежде всего» «дано» только собственное Я и его переживания, и среди них опять-таки существует только часть переживаний, образов и т. д., которые относятся к другим индивидуумам¹⁶.

Такие истины, как то, что индивиду дано прежде всего его собственное Я, а данность другого – это прежде всего явления его тела, считаются само собой разумеющимися. Однако их мнимую самоочевидность все же необходимо подвергнуть сомнению, полагает Шелер. Что означает такое утверждение, как: «Каждый может мыслить только свои мысли, чувствовать только свои чувства?» – задает вопрос Шелер и отвечает на него: это означает только то, что мы предполагаем некий реальный субстрат переживаний, и все переживания и чувства принадлежат этому субстрату. В итоге мы получаем тавтологическое утверждение. Шелер приводит несколько примеров, демонстрирующих, что иногда мы не отличаем свои мысли и чувства от мыслей и чувств других людей. Эти примеры относятся как к психологической сфере, когда мы, к примеру, читаем, так и к культурно-исторической: в Новое время произвольно усвоенные мысли других были склонны переживать как свои собственные, а в Средние века авторы выдавали свои мысли за мысли античных мыслителей, чтобы освятить их авторитетом. Шелер приходит к мысли (вопрос в том, насколько это его собственная мысль) о первичной данности мысли или чувства как данности в «индифферентном в отношении Я–Ты потоке переживаний»¹⁷. Очевидно, что в вопросе о данности и о потоке переживаний Шелер идет вслед за Гуссерлем и У. Джеймсом, и его собственная мысль состоит в признании изначальной индифферентности Я–Ты отношения. Здесь Шелер апеллирует к известным фактам, относящимся к раннему возрасту человека, а также к этнологии: ««Сначала» человек живет больше в других, чем в себе самом, больше в общности, чем в своем индивидууме. Доказательством этого являются факты как жизни ребенка, так и факты всей душевной жизни примитивных народов»¹⁸. Ницше утверждал, что фактов не существует – существуют только их интерпретации, и здесь мы имеем дело с подтверждением этого тезиса. Если принять их с некоторой долей наивности, то можно констатировать, что от этих фактов Шелер переходит к метафизическим конструкциям. Внутреннее восприятие он распространяет на чужую душевную жизнь, расширяя значение этого термина не только по сравнению с Brentano, но и с Гуссерлем – для последнего внутреннее вос-

приятие нетождественно адекватному восприятию. Фактически проблема восприятия чужой душевной жизни решается Шелером на основе мнимой феноменологической констатации, «что психическое переживание может быть дано посредством внутреннего восприятия индифферентно, есть ли это “мое” переживание или (в так-бытии) переживание кого-то другого»¹⁹. Как это возможно, как возможно, чтобы внутреннее восприятие не отождествлять с самовосприятием, задает вопрос Шелер. Ответ на это вопрос выходит, на мой взгляд, за пределы феноменологической и какой-либо вообще возможной дескрипции:

Акт внутреннего созерцания [принадлежащий] А, охватывает не только его собственные душевные процессы, но по праву и по возможности все существующее царство душ (Reich der Seelen) – прежде всего как еще нерасчлененный поток переживаний²⁰.

Само по себе отрицание резкого различия между своим и чужим Я, или своей и чужой душевной жизнью, представляет собой верную и плодотворную идею, но поиски решения проблемы с помощью мифического индифферентного потока переживаний и «царства душ» вряд ли можно назвать феноменологическими исследованиями. А. Шюц верно отмечал, что «как метафизическая гипотеза шелеровская теория не лучше и не хуже, чем другие метафизические гипотезы относительно этой темы»²¹.

Лосский справедливо недоумевал по поводу этого потока, противопоставляя шелеровскому решению различие переживания и наблюдения. Он полагал, что Шелер решал проблему восприятия чужой душевной жизни в духе интуитивизма. По Шелеру, мы не можем воспринимать переживания другого, которые относятся к его телу, например, непосредственно переживать боль, испытываемую другими, но в отношении душевной жизни дело обстоит иначе: мы воспринимаем непосредственно радость в улыбке, страдание в слезах, просьбу в протянутых руках, в звуках слов значение, которое имеет в виду другой. Однако уже язык сопротивляется такому обороту мысли. Несмотря на название своей теории, Шелер пишет не о восприятии, но употребляет в данном случае выражение *zu haben vermeinen*, которое вовсе не означает «воспринимать»²².

В рамках этой статьи нет возможности анализировать подробно это утверждение Шелера, однако вопрос все же следует поставить: если другой постигается нами во внутреннем восприятии, то каким образом мы постигаем во внутреннем восприятии улыбку или слезы? Другое дело, что параллельно с этим утверждением Шелер

справедливо указывает на тот факт, что мы постигаем настроение другого, не проводя различия между телесным и душевным: мы видим, что радуется человек, а не его душа, хотя и такие выражения существуют, по крайней мере, в русском языке.

Лосский увидел в теории Шелера скорее формальное, чем содержательное сходство. В отличие от Лосского, Шелер отказывает наблюдению в какой-либо роли в феноменологическом опыте: «В феноменологической установке полагаемое усматривается – и ничего не наблюдается»²³. Кроме того, Шелер, как и позже Гуссерль, придерживается скорее противоположной позиции в вопросе о ранге проблем: «Наше убеждение в существовании чужого Я глубже и [формируется] раньше, чем наше убеждение в существовании природы»²⁴. Таким образом, проблема восприятия внешнего мира полагается в качестве частного случая проблемы восприятия чужого Я. Как тезис Лосского, так и противоположный тезис Шелера не может быть принят в качестве истины без дальнейшего анализа, который требует обращения к важнейшему феноменологическому различию – между актом сознания и содержанием сознания.

Примечания

- ¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 119.
- ² Лапшин И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 3.
- ³ Характерно, что в книге о Лосском среди множества тем его философии, рассмотренных разными исследователями, не нашлось места для проблемы чужого Я (см.: Николай Онуфриевич Лосский. М.: РОССПЭН, 2016). В статье Т.Г. Щедриной статья Лосского о чужом Я только упоминается в связи с проблемой Я. Сравнение с Гуссерлем проводится в ряде статей, в том числе и моей, только в плане общих концепций. Лишь в статье В.Л. Лехциера упоминается критика Лосским *Картезианских медитаций* Гуссерля (см.: Лосский Н.О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. № 1. С. 132–147). В настоящей статье, ввиду краткости ее объема, критика Лосского в адрес Гуссерля не рассматривается.
- ⁴ Лосский Н.О. Восприятие чужой душевной жизни // Логос. Т. I. Вып. II. М., 1914. С. 189.
- ⁵ Лапшин И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 12.
- ⁶ Солипсизм также имеет своей предпосылкой реальность – только своего Я, или своей душевной жизни.
- ⁷ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 189.

- ⁸ Там же. С. 191.
- ⁹ См. подробнее об этом различии в статьях Нэтеркотт Ф., Лехциера В.Л. и Молчанова В.И. в кн.: Николай Онуфриевич Лосский. М.: РОССПЭН, 2016.
- ¹⁰ *Лосский Н.О.* Указ. соч. С. 190.
- ¹¹ Там же. С. 191.
- ¹² Там же. С. 192.
- ¹³ Там же. С. 193–194.
- ¹⁴ *Scheler M.* Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass: Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich. Halle: Niemeyer, 1913. S. 158.
- ¹⁵ *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. Bonn: Cohen Verlag, 1923. S. 253.
- ¹⁶ Ibid. P. 274.
- ¹⁷ Ibid. P. 284.
- ¹⁸ Ibid. P. 285.
- ¹⁹ Ibid. P. 287.
- ²⁰ Ibid. P. 289.
- ²¹ *Schütz A.* Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego // *Schütz A. Collected papers. Vol. I.* The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff, 1962. P. 151.
- ²² *Scheler M.* Op. cit. S. 301–302.
- ²³ *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 208.
- ²⁴ *Scheler M.* Op. cit. S. 301.