

II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ И СОЧУВСТВИЯ МАКСА ШЕЛЕРА. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ РАБОТЫ МАКСА ШЕЛЕРА «СУЩНОСТЬ И ФОРМЫ СИМПАТИИ» (ЧАСТЬ А, I — II)

ДАНИИЛ ДОРОФЕЕВ

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский горный университет, кафедра философии.
199106 Санкт-Петербург, Россия.

Email: dorofeev61@mai.ru

В статье подчеркивается важное значение Макса Шелера, одного из лидеров «мюнхенской феноменологии», для феноменологического движения XX века. Очевидно, что его роль в феноменологии на сегодняшний день преуменьшена и не должна сводиться лишь к историко-философскому контексту. Автор рассматривает причины, по которым шелеровская феноменология не получила должного признания, исследования и дальнейшего развития, оказавшись в тени таких фигур, как Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти и др. Статья раскрывает оригинальность и актуальность позиции Шелера в области intersubjectивной проблематики, поскольку он был первым среди феноменологов, кто стал ее разрабатывать 10-х годах прошлого века. В качестве отдельного момента указывается на принципиальные отличия решения проблемы intersubjectивности и отношений Я и Другого в сочинениях Э. Гуссерля и М. Шелера. Так, понимание Шелером intersubjectивных отношений опиралось на персоналистические, аксиологические, эмоциональные основания; он не преувеличивал значение активности Я; он продуктивно обращался к опыту современных ему психологических теорий (например, гештальт-психологии), особенно в области анализа особенности восприятия Другого в детской психологии; он отмечал intersubjectивную общность как априорную характеристику человеческого бытия. При этом отмечается связь шелеровского понимания отношений Я и Другого с хайдеггеровским, а его влияние на экзистенциальную психотерапию и логотерапию В. Франкла является общепризнанным фактом. В заключении автор анализирует четыре основных формы сочувствия, которые Шелер исследует в самом начале

© DANIIL DOROFEEV, 2017

своего сочинения «Сущность и формы симпатии», подводящего исследовательские итоги в области феноменологии интерсубъективности. По мнению автора статьи, феноменология интерсубъективности Шелера является актуальной и в наши дни, может помочь более продуктивно раскрыть феноменологический потенциал и заслуживает более пристального внимания и изучения.

Ключевые слова: Феноменология Шелера, интерсубъективность, Гуссерль, Я, Другой, чувства, эмоции, человеческая общность, формы сочувствия.

MAX SCHELER'S PHENOMENOLOGY OF INTERSUBJECTIVITY
AND SYMPATHY. PREFACE TO THE TRANSLATION
OF MAX SCHELER'S BOOK "THE NATURE OF SYMPATHY"
(SECTION A, I — II)

DANIIL DOROFEEV

DSc in Philosophy, Professor.
St Petersburg Mining University, Department of Philosophy.
199106 St Petersburg, Russia.

Email: dorofeev61@mai.ru

The article is intended to emphasize the essential significance of Max Scheler, one of the leaders of the "Munich phenomenology", in the phenomenological movement of the twentieth century, because his role in it is clearly understated today and his phenomenology does not simply amount to a historical context. The author examines the reasons why Scheler's phenomenology has not received the proper recognition, research and development, appearing in the shadow of such figures as Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, and others. The article reveals the originality and actuality of Scheler in the field of phenomenological research of intersubjective problems — he began to investigate it in his publications of the 10-ies of the last century first among philosophers. Separately, author marks the principal differences in the solution of the problem of intersubjectivity and the relationship between the I and the Other in the writings of E. Husserl and M. Scheler. So, Scheler's understanding of intersubjective relations was based on personalistic, axiological, emotional grounds; he did not exaggerate the meaning of the activity of the Self; he turned to the experience of modern psychological theories (for example, Gestalt psychology), especially in the analysis of the perception of the Other in child psychology; he noted intersubjective community as *a priori* characteristic of human being. At the same time, the connection between Scheler's understanding of the relationship of the I and the Other and Heideggerian is noted, and his influence to the existential psychotherapy and logotherapy of V. Frankl is a fact. In conclusion author analyzed the four main forms of sympathy that Scheler explores at the beginning of his final work ("The Nature of Sympathy") in the field of phenomenology of intersubjectivity. As it seems to the author of the article, Scheler's phenomenology of intersubjectivity is actually today, it can help to more productive reveal the phenomenological potential and deserves more attention and studying.

Key words: Phenomenology of Scheler, intersubjectivity, Husserl, I, other, senses, emotions, human community, forms of sympathy.

Феноменология Макса Шелера не получила должного признания в философской среде, а поэтому в XX веке не послужила толчком к дальнейшим исследованиям и развитию, оставаясь на заднем плане, в тени широкого феноменологического движения. Конечно, имя философа не могло не появляться, когда речь заходила об *истории* формировании феноменологии, особенно на ее первом этапе, в 10-х годах прошлого века, и в этом случае ему уделялось и продолжает уделяться внимание, главным образом при описании так называемого «мюнхенского круга» (Shpigel'berg, 2002, 189-249). Действительно, Шелер был очевидным лидером «мюнхенской феноменологии», самостоятельного феноменологического направления, зародившегося на базе Мюнхенского университета и объединявшего таких видных мыслителей, как А. Пфэндер (который, кстати, и предложил такое название), А. Райнах, М. Гайгер, Д. Гильдебрандт, Ж. Геринг и др., которые довольно резко критиковали трансцендентальную линию развития «геттингенской» феноменологии у Гуссерля с позиций ее онтологического, или реалистического понимания. Однако в дальнейшем феноменологическое движение словно забывает о Шелере, как будто подвергая его феноменологической редукции и вынося за скобки своих дискуссий, обсуждения актуальных подходов и новых принципов, оставляя ему место только в истории и не признавая *de facto* за его наследием продуктивной ценности. Обычно это объясняется несколькими причинами.

Во-первых, часто говорят о краткой жизни Шелера (1874-1928), который умер от вторичного сердечного удара, не дожив три месяца до своего 54-го дня рождения. Этот довод нельзя признать в полной мере удовлетворительным. Конечно, отведенный философу срок жизни невозможно назвать большим, но вспомним, что примерно столько же прожили Р. Декарт (1596-1650), а в XX веке М. Мерло-Понти (1908-1961), что не помешало им оказать определяющее влияние на философию вообще и феноменологию в частности, являясь до сих пор крайне востребованными и актуальными мыслителями.

Второй довод более существенен. Особенностью философского творчества Шелера являлась его *взрывная спонтанность*, внезапная подверженность вновь и вновь одолевающим его увлечениям (и не только философским — вспомним, что наш философ был трижды женат), не способность — или, может быть, не желание? — к завершенной письменной

систематизации своих взглядов (как это мы наблюдаем, например, в концептуальной работе «Картезианские размышления» Гуссерля), которой он, бывший в 10-годы «частным исследователем», *Privatlehrer* (то есть не состоя на университетской должности), предпочитал многочисленные устные выступления на разные частные темы. Точно такая же спонтанность характеризует и стиль его письменных работ — так, например, на протяжении нескольких лет, с 1912 по 1915 гг., Шелер в разные моменты обращается то к «феноменологии ресентимента», то к феноменологическому анализу любви и ненависти, посвящает много статей аксиологии, социальной философии и феноменологии религии, публикует несколько рецензий, пишет книгу о гении войны и другие патриотически настроенные труды и т.д. и т.п. По нашим подсчетам за этот период одних опубликованных работ у него было 39! А результаты его феноменологических исследований, которые современники Шелера признавали сопоставимыми по своему значению с исследованиями самого Гуссерля, нашли свое последовательное и четко структурированное выражение по сути всего лишь в двух небольших работах — «Учение о трех фактах» (1911) и «Феноменология и теория познания» (1913\1914)¹. Не удивительно, что в 15-ти томном собрании сочинений Шелера нет отдельного тома, посвященного феноменологии, хотя есть тома посвященные этике, аксиологии, философии религии, политике, социологии, метафизике и философской антропологии² (Scheler, 1954-1997). При этом, однако, самые большие его сочинения этого периода — «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» (1913) и «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1 часть вышла в 1913 г., вторая — в 1916 г.) — включили в себя продуктивное и выразительное применение принципов и установок шелеровской феноменологии в конкретных сферах аксиологии и этики (так, например, в «Формализме в этике» Шелер критикует принцип формального априори Канта с позиций феноменологически понятого априори, как самоданности феномена в созерцании). Ко всему этому стоит добавить, что примерно с 1920 года Шелер отходит от активных изысканий в области феноменологии, обращаясь к проблемам социологии знания,

¹ При том, что последняя статья, по причине начавшейся I-ой мировой войны, так и не была опубликована, выйдя в свет уже после смерти автора в 1933 г.

² Впрочем, по этой же причине Шелер так и не смог написать своего главного философско-антропологического труда, ограничившись разработкой его основных тем в позднем сочинении «Положение человека в космосе» и многочисленными, на несколько томов, рукописными заметками.

философской антропологии и метафизике «духа» и порыва»; таким образом, собственно феноменологии наш философ посвятил лишь 10 лет.

Еще на одну причину указывает Манфред Фрингс, самый авторитетный в мире исследователь философии Макса Шелера, редактор нескольких томов из его собрания сочинений, способствовавший открытию и исследованию его наследия в США (чем в настоящее время продолжает заниматься Североамериканское общество Макса Шелера). Он отмечает, что у Шелера не нашлось учеников, которые способствовали бы распространению и, если угодно, популяризации его феноменологических взглядов, таких как Ван Бреде, Гадамер, Гурвич, Шпигельберг, Ландгребе и т.п. Обратной стороной этой причины является явно запоздалое (в том числе и по причине прихода к власти нацистов, запретивших труды Шелера, который был евреем) и крайне медленно продвигавшееся немецкое издание собрания сочинений Макса Шелера, первый том которого вышел только в 1933 году, а второй — лишь в 1954 году, тогда как феноменологические взгляды Гуссерля, Хайдеггера, Сартра, Мерло-Понти распространялись несравнимо быстрее (Frings, 2001, 181). Не случайно и первая подробная монография, посвященная философии Макса Шелера, появилось в Европе лишь в 1959 году, и, что тоже очень характерно, не в Германии, а во Франции (Duru, 1959), хотя отдельные статьи о нем выходили и ранее. С некоторым удивлением можно констатировать, что в США Шелер привлек значительно большее внимание к своим трудам и получил большее признание как ключевая фигура философии XX века, чем в Европе — во многом, конечно, благодаря Манфреду Фрингсу, переехавшему из Германии в Америку в 1958 году и сыгравшему большую роль в приобщении этой страны к фундаментальной немецкой философской мысли³. В итоге, изначально находясь в продуктивной философской оппозиции к Гуссерлю и развивая персоналистически ориентированную феноменологию, Шелер затерялся впоследствии в тени основателя феноменологии, а феноменологическое движение не стало учитывать и развивать разработанные им перспективы и горизонты.

2.

³ О процессе и развитии восприятия философии Макса Шелера в США, начавшемся с рецензии на его книгу «Феноменология и теория симпатии и о любви и ненависти» в 1914 г., продолжившемся постоянным и в достаточном количестве исследовательских работ о нем и переводом основных его произведений на английский на протяжении всего XX века, пишет Манфред Фрингс (Frings, 2001, 12-18).

Несмотря на все сказанное, а, может, именно благодаря этому, мы хотим акцентировать внимание на феноменологической значимости исследований Шелера, имеющих, как кажется, не только «архивную», по выражению Марка Блока, но и реальную, актуальную на сегодняшний день ценность. Эти исследования и сами по себе, во всей своей целостности и специфике, связанной прежде всего с персоналистично ориентированной этикой, аксиологией, феноменологией «сущностей» и «ценностных чувств» (*Wertgefühlen*), онтологическим измерением способов данности, заслуживают отдельного и внимательного отношения — не только по причине своей собственной значимости, но и для того, чтобы лучше понять теоретически фундированную феноменологию Гуссерля, фундаментальную онтологию Хайдеггера или феноменологию восприятия Мерло-Понти. Однако здесь мы остановимся лишь на одном аспекте — феноменологии *интерсубъективности* Макса Шелера и том значении, которое занимает в ней феномен человеческого сочувствия, на эмоциональном уровне формирующий опыт общности.

Шелер был *первым* в феноменологическом движении, кто обратился к исследованию интерсубъективной проблематики и раскрыл ее фундаментальную значимость в своих публикациях. Уже в работе 1913 года «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» эта тема становится одной из центральных. В 1922 году, подготавливая второе издание этой книги под названием «Сущность и формы симпатии», Шелер вносит ряд существенных дополнений, в том числе большую главу под названием «О другом Я», что, несомненно, указывает на особую важность для нашего философа отношений «Я» и «Другого». Много ценных замечаний по феноменологии интерсубъективности есть и в таких важных работах 10-х годов, как «Формализм в этике», «Ресентимент в структуре моралей», «*Ordo Amoris*» и др. Все они важны для понимания шелеровской феноменологии «Я» и «Другого». Чтобы понять новаторскую значимость феноменологического исследования интерсубъективности Шелера, нужно учитывать по крайней мере два обстоятельства.

Прежде всего, в конце XIX — начале XX веков утвердилось и закрепилось как общепринятое решение интерсубъективной проблемы исключительно в рамках психологических теорий, в которых данность Другого рассматривалась и понималась через принципы ассоциаций, ассимиляций, аналогий и эмпатии (или вчувствования). Шелер хорошо знал

доводы этой стороны, и был чуть ли не единственным, кто осмеливался подвергать ее принципиальной критике, выявляя скрытые и не доказанные предпосылки и смысловые несостыковки. Психология вообще — прежде всего, конечно, с точки зрения таких мыслителей, как Ф. Брентано, Т. Липпса, К. Штумпфа и В. Дильтея — являлась одним из источников феноменологии, но последняя очень скоро уже сама стремилась оказывать продуктивное влияние на свою бывшую учительницу (например, Гуссерль активно разрабатывал в своих заметках и лекциях «феноменологическую психологию», наследницу и продолжательницу «описательной психологии» Дильтея). Так, Шелер отмечает несомненную пользу феноменологии для *психиатрии*, поскольку исследования аномальных способов внутреннего и внешнего восприятия могут быть по-настоящему эффективными только с учетом феноменологического познания эмоциональных актов и функций сознания, его сущностного строения. Именно в этой сфере, сфере анализа другого Я, становится особенно отчетливым принципиальное различие между *пониманием и объяснением*, двумя — феноменологической и натуралистической — диаметрально противоположными моделями решения проблемы «способов данности чужой личности и чужого сознания» (Sheler, 1994a, 210).

Отдельно заметим, что именно Шелер оказал определяющее воздействие на экзистенциальную психотерапию XX века — прежде всего, на основателя логотерапии Виктора Франкла, который утверждал, что в середине 20-х годов прошлого века носил с собой труд «Формализм в этике» «словно Библию» (Frankl, 2015, 78), и признавал, что его логотерапия — это «результат применения подхода Макса Шелера в психотерапии» (Frankl, 2000, 224) и называл немецкого философа «своим главным учителем, с которым он, однако, никогда не встречался лично» (Frankl & Kreuzer, 1986, 48). Исследование влияния Шелера на Франкла было осуществлено швейцарским психологом и педагогом Вики (Wicki, 1991), на это влияние указывал и специалист по Шелеру, бывший одно время даже президентом шелеровского общества, В. Хенкманн (Henkmann, 2005, 149-162). Не рассматривая более подробно этот интересный вопрос, отметим лишь, что именно шелеровская феноменология интерсубъективности, основанная на идеи человеческой личности, признании высокого ценностного значения эмоциональных актов чувствования и переживания, прежде всего любви, открытости Другому и миру в целом, явилась причиной такого сильного влияния философа на экзистенциальную психотерапию и логотерапию,

традиции которой активно продолжают и в наше время учеником В. Франкла австрийским психологом и философом Альфредом Лэнгли.

Вторым моментом, важным для понимания значимости Шелера в сфере исследований интересусубъективных отношений, является интерес к этому вопросу у Э. Гуссерля, не просто формального основателя, но и безусловного авторитета, настоящего гуру феноменологии. Сопоставление Гуссерля и Шелера — это сама по себе крайне интересная тема, поскольку трудно найти философов, которые были бы столь различными — по своим личным, жизненным, мировоззренческим и философским — принципам, и при этом принадлежали бы одному направлению. Так, например, Гуссерля, крайне щепетильно относящегося к изданию своих рукописей и потому очень медленно их готовящих к печати (Р. Сафрански даже предполагает, что на этой почве у него могла возникнуть настоящая фобия — боязнь публикаций), видимо, раздражала, частота и кажущаяся легкость появления многочисленных публикаций Шелера, могущего работать одновременно сразу над несколькими сочинениями; не исключено, что патриарха философии, постоянно подчеркивающего свою роль как «зачинателя» феноменологии, не устраивала и самостоятельность взглядов молодого активного ученика, его быстро увеличивающаяся популярность, в том числе благодаря умению красиво и выразительно выступать с речами и докладами, чем не мог похвастаться Гуссерль (Safranski, 2002, 114-115). Ограничимся здесь лишь указанием на то, что решение Шелером проблемы Я и Другого во многом определялось его *персоналистическим* пониманием ценности любви в христианстве и критикой психологических теорий в пользу обретения в феноменологическом опыте *онтологической* самоданности, *открытости бытия*, тогда как Гуссерль стоял на принципах эгологической трансцендентальной *феноменологии сознания*, восходившей к Декарту и замкнутой монадологии Лейбница.

Именно в рамках этой установки, предполагавшей возможность конституирования Другого путем аналогизирующей апперцепции трансцендентальным Я, Гуссерль и представляет свое решение интересусубъективной проблемы в своем знаменитом 5-ом Картезианском размышлении (Gusserl', 1998, 182-284). Как известно, эта книга была окончена в 1929 году и ее первое издание появилось во французском переводе, сделанном Левинасом и Пфайфером, лишь в 1931 году (в Германии же эта книга была опубликована лишь в 1950 г.), то есть спустя три года после смерти Шелера и 18 лет после выхода в 1913 году «К

феноменологии и теории симпатии» и первой части «Формализма в этике» — сочинений, в которых впервые была представлена феноменология intersубъективности. Однако сейчас, благодаря публикациям рукописного наследия философа, известно, что Гуссерль обращался к теме феноменологии intersубъективности задолго до этого, по крайней мере работал над ней с 1905 года (Husserl, 1973a; Husserl, 1973b). Но *de jure* «феноменология Другого» Шелера была первым *публичным* опытом феноменологического обращения к этой проблематике, по сути заложив основы для перехода философии (трансцендентальной) *субъективности* Декарта к современной философии *intersубъективности*. И, несмотря на это она не была оценена по достоинству, словно и не явилась точкой отсчета в истории осмысления и развития intersубъективной проблематики в феноменологии XX века, занимая в ней, бесспорно, видное место. Зато понимание Другого Гуссерлем в рамках феноменологически рассмотренной трансцендентальной субъективности Я и механизмов его конституирования получило широкое распространение и подверглось активному, в том числе критическому осмыслению, свидетельством чему являются выходящие на эту тему книги (из недавних публикаций можно отметить, например: (Iribarne, 1994; Slinin, 2004))⁴. Впрочем, сам принцип понимание Другого как *alter Ego* в перспективе трансцендентальной активности Я, несмотря на множество уточняющих комментариев, постоянно появляющихся в 5-ом Картезианском размышлении, полностью не удовлетворял и самого Гуссерля. Недаром он размышлял над решением этой проблемы практически до самой смерти, и с результатами этих размышлений мы можем познакомиться в отдельных больших томах Гуссерлианы, посвященных поздней феноменологии intersубъективности (Husserl, 1973a, 1973b, 1973c). Думается, однако, что в процессе работы над проблемой Другого, также как и в отношении проблемы «жизненного мира (*Lebenswelt*)», Гуссерль, стремясь усовершенствовать подходы трансцендентальной феноменологии, на самом деле подошел к радикальной трансформации ее установок (эта тема, однако, нуждается в отдельном исследовании).

⁴ Правда, в последнее время ситуация начинает несколько меняться и, например, в вышедшей в 2005 году книге немецкого исследователя Шлосбергера об опыте восприятия Другого глава о Шелере занимает намного больше места, чем о Гуссерле и Дильтее (Schloßberger, 2005, 141-209). Однако в России теория intersубъективности Шелера по-прежнему мало исследована и внимание к ней, в том числе среди феноменологического сообщества, явно недостаточно.

Какими же были основные принципы феноменологии интерсубъективности Макса Шелера? Начнем с того, что Шелер выделяет интерсубъективную общность не как имеющую эмпирическое происхождение, то есть формирующуюся в процессе определенного опыта, а как некую *априорную* данность, характеризующую человеческое бытие. Нет самозамкнутого и изолированного Я, которое *post factum*, как с внешней себе, не очень-то необходимой и полагаемой им самим, то есть онтологически зависимой реальностью связано с Другим — нет, сам способ бытия человека априорно соотнесен с миром других и есть только в неотделимой связке с ним. В этом он, несомненно, предвосхитил Мартина Хайдеггера, который в «Бытии и времени» выделяет такой экзистенциал, онтологически фундированную структуры способа бытия *Dasein*, как «со-бытие» (*Mit-sein*) и «со-присутствие» (*Mit-dasein*). И, конечно, отнюдь не случайно Хайдеггер, в подтверждение своего понимания, ссылается на более ранние, как он говорит, «феноменологические выкладки» Шелера этой проблемы в работах «К феноменологии и теории чувств симпатии» и «Сущность и формы симпатии» (Khaidegger 1997, 116). При этом, однако, феноменология интерсубъективности Шелера и Хайдеггера имеют и существенные отличия, связанные прежде всего с тем, что последний рассматривает структуры «со-бытия» и «со-присутствия» как «внутримирное по-себе-бытие» (Khaidegger, 1997, 118), как составляющую часть «бытия-в-мире», определяемую «заботой», «заброшенностью» и «неподлинностью» *Dasein* и наиболее выразительно проявляющуюся в феномене *das Man*, тогда как Шелер рассматривает отношения Я и Другого, берущиеся в наиболее подлинном и полном своем проявлении, в *личностной* перспективе, определяемой ценностно значимыми эмоциональными чувствами, прежде всего любви и симпатии.

Для подтверждения и развертывания своего понимания, Шелер обращается к мыслительному эксперименту, названному им «Робинзон Крузо». При помощи этого эксперимента он показывает, что известный герой Даниеля Дефо несет в себе изначальное априорное чувство сопричастности другим людям, даже если он и не сталкивается с ними (Scheler, 2009, 228-230). Если фактически Крузо и испытывает недостаток людей в интерсубъективных, например социально обусловленных отношениях и

взаимодействиях⁵, то его сознание, в частности эмоциональные и ценностные акты (любовь, благодарность, обязательность и т.п.), интенционально связано с «инаковостью» Другого, или «друговостью (*Du-heit*⁶)». Шелер называет такие акты (любви, благодарности, ответственности, долга и т.д.) «сущностно социальными актами (*Wesenssoziale Akte*)», утверждая тем самым социальное априори человека. Социальная общность, полагаемая такими *ценностно-эмоциональными актами*, является изначальной настолько, что, как пишет классик феноменологической социологии Альфред Шютц в своей статье о теории интерсубъективности Шелера 1942 года (до сих пор остающейся, наверное, наиболее полным и глубоким анализом), «не только человеческий индивид является частью общества, но и общество является неотъемлемой частью индивида» (Shchyuts, 2004, 209).

Получается, во-первых, что одиночество, как состояние и (само)переживание, возможно только на основе и при наличии у человека априорного чувства интерсубъективной общности; во-вторых, это чувство общности имеет как аксиологическую, так и социальную основу; и, в-третьих, интенциональное переживание сопричастности Другому осуществляется и без его физического, телесно представленного присутствия и соответствующего восприятия (этот вывод был повторен и Хайдеггером: (Khaidegger, 1997, 120)). А мы помним насколько определяющим для Гуссерля при решении им проблемы Другого было восприятия его тела, позволяющего Я, чье тело существует в модусе «здесь», благодаря аналогической апперцепции признать в нем, существующем в модусе «там», *alter Ego* (Gusserl', 1998, 213-232). Шелер же отталкивается в этом вопросе от принимаемой априори интерсубъективной общности бытия человека, которая проявляется и без непосредственного присутствия Другого, как показывает, например, уединенная жизнь в лесу, описанная Г. Торо в «Уолдене», или мифологическое сознание

⁵ Сам Шелер, активно занимаясь социологической проблематикой, особенно в поздней период своей жизни, с 1919 г., времени назначения его соруководителем Института социальных исследований в Кельне, выделял по крайней мере 4 формы социально фундированной общности: масса, жизненная общность, общество «коллективная личность (нем. *Gesamtperson*)» (Frings, 2001, 99-121).

⁶ Термин «инаковость», после перевода Г. Шпетом *Anderes* и *Anderssein* из гегелевской «Феноменологии духа», прочно вошел в отечественный философский лексикон, хотя «друговость» в английском звучит более органично как *otherness*, является более точным термином для интерсубъективной сферы. В немецком *Du-heit* также звучит естественно, и Шелер использует это понятие как раз в своих социологических исследованиях.

первобытного человека — в обоих случаях человек относится к природе как к своей «друговости», видя в ней сопричастное с ним «Ты».

Причастность человеку априорной общности раскрывается и с другой стороны. Как мы уже отмечали, Шелер довольно активно изучал труды психологов. Это изучение было важно ему не только для обоснованного критического опровержения и разоблачения психологически ориентированного понимания intersубъективной проблематики, но и в более позитивном ключе, как материал для формирования и развития собственной теории отношений Я и Другого. Это в первую очередь касается работ, посвященных детской психологии, среди которых Шелер особенно внимательно изучал труды гештальт-психологов, например, сочинение К. Коффки «Основы психического развития». Шелер был первым, кто активно и продуктивно использовал для разработки феноменологических принципов intersубъективной теории анализ фактов восприятия младенцем Другого. До него этот опыт совсем не учитывался, а Шелер, напротив, подчеркивал, что нельзя обращаться к проблеме Другого только беря в расчет взрослых. Эти исследования дали интересный результат. Реакция младенца на мать, прежде всего на ее лицо, грудь, запахи, голос, предшествует четкой самоидентификации Я и является более ранней, чем все возможные механизмы ассоциаций, исходящие из данности Я. Для только-только появившегося ребенка, еще не осознающего себя в качестве «Я», реальность матери как Другого является первичной, единственной и абсолютной. Иначе говоря, *Другой предшествует Я* и, следовательно, не может являться результатом его, пусть и самого изощренного, трансцендентального конституирования, на чем настаивал Гуссерль. Таким образом, первичная intersубъективность отношений Я и Другого, выступающая *самой ранней* формой манифестации априорной общности человеческого бытия, является *недифференцированной*, ее корень находится в том изначальном «психическом потоке», в котором между ними еще нет четкого разделения и различия. Более того, для младенца, как и для мифологического сознания, существует приоритет Ты перед Я, точнее, переживания себя *в и посредством* Ты. Я каждого человека рождается *через* Ты, и, когда подходит, по Ж. Лакану, к «стадии зеркала», оно уже представляет собой рецептивно воспринятый на дорефлексивном уровне опыт Другого — в чувствах, оценках, предпочтениях, мыслях. И процесс становления ребенка как раз и означает самовыделение, самоопределение и самоидентификацию в этом изначально недифференцированном

психическом потоке. Правда, нужно отчетливо понимать, что и в дальнейшем, когда Я уже сформируется, оно не перестанет быть соотнесенным и сопричастным Другому, просто манифестации априорной общности могут становиться со временем иными, но они продолжают выступать ключевым механизмом личностного развития. Более того, как показывает философия диалога (М. Бахтина, Г. Гадамера, М. Мерло-Понти, П. Рикера и др.), сам способ его бытия, как бытия-в-мире, — в (само)сознании, (само)понимании, в чувствовании, переживании и восприятии, в поведении, в языке, наконец — «завязан» на Другом, открытость которому (ее не следует путать с прозрачностью и обнаженностью) есть не угроза растворения в нем, а условие осуществления и раскрытия *личностной суверенности своего Я* на просторах «жизненного мира», характеризуемого множественностью⁷.

4.

При рассмотрении шелеровской теории интерсубъективности важно помнить, что она формируется прежде всего на основе эмоционально-ценностных переживаний (правда, сам Шелер предпочитает употреблять не термин «переживание (*Erlebnis*)», который был введен В. Дильтеем и, видимо, в начале XX века еще не утвердился, а более традиционное понятие, «чувство (*Fühlen*)», и не трансцендентальной активности *Ego*, конституирование которого есть, в конечном счете, самоконституирование (в этом Гуссерль невольно следует в направлении абсолютизации активности Я, заложенной учением Фихте о *полагании Не-Я в Я*, хотя, конечно, субъективный идеализм нельзя отождествлять с феноменологией). Напрямую с этим связано и то, что проблематика Другого разрешается им на основе длительное время разрабатываемой им теории *Личности* (которую Шелер принципиально отличал от Я или Эго), то есть фундаментом шелеровской феноменологии интерсубъективности является его философская антропология и аксиология. Поскольку эмоции у Шелера рассматриваются не в психологическом, а в феноменологически определяемом *персоналистичном* и *аксиологическом* контексте, то речь здесь идет о том, что именно в отношении высших ценностных категорий личности возможны переживания, становящиеся общими, совместными для

⁷ О взаимосоотнесенности суверенности своего Я и инаковости Другого в феноменологически понятой теории интерсубъективности жизненного мира мы подробно писали в своей книге (Dorofeev, 2012, 232-269).

вовлеченных в них людей, тем самым объединяя их. Эмоциональная общность является, таким образом, пространством осуществления ценностно значимых intersубъективных отношений. Шелер представляет феноменологически тонкий анализ процессов, в которых переживаемые одними людьми чувства являются не только понятными для других, но и сопереживаются ими. Именно с анализа и выделения различных форм подобной симпатии — *со-страдания* (*Mit-leid*), *со-радования* (*Mit-freude*) или просто *со-чувствия* (*Mit-gefühl*) — Шелер и начинает свою книгу «Сущность и формы симпатии» (Scheler, 2009, 17-48). Перевод основных фрагментов этой важной главы, первый в России, мы и предлагаем читателям. Заканчивая наше исследование по феноменологической intersубъективности Макса Шелера, кратко прокомментируем эти формы.

1) *Совместное чувство* (*Miteinandererfühlen*). Данные переживания позволяют ощутить непосредственное единение испытывающих его людей, причем помимо их желания и сознания. Чувство одного человека абсолютно не связано с чувством другого, он может не знать о нем и даже не принимать в расчет само существование другого человека. Здесь нет отношения к Другому, как оно предстает, например, в опыте со-переживания, когда мы разделяем чувство другого человека, просто само чувство, переживаемое каждым из причастным ему, является общим, спонтанно возникая у людей и произвольно объединяя их, каждый из которых погружен в опыт своего переживания, в этом чувстве. Здесь особенно важно подчеркнуть, что такие «совместные чувства» возможны только по отношению к высшим «ценностям», и поэтому они являются *личностными*. Так, Шелер для большей выразительности и наглядности приводит пример с горем родителей, стоящих перед только что скончавшимся ребенком и полностью погруженных в свои трагические переживания, являющиеся при этом общими для них. С другой стороны, переживания чувства голода и физического страдания, так пронзительно описанные В. Шаламовым в «Колымских рассказах», уже не могут быть общими у людей, ведь они, имея телесный генезис (и потому аксиологически выступая менее значимыми), являются по своей природе индивидуальными, испытываемыми каждым человеком по-своему⁸ и приводят скорее к *замыканию в себе*. Таким образом, собственно телесные, даже витальные самоощущения и

⁸ Что зависит от множества факторов — и от духовной силы не меньше, чем от физического здоровья, что показали описания таких экстремальных состояний в лагерях В. Франклом или А. Солженицыным.

переживания способствуют изоляции одного человека от другого, и лишь преодолев их — то есть встав *на путь обретения и собирания себя как Личности*, а не как индивидуума, частной самости — можно обрести открытость Другому и его переживаниям. Совместное чувство может объединять и более чем двух людей, но для этого должно быть соответствующее по степени своего воздействия основание, способное объединить многих людей. Таким основанием могла быть личность Иисуса Христа, непосредственная причастность которому объединяла его первых учеников; возможно, подобная общность имеет место и в религиозных сектах, в которых люди объединяются вокруг ее лидера.

2) *Сочувствие (Mitgefühl)*. Сочувствие, в отличие от совместного чувства, является как раз не самостоятельным спонтанным актом, а ответом, реакцией на уже имеющееся чувство. Продолжая представленный выше пример, сочувствие к горю родителей, утративших единственного ребенка, испытывает их друг, пришедший к ним. Такой человек откликается на переживание своих друзей, сочувствуя именно им и, таким образом, с причиной трагического события, он связан только опосредованно. Как пишет Шелер, «*все сочувствие состоит в интенции чувствования горя и радости в переживании другого человека*» (Scheler, 2009, 24). Для такого эмоционального акта Шелер даже создает особое понятие — «*ответное чувство (Nachfühlen)*». Очевидно, что «первичное» чувство родителей и «ответное чувство» их друга — это два качественно разных эмоциональных акта, в которых трагедия, явившаяся причиной их появления, переживается по-разному. К тому же в со-чувствии уже существенна рефлексивная составляющая: оно основано на «понимании» переживаемого близкими горя и желанием помочь им благодаря сопереживанию. Способность откликаться на переживания других людей, причем необязательно близких, имеет разные степени (так, например, князь Мышкин из романа Достоевского «Идиот» как раз выделялся не принятой в обществе высокой интенсивностью со-чувствия, переживая чужим страданиям «как своим») и в целом является проявлением личностной *открытости* и развитой, используя понятие Шелера, «*культурой сердца*» человека, определяющей порядок в делах эмоций и чувств человека, прежде всего любви и ненависти (Sheler, 1994b, 358-361). Не случайно замкнутый в себе, существующий в своей самодостаточности и «самодавлении» человек больше всего склонен к «бесчувственности», даже если это прячется под понятиями

«бесстрастности» (*apathia*) и «невозмутимости» (*ataraxia*), как это было в римском стоицизме.

3) «Заражение чувствами» (*Gefühlsansteckung*). Инфекции бывают не только органическими, передающимися от человека к человеку благодаря переносу вирусов и микробов, но и эмоциональными, заражающими чувствами. Речь идет о своего рода «психической инфекции». Например, человек приходит в пивную, и невольно, даже если день был не очень удачным, заражается царящим там духом веселья; или, наоборот, оказываясь в окружении стонущих, плачущих и энергично причитающих людей, собравшихся, скажем, на похоронах, невольно приобщаешься этому состоянию (именно для этих целей в русской культуре существовали специально нанимаемые по печальным поводам плакальщицы). Подобное «эмоциональное заражение», подчеркивает Шелер, осуществляется непроизвольно (*unwillkürlich*) (Scheler, 2009, 26), то есть его зарождение нельзя контролировать. Любая инфекция — и органическая, и психическая — возможна благодаря потенциальной *открытости* человека к заражению. Конечно, с возможностью заразиться можно бороться (например, носить защищающие маски или вырабатывать в себе повышенный иммунитет, способность организма сопротивляться), но очевидно, что ее никогда нельзя полностью исключить, подчас человек здесь предстает безоружным, и в этом проявляется не слабость его природы, а особенность его бытия (недаром Хайдеггер так подчеркивал для *Dasein* онтологическую значимость открытости, *Offenheit*). Особенно это справедливо для «психической инфекции», поскольку постоянно находиться в состоянии закрытости и замкнутости для человека, существующего в установке открытости, не естественно, так же как неестественно для человека постоянно контролировать и рефлексировать себя и свои проявления в повседневной жизни. С другой стороны, человек может сам готовить себя к такому эмоциональному заражению — так, человек, который идет на стадион или на какое-то представление, уже заранее готов «заразиться» определенной атмосферой веселья, ради приобщения которой он, собственно, и покупает билеты. В любом случае в феномене «заражения чувствами» имеет место *сопричастность состоянию, а не человеку*, то есть подобные переживания имеют слабо выраженную личностную окраску, скорее даже их можно охарактеризовать как безличностные переживания хайдеггеровского *das Man*, предполагающие усредненность и взаимозаменяемость.

4) *Единочувствие, или вчувствование (Einsfühlung)*⁹. Сразу нужно подчеркнуть, что этот термин у Шелера означает иное, чем у В. Дильтея, у которого он являлся предельным способом понимания Другого, у Т. Липпса, использующего его в своей психологической эстетике, и у Э. Гуссерля. Правда, надо уточнить, что у указанных мыслителей мы имеем именно «вчувствование», *Einfühlung*, а Шелер говорит *Einsfühlung*, что, учитывая смысловой контекст этого понятия, связанный с общностью переживаний, будет точнее перевести как «единочувствие» (хотя вчувствование, учитывая утвердившийся статус этого перевода на русский язык, также допустимо, учитывая специфику его понимания Шелером — поэтому мы его и используем в переводе). В одном случае мы имеем *эмпатию*, а в другом, шелеровском — *симпатию*, и различие между ними существенно. Шелер критикует решение проблемы очевидности Другого как на путях умозаключений, позволяющего признать телесные формы выражения этим Других своих внутренних чувств по аналогии с собой (аналогичными процессами своего Я), так и на путях эмпатии, позволяющей якобы непосредственно приобщаться к внутреннему миру другого Я, даже сливаться с ним. *Данность Другого*, по Шелеру, носит не теоретический характер, а скорее спонтанный, произвольный, поэтому Другой доступен и тому (например, младенцу), кому недоступны возможности умозаключения по аналогии, а эмпатия не доказывает Другого, а лишь расширяет до бесконечно Я. У этих теорий есть и другие ложные предпосылки — например, что Я является первичной данностью и что данность Другого представляет прежде всего явленность его тела — которые в результате феноменологической критики легко разоблачаются (Shchyuts, 2004, 210-213).

По мнению Шелера, любые внутренние состояния, переживания, чувства произвольно *манифестируют* себя во внешних, феноменально

⁹ Важно отметить, что в книге «Сущность и формы симпатии» 1923 года, являющейся вторым изданием сочинения 1913 года «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти», при почти неизменном содержательном подходе (только лишь подкрепленным ссылками на новые исследования), появляется отдельный, в ряду анализируемых форм сочувствия, большой параграф, посвященный феномену «Вчувствование», которого не было в первом издании. Это говорит о появлении у Шелера в начале 20-х годов новых смысловых акцентов при раскрытии intersubjectивной тематики в феноменологии симпатии, которые заслуживают отдельного изучения. Эту часть главы «Различия в феномене сочувствия», мы, учитывая его самостоятельную значимость, опускаем при переводе, но не можем не дать ему хотя бы краткую характеристику, предвещающую, как можно надеяться, его последующую публикацию.

воспринимаемых формах, благодаря которым они и доступным нам, и мы благодаря им можем обретать опыт симпатического эмоционального единения (или единочувствия) с Другим. При этом у каждого есть своя интимно-личностная сфера, выход к которой не может быть осуществлен через возможности ее выражения в тех или иных формах феноменальной манифестации. Но в этих манифестациях нам также непосредственно, без каких-либо умозаключений открывается непроизвольно выражаемое в них то или иное состояние или переживание. Так, в покрасневшем лице мы видим проявление стыда, а в улыбке на лице — радость, ведь само человеческое тело — это символическое пространство личностной манифестации и выражения переживаемых чувств (Scheler, 2009, 20-21). В таком опыте мы воспринимаем не одно лишь тело и не одну душу, проявляющуюся в теле, мы воспринимаем неразделенную *феноменальную личностную целостность*, которую вполне можно понять как эстетическую в широком смысле слова (ведь древнегреческое *aesthesis* и означает «чувственно воспринимаемое»), как уникальную *эстетику человеческого образа*. Говоря кратко, манифестируемое и манифестирующее нужно разделять, признавая, однако, между ними сущностную связь, позволяющую через феноменальные проявления до определенной степени приобщаться и даже эмоционально сливаться с внутренним состоянием Другого и тем самым раскрывать потенциал личностных отношений. Шелер называл такое свое понимание «перцептивной теорией альтер эго (*Wahrnehmungstheorie des fremden Ich*)», посвятив ее подробной разработке последнюю часть своего сочинения «Сущность и формы симпатии» (Scheler, 2009, 209-259).

Итак, перед нами предстает совершенно особый тип (само)идентификации через *слияние* с Другим посредством эмоционального слияния с ним. В этой типе Шелер различает две формы — *идиопатическую* эмоциональную (само)идентификацию и *гетеропатическую* (Scheler, 2009, 29). В первом случае мы имеем ситуацию, когда переживающий опыт слияния с тем, на кого направлен данный эмоциональный акт, полностью поглощается им или растворяется в нем, тем самым теряя свое индивидуальное Я. Шелер приводит много примеров такого единочувствия. Это и опыт отождествления себя с животными или другими проявлениями природы первобытного, мифологически фундированного сознания; это и древние мистерии, когда человек в обретенном экстазе сам ощущает себя

Богом или его медиумом¹⁰; это и отношения гипнотизера и гипнотизируемого, когда последний добровольно подчиняет себя первому, полностью отдавая себя в его руки и становясь послушным исполнителем его воли; это и особенности детской игровой психологии, когда маленькая девочка, играя, например, в «дочки-матери», отождествляет себя с тем лицом, чью роль она берет на себя в этой игре и т.д.

В качестве особого случая одиночувствия Шелер выделяет «*феномен взаимного растворения*», который характеризуется манифестацией *подлинной любви* в сексуальном акте, в котором оба любящих отдают себя в экстазе любимому, что показывает приоритет Другого перед Я в этом самом ценностно значимом акте — акте любви. Определенной разновидностью опыта любовного одиночувствия является обретение единения с Богом посредством любви к Нему в христианской мистике, отличающейся от античных мистерий и философий любви (типа платоновского «Пира»), тем, что в ней не только человек стремится к любящему, как низший к высшему, но и высший, то есть Бог любит низшего, то есть человека, стремясь объединиться с ним в неразрывном союзе двух личностей, абсолютной и конечной, в *mystique unio* (об отличиях понимания любви в Древней Греции, Древней Индии и христианстве Шелер писал в статье 1915 г. «Любовь и познание» (Scheler, 1963, 77-98)). Шелер в разных работах неоднократно приводит в пример своего самого любимого святого, Франциска Ассизского, эмоциональное, в чувстве любви, единение и идентификация которого с Христом было столь полным, что проявилось телесно, в виде стигматов. Любовь, являясь самым личностно значимым чувством, позволяет и основанному на ней одиночувствию также быть личностным. Впрочем, даже в рамках этого *любовного одиночувствия* следует выделять разные формы, например, любовь матери к своему ребенку, особенно в первые месяцы его жизни или даже в пренатальный период, когда он еще находится в ее чреве (то есть даже еще телесно не отделен от нее, хотя являясь ее частью, но при этом будучи уже самостоятельным бытием). Эротическую любовь (именно любовь!) мужчины и женщины в момент экстаза не следует отождествлять со страстью и даже влюбленностью. Шелер, подводя здесь некоторый итог, делает вывод, что одиночувствие может осуществляться только с задействованием как «телесного сознания (*Leibbewußtsein*)», так и

¹⁰ За это, кстати, Сократ в платоновских диалогах «Апология Сократа» и «Ион» критиковал поэтов, создающих свои творения в самозабвенном экстазе, когда их рукой водит сам Бог, и потому не могущих их объяснить.

ноэтически-духовного персонального центра (*Personzentrum*) всех «высших» интенциональных актов бытия человека (Scheler, 2009, 44).

REFERENCES

- Gusserl', E. (1998). *Kartezijskie razmyshlenija* [Cartesian Meditations]. St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Dorofeev, D. (2012). *Pod znakom filosofskoj antropologii* [Under Sign of Philosophical Anthropology]. Moscow, St. Petersburg: Centr gumanitarnyh iniciativ. (in Russian).
- Dupuy, M. (1959). *La Philosophie de Max Scheler*. Paris: Paris Presses universitaires de France.
- Frankl, V., & Kreuzer, F. (1986). *Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Ein Gespräch*. München: Piper.
- Frankl, V. (2000). *Volja k smyslu* [Will to Sense]. Moscow: Jeksmo. (in Russian).
- Frankl, V. (2015). *Vospominaniya* [Memories]. Moscow: Al'pina non-fikshn (in Russian).
- Frings, M. S. (2001). *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Henkmann, W. (2005). "Geistige Person" bei Viktor E. Frankl und Max Scheler. In D. Bathyany & O. Zsok (Eds.), *Viktor Frankl und die Philosophie* (149-162). Wien: Springer-Verlag.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920* (Hua XIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928* (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Iribarne, J. V. (1994). *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. Freiburg, München: AlberVerlag.
- Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Safranski, R. (2002). *Khaidegger: germanskii master i ego vremya* [Hedegger: German Master and his Time]. Moscow: Molodaya gvardiya. (in Russian).
- Scheler, M. (1954-1997). *Gesammelte Werke*. Bd. I-XV. Bern, München, Bonn: Bouvier Verlag.
- Scheler, M. (1963). Liebe und Erkenntnis. In M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. VI (77-98). Bern-München, Francke- Verlag.
- Scheler, M. (2009). Wesen und Formen der Sympathie. In M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd VII. München: Bouvier Verlag.
- Schloßberger, M. (2005). *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin: Akademie Verlag.
- Shchyuts, A. (2004). Teoriya intersub'ektivnosti Shelera i vseobshchii tezis al'ter ego [Scheler's Theory of Intersubjectivity and General Thesis of the Alter Ego]. In

- Izbrannoe: Mir, svetyashchiisya smyslom* [Selected Works: World Shining with Sence] (202-235). Moscow: ROSSPEN. (in Russian).
- Slinin, Ya. (2004). *Fenomenologiya intersub'ektivnosti* [Phenomenology of Intersubjectivity]. St.Petersburg: Nauka (in Russian).
- Sheler, M. (1994a). *Fenomenologiya i teoriya poznaniya* [Phenomenology and Theory of Knowledge]. In M. Sheler, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works] (195-229). Moscow: Gnosis. (in Russian).
- Sheler, M. (1994b). *Ordo amoris*. In: M. Sheler, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works] (339-377). Moscow: Gnosis. (in Russian).
- Shpigel'berg, G. (2002). *Fenomenologicheskoe dvizhenie* [Phenomenological Movement]. Moscow: Logos. (in Russian).
- Wicki, B. (1991). *Die Existenzanalyse von Viktor Frankl als Beitrag zu einer anthropologische fundierten Pädagogik*. Bern: Haupt.