

УДК 1(091)+141  
DOI: 10.17223/1998863X/32/4

**М.Н. Евстропов**

## **СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ГУСТАВА ШПЕТА И ПРОБЛЕМА ЭМПАТИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ**

*Анализируется связь концепции социальной или герменевтической интуиции Густава Шпета и вопроса об эмпатии, активно дискутировавшегося в феноменологических кругах в 1910-е гг. (Э. Гуссерль, М. Шелер, Э. Штайн), а также показывается, что проблема эмпатии стала первичным теоретическим ландшафтом дальнейших феноменологических концепций intersubjectивности.*

*Ключевые слова: Густав Шпет, эмпатия, феноменология, проблема другого, intersubjectивность.*

В настоящем тексте я попытаюсь проанализировать связь социальной онтологии Густава Шпета с проблемой эмпатии, активно дискутировавшейся в феноменологическом движении в 1910-е гг. Я также намереваюсь показать, что проблема эмпатии представляет собой что-то вроде «первичного ландшафта» для вопроса об отношении к другому в феноменологии в целом. Сначала феноменология критикует «наивную» концепцию эмпатии, замещая её собственной теорией intersubjectивности, затем надолго забывает об эмпатии, после чего переживает её сдержанное возвращение.

Несмотря на греческое происхождение слова «эмпатия», в философский и научный обиход оно попало сравнительно недавно. В 1909 г. американский психолог Эдвард Титченер предложил термин «empathy» как перевод для немецкого «Einfühlung» [1], которое на русский переводилось тогда – и до сих пор зачастую калькированно переводится – как «вчувствование». «Проблема эмпатии» для феноменологического движения начала XX в. есть, стало быть, проблема *Einfühlung* (сейчас, впрочем, выражение «проблема эмпатии» является вполне конвенциональным, поэтому я им пользуюсь). Возвращаясь к немецкому *Einfühlung*, отметим, что и оно в качестве термина стало использоваться не так уж давно – в 70-е гг. XIX в. Несмотря на то, что в форме глагола (*einfühlen*) оно встречается уже у Гердера и Новалиса, в форме субстантива оно впервые появляется у гегельянца Роберта Фишера в его диссертации 1873 г. «Об оптическом чувстве формы – вклад в эстетику» (*Über das optische Formgefühl – ein Beitrag zur Ästhetik* [2]). Первоначальный контекст «вчувствования» и у Гердера с романтиками, и у Фишера – эстетический: речь идёт о симпатическом восприятии предметов природы и произведений искусства. В концепции *Einfühlung* у Фишера актуализируется также гегельянский контекст отождествления с объектом или, вернее, слияния субъекта и объекта. Широкое хождение термин *Einfühlung* получил, впрочем, уже стараниями Теодора Липпса, который его значительно психологизировал, а также расширил контекст его употребления. Собственно, Липпс впервые заговорил об *Einfühlung* уже не в сугубо эстетическом контексте, но применительно к познанию другого. В его трактовке вчувствование

есть, по существу, перенос или проекция собственных представлений на внешний предмет или на другого, так что другие в субъективном представлении суть, по большому счёту, модификации меня самого<sup>1</sup>. Для возможности такой самопроекции на других Липпс подчёркивает важность связи телесных движений, прежде всего мимических реакций, с определёнными чувствами и ощущениями, а также с прожитым опытом в целом. На основе телесного восприятия другого как раз и осуществляется вчувствование. Ещё одним важным и довольно ранним контекстом *Einfühlung* оказывается его сближение с «пониманием» (*Verstehen*) в герменевтике – сближение, уже у первых критиков «вчувствования» доходящее порой до неразличимости. Вильгельм Дильтей использует эти выражения как синонимы, и «понимание» у Фридриха Шлейермахера начинает ретроспективно интерпретироваться как «вживание» в другого или даже идентификация с другим. Понимание-вчувствование, будучи продвигаяемо как специфический для «наук о духе» метод познания, тем не менее уже в начале XX в. встречает на своём пути значительное критическое сопротивление: его обвиняют, прежде всего, в наивном субъективизме.

Как бы то ни было, в это же время концепция «вчувствования», *Einfühlung*, входит также и в предметный горизонт феноменологии – преимущественно в связи с проблемой восприятия «чужих я», – и также мало-помалу высвобождаясь из первоначального эстетического контекста. В 1910-е гг., в особенности в связи с появлением так называемой трансцендентальной феноменологии, проблема опыта чужих «я» именно в своей соотносённости с *Einfühlung* стала вообще одной из наиболее дискутируемых в феноменологическом движении.

Феноменологическая концепция «вчувствования» в целом критически отталкивается от «наивной» психологической концепции Липпса, в которой отвергает её натурализм, субъективизм (истолкование эмпатии в качестве проекции), и – более специфичным образом – утверждение необходимой связи эмпатии с повторением или имитацией. Из психологического и аффективного в своей основе переживания эмпатия в целом превращается в феноменологическом контексте в обозначение проблематического опыта другого «я».

Остановимся вкратце на 3 концепциях эмпатии, маркирующих собой разные участки первичной дискуссии о ней в феноменологии, – Макса Шелера, Эдмунда Гуссерля и Эдит Штайн.

Важнейшим текстом Шелера по проблеме опыта чужих «я» является текст 1913 г. «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*), переработанный и изданный в 1923 г. под названием «Сущность и формы симпатии» (*Wesen und Formen der Sympathie* [4]). У Шелера нет особой последовательности в употреблении терминов – опыт другого выражается им посредством целого ряда используемых как синонимы понятий, среди которых есть и собственно *Einfühlung*. Однако самым претенциозным из этого ряда и в то же время наиболее полно выражающим суть шелеровской концепции термином оказывается *Fremdwahrnehmung* (буквально – «воспри-

---

<sup>1</sup> «С психологической точки зрения другие человеческие существа суть повторения меня самого» [3. S. 418].

ятие чужого [я]»). Особенность позиции Шелера – утверждение возможности непосредственного восприятия другого как другого, т.е. утверждение «оригинально дающего» характера эмпатии. Это, конечно же, не означает непосредственной открытости опыта другого «изнутри», т.е. возможности целиком и полностью «вжиться» в опыт другого и сопутствующую ему перспективу, тем не менее это постулирует прямой и непосредственный характер данности другого как другого, не сводимой к проекции и т.п. Тем не менее такое утверждение остаётся достаточно сильным и подвергается критике другими феноменологами, в том числе Гуссерлем.

Основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль о «вчувствовании» заговорил ещё в 1905 г., однако наиболее полное выражение его концепция эмпатии находит уже в «Картезианских медитациях» (1931 [5]). Наряду с понятием *Einfühlung* Гуссерль употребляет в качестве синонимичного выражение «опыт чужого я» (*Fremderfahrung*) и делает это даже более охотно, тогда как «вчувствование» встречает у него определённые возражения, прежде всего в силу своего проективного характера. Но, несмотря на критику проективности «вчувствования», Гуссерль в конечном счёте кладёт в основу опыта другого аналогизирующий перенос: воспринимая тело другого, мы соотносим его с собственным телесным опытом и на почве такого соотношения наделяем другого ментальными характеристиками. Сознание другого не дано нам непосредственно (иначе другой не был бы другим), тем не менее данность этого сознания ко-интенциональна телесной данности другого как другого. Опыт другого есть оригинальный опыт, несводимый к каким-то другим видам опыта, хотя при этом не является опытом оригинально дающим. Утверждая этот оригинальный характер эмпатии, Гуссерль различает её с сочувствием (эмоциональным участием, *Mitfühlen*): в случае сочувствия мы разделяем саму эмоцию, но не разделяем её объект, в случае же эмпатии мы разделяем и то и другое. Однако ни о какой прямой данности этого объекта речи опять-таки идти не может, не говоря уже о каком-либо «слиянии» с ним субъекта. Различение эмпатии и сочувствия также показывает нам, что опыт другого не является необходимым образом миметическим.

Своеобразным суммированием феноменологической дискуссии об эмпатии является диссертация Эдит Штайн «О проблеме эмпатии» (*Zum Problem der Einfühlung*, 1916 [6]), написанная под руководством Гуссерля. Штайн также различает эмпатию и сочувствие, и в целом разделяет позицию Гуссерля, отказывая эмпатии в «примордиальном» (первично дающем) характере. Впрочем, у Штайн эмпатия одновременно и похожа, и не похожа на восприятие. С одной стороны, это прямой и непосредственный опыт, не являющийся ни самопроекцией, ни следствием какого-то умозаключения и т.д. С другой стороны, сам предмет этого опыта – опыт другого – является всё-таки лишь опосредованно данным.

Таким образом, основной пункт расхождения в феноменологической дискуссии об эмпатии – это вопрос об оригинальной данности другого как другого. Гуссерль формирует то, что можно назвать «классической» концепцией эмпатии в феноменологии – когда в эмпатии сохраняется существенное различие между «я» и другим (в противовес размытости этого различения в «реалфеноменологии» Шелера), но в целом оказывается не преодолен её

проективный характер, в связи с чем другой неизбежно оказывается *alter ego*, т.е. «другим таким же». Шелер же получает возможность избежать проекции и аналогизирующего переноса – впрочем, ценой растворения сущностного различия между «я» и другим. Штайн занимает промежуточное положение, хотя в том, что касается основного пункта расхождения между этими позициями, примыкает всё же к Гуссерлю.

Что касается Густава Шпета, то основным источником для интересующего нас вопроса оказывается его работа «Явление и смысл» (1914 [7]). Здесь Шпет вслед за Гуссерлем признаёт, что социальное бытие – это бытие особого рода, или, лучше сказать – особый вид сущего и особая область предметов, при этом социальное бытие различается с бытием физических тел, с животной жизнью и психикой [7. С. 110]. Оригинальность позиции Шпета придаёт его утверждение, что предметности социального бытия соответствует своя особенная интуиция, которую он обозначает как «социальную» или «герменевтическую» и отличает от эмпирической и эйдетической интуиций. Таким образом, социальное или смысловое бытие даётся нам прямо – однако это прямота особого рода. Социальная вещь есть предмет-загадка [7. С. 32], предмет-проблема – такой предмет, который скорее уводит нас прочь от собственной данности и этой данностью не исчерпывается. Это что-то вроде феномена, который не до конца феноменален – и именно потому, что это предмет, обладающий смыслом, предмет-смысл<sup>2</sup>. Само название книги – «Явление и смысл» – указывает на определённую двойственность: здесь не содержится, конечно, прямого противопоставления «явления» и «смысла», но тем не менее утверждается их несводимость друг к другу, – то, что смысл не исчерпывается явлением (в этом также и суть шпетовской критики гуссерлевской концепции смысла). Загадка-предмет – это, в первую очередь, предмет-шифр, предмет-слово, но самая большая загадка – это другой (сам шифр или след отсылает к тому, кто его оставил).

Почему тем не менее Шпет говорит о «социальной» или «герменевтической» интуиции? Откуда такая двойственность (звучащая почти как *deus sive natura* Спинозы)? Не есть ли это «разноимённость» одного и того же, и – независимо от того, об одном и том же тут речь, или не совсем – что эта двойственность собой знаменует?

В «Явлении и смысле», да и в исследовательском проекте Шпета в целом, между этими сторонами одной интуиции (если это одна интуиция) налицо явная диспропорция. «Герменевтическая» сторона получает намного более полную разработку, чем собственно «социальная» – начиная от своеобразной онтологии смысла в «Явлении и смысле» и продолжая в многочисленных последующих работах по философии языка и герменевтике. Социальная же онтология у Шпета дана всегда лишь в набросках (в «Явлении и смысле», «Сознании и его собственнике» и т.д.). Последующие научные проекты Шпета, так или иначе больше склоняющиеся на сторону социальности, чем языка, – этническая психология и, отчасти, историческая герменевтика – не могут, разумеется, претендовать на роль онтологии социального, в лучшем случае – это лишь окольные пути к уяснению сути общности. На

---

<sup>2</sup> Шпет, истолковывая смысл как «энтелехию» вещи, утверждает, что она уводит нас прочь от номинативного ядра предмета [7. С. 160].

роль онтологии социального могла бы притязать феноменологическая или экзистенциальная аналитика интерсубъективности или со-бытия, но в сколь бы то развитом виде ничего подобного мы у Шпета не находим. Возможно, просто так сложилось, возможно, Шпета что-то отталкивало от разработки такой теории (потенциальный психологизм, или субъективизм, или даже внутренняя невозможность социальной онтологии).

Но двойственность здесь – не только «разноимённость» одного, но и «одноимённость» разного. Так, например, «я» – это «социальная вещь» («Сознание и его собственник» [9. С. 91 и сл.]), но и слово – это «социальная вещь» («Эстетические фрагменты» [10. С. 211]). Предмет социальной или герменевтической интуиции – это смысл или другой. Но что это за интуиция? Шпет говорит о ней как о том, что связывает эмпирическую и идеальную интуиции [7. С. 112], предметы которых радикально различны – настолько, что сами эти интуиции не могут быть даже видами общего рода [7. С. 30], – но тем не менее могут относиться к одной и той же вещи (к слову или к другому). И эта загадочная социальная или герменевтическая интуиция не может быть каким-то особым чувством (наряду с другими чувствами эмпирии), не является она и эйдетическим «умозрением». Она – «уразумение смысла», «понимание». Так что же это такое – понимание?

В основе понимания (герменевтической или социальной интуиции) лежит механизм, по сути аналогичный эмпатии. Как пишет Шпет, «психологическое узрение чужой индивидуальности в её «целом» может послужить... поясняющей аналогией» [7. С. 147] для уразумения смысла предмета. Ясное дело, что в таком случае можно говорить о феноменологически истолкованной эмпатии, а не о проекции собственных чувств и представлений на другого, не о в-чувствовании, как оно интерпретировалось Липпсом (отметим, что у Шпета мы можем встретить довольно много критических выпадов в адрес психологистски истолкованного *Einfühlung*, однако при этом в «Явлении и смысле» он сам пользуется выражением «симпатическое понимание» [Ibid.], которое заимствует у исландского философа Гудмундура Финнбогасона, ссылаясь на его диссертацию 1911 г. [10]). Так понимаемая эмпатия означает не столько ставить себя на место другого, сколько воспринимать другого как другого – целиком и сразу, во всей полноте конкретности. Ни чувственная интуиция как таковая, ни интуиция эйдетическая сами по себе не дают нам другого в качестве другого. Шпет же настаивает на оригинально дающем характере социальной и, соответственно, герменевтической интуиций. Это со стороны герменевтической есть прямая, *in propria persona* (пользуясь выражением Гуссерля) данность энтелехии как «внутреннего смысла» предмета, как его «для чего». Со стороны социальной же это есть не что иное, как прямая данность другого как другого – и не только в его телесно-чувственном составе, на основе которого осуществляется аналогизирующий перенос, а «всего целиком и сразу»: «Мы как бы держим связанными в одном центральном узле все нити смысла, индивидуации и мотивированной разумности: держим «зараз», в «заклѳочѳенном явлении»» [7. С. 147]. Видеть таким образом другого – значит видеть лицо (лицо – это весь человек, у человека всё – лицо).

Шпет также показательным образом сближает социальную или герменевтическую интуицию с тем, что в философской традиции получило название *consensus* («со-чувствие», συνθήκη («согласие») у Аристотеля – как способ связи вещей и имён [7. С. 174]), а также *sensus communis*, *common sense*, что он сам переводит не иначе как «общее чувство» [7. С. 92]. Формулируя в качестве ведущего для своего исследования вопрос о том, «как есть действительное» [7. С. 32], Шпет также указывает на то, что «общее чувство» интерпретируется представителями шотландской школы как основа нашего представления о действительности действительного и получает имя «веры» [7. С. 92] (то же впоследствии происходит у Якоби, а также у Владимира Соловьёва). Стало быть, герменевтическая или социальная интуиция, понимание или эмпатия также есть, так сказать, «онтологическое чувство» (возможно, что-то вроде «понимания бытия» – правда, по ту сторону какого-либо психологизма). Шпет даже утверждает, что в основе этого «общего чувства» – генетическое, «реальное» единство рождения [7. С. 174]. Общее чувство, коренящееся и замешанное в общении, ломает индивидуальные перегородки: мы больше «не заключённые одиночных тюрем», как утверждает Шпет, споря с Зигвартом [7. С. 12–13, 173], и «я» имеет «сообщительный» характер, само будучи лишь «эхом другого».

Таким образом, шпетовская трактовка эмпатии (как герменевтической или социальной интуиции) обнаруживает сущностную близость с концепцией Шелера, который также настаивает на оригинально дающем характере эмпатии (как «симпатии» или *Fremdwahrnehmung*). Им обоим оказывается присуще что-то вроде скрытого и ведущего пантеистического мотива, в глубине презирующего эгологию и релятивизирующего индивидуацию. При этом Шелер остаётся реалфеноменологом, а Шпет, удерживаясь на почве трансцендентальной феноменологии, движется в сторону своеобразной «бессубъектной онтологии» социальности. В этом отношении показательно утверждение в «Сознании и его собственнике» о том, что трансцендентальное поле<sup>3</sup> сознания принципиально «ничьё» [9. С. 107]. Но уже в «Явлении и смысле» Шпет усматривает возможность перевода в план имманентности того «трансцендентального я» [7. С. 78], которое, с точки зрения Гуссерля, нередуцируемо.

После «Явления и смысла» Шпет говорит о «вчувствовании» преимущественно в критическом ключе, как о психологистском концепте. Анализируя структуру слова в «Эстетических фрагментах», Шпет различает собственно понимание, обращённое на смысл как логическое ядро слова, и «симпатическое понимание», которое обращено на эмоциональную составляющую речи. Это симпатическое понимание Шпет как раз и интерпретирует здесь как эмпатию в том «наивном» психологическом смысле, который как раз и подвергается критике в феноменологии [8. С. 211–213, 248–255]. Сама по себе экспрессивность не может дать нам никакого понимания, она лишь прибавляется к уже помимо неё совершающемуся герменевтическому акту, более того, симпатическое понимание возможно вообще даже по ту сторону всякого смысла, т.е. в чисто животной жизни.

---

<sup>3</sup> Я нарочито использую это выражение Делёза [11. С. 133 и сл.] – но, как я полагаю, оно здесь вполне уместно.

В «Явлении и смысле» Шпет подходит к смыслу (и слову) через эмпатию (восприятие смысла аналогично восприятию лица), впоследствии же его внимание смещается на слово – и теперь уже через слово он подходит к восприятию другого (личность как «социальная вещь» в «Сознании и его собственнике» [8. С. 91], затем слово как социальная вещь и личность как аналог слова в «Эстетических фрагментах» [9. С. 286]). В принципе, всё это последующее теоретизирование по поводу слова было имплицитно заложено уже в первом подходе, но именно этот – собственно феноменологический – подход более радикален, поскольку он ещё не обладает словом как универсальной интерпретативной моделью, но исходным его пунктом остаётся сплошь проблематический опыт другого.

Впрочем, вскоре (в 1920–30-е гг.) наблюдается закат теории эмпатии, о которой философия в целом надолго забывает, оставив её на долю эмпирической психологии. Тем не менее для феноменологии проблема эмпатии остаётся чем-то вроде «первичного ландшафта», во многом определяющего дальнейшее развитие проблемы интерсубъективности. Такую роль «вчувствование» и «понимание» играют для хайдеггеровской концепции со-бытия (*Mitsein*). *Mitsein* по существу – это бытие рядом, вблизи, и хайдеггеровский другой – тот, кто аналогично подручному пребывает в своего рода неприметности (как, например, постоянно живущие вместе члены одной семьи). *Mitsein* – это когда люди понимают друг друга без лишних слов. Носителем радикальной чуждости выступает для Хайдеггера не другой, но само же *Dasein*, которому по сути не по себе (SZ § 40 [12. С. 188–189]) или же которому сопутствует пресловутый «голос друга» (SZ § 34 [12. С. 163]). Бытие-с-другими Хайдеггер просто включает в состав *Dasein* в качестве экзистенциала (SZ § 26 [12. С. 118]), тем самым противостоя гуссерлевскому учению о невозможности интеграции чужого «я». С другой стороны, Хайдеггер отказывается и от психологического субъективизма классической эмпатии: событие – это, если угодно, такое «вчувствование», которым экзистенция всегда уже охвачена – прежде, чем сможет проецировать собственные переживания на других.

Однако в какой-то момент назревает необходимость порвать и с этой почвой, и что-то происходит с другим – прежде всего, во французской феноменологии, где другой начинает неуклонно расти, превращаясь в Другого с большой буквы. Эта инфляция (разбухание) другого сопровождается отказом от эмпатии (от вчувствования, понимания, от каких-либо форм интуитивной данности другого как другого, от его свойскости и освоенности), наложением запрета на непосредственный контакт с другим. «Другой» становится одним из имён разрыва феноменальности, которым феноменология отныне преимущественно озабочена. Становясь «абсолютно другим» (чем-то наподобие «священного»), другой делается всё больше – всегда больше самого себя. Так появляется довольно монструозный его образ, который Бернхард Вальденфельс пытается интегрировать теоретически, различая между собственно другим (т.е. своим-другим, *das Andere*) и чужим (*das Fremde*) [13].

Однако это разбухание другого имеет этические мотивы (инфляцию другого саму по себе можно обозначить в качестве «этического поворота» в фе-

номенологии). Ведь полагание другого как «другого такого же» ведёт к непризнанию его в качестве другого, а эта ситуация, как мы знаем, порождает «борьбу не на жизнь, а на смерть». Однако способно ли предотвратить насилие полагание другого как «Другого»? Кажется, нет, поскольку разбухание другого всегда будет провокацией дискриминации (сам другой как абсолютно другой есть чистая провокация, как показывает Эмманюэль Левинас) и производством дискриминирующего различия, – хотя, быть может, этически оно как раз и призвано к тому, чтобы всякой дискриминации противостоять. Иначе говоря, «этическое» разбухание другого, стремясь избежать гегелевской ситуации встречи двух самосознаний, но при этом наследуя «первичный ландшафт» эмпатии, на деле восстанавливает диалектику господства и рабства, а также несчастное сознание с его сокровенным устремлением скинуть большого Другого.

Бесконечное «этическое» разбухание тем не менее заканчивается тем, что в какой-то момент другой становится настолько большим, что теряется из виду. В определённый момент другой становится настолько похожим на Бога, что пропадает в неразличимости божественного отсутствия. Ясное дело, то, что выражается здесь метафорой бесконечного роста, может быть по существу представлено и как процесс бесконечного уменьшения или сдвигания – вплоть до исчезновения. Большой Другой, Другой с большой буквы, возникнув, стремится – в силу своей инаковости – к упразднению дискриминирующего различия, становясь при этом другим, другими – и, в конце концов, тем, что неразлично. И в этом продолжает свою работу всё тот же этический мотив, что как раз и привёл другого к бесконечному разбуханию.

Новыми контекстами проблемы другого, приходящими на смену Другому с большой буквы, оказываются, с одной стороны, «просто другой» (со вполне ожидаемым здесь уклоном в прикладную этику, т.е. фактическим отказом от теоретизирования по поводу самой фигуры другого), с другой стороны, недифференцированные множества (как «любое» у Джорджо Агамбена [14], «бытие-единичное-множественное» у Жана-Люка Нанси [15] и т.п.).

Возвращение интереса к эмпатии в современной философии, по существу, совпадает с этим возвращением интереса к другому с маленькой буквы. Реабилитация эмпатии происходит сначала в теории исторического познания (вслед за Р. Коллингвудом), в исторической травматологии (*trauma studies*) с её вниманием к опыту жертв и свидетелей, в психоанализе (Ю. Кристева) и, наконец, в философии сознания (*philosophy of mind*) – в связи с так называемой проблемой «теории сознания» (*theory of mind*), т.е. с вопросом о том, каким образом мы воспринимаем других как наделённых сознанием. И уже из этого контекста *philosophy of mind* эмпатия возвращается в современную феноменологию (и уже именно как *empathy*, а не как *Einführung*). Сдержанный ренессанс эмпатии в современной феноменологии связан, в первую очередь, с деятельностью Дэна Захави, для которого это возвращение происходит вместе со смиренным принятием натурализации феноменологии [16]. Захави разрабатывает концепцию «мы-отношения» (*we-relation*) в составе самого субъекта, что, в принципе, являет собой скромную аналогию претен-



циозного замысла Нанси переписать «Бытие и время», поставив во главу угла со-бытие [15. С. 147].

Проблема эмпатии в феноменологии выявляет связанный с ней парадокс, касающийся границ феноменологического или феноменального: опыт другого не должен быть непосредственным, иначе не будет другого, и в то же время должен оставаться таковым, иначе не будет никакого опыта. Вся история эмпатии в феноменологии – это серия осциллиций в заданном этими противоречивыми требованиями пространстве, а также история смещения и наложения этих колебаний. Например, Левинас критикует классические концепции другого за то, что они не признают другого, и за то, что они его признают; за то, что опыт другого исключает другого, и за то, что включает его, и т.д. И этот же парадокс заявляет о себе у Шпета: социальная или герменевтическая интуиция, которая не есть какая-то из данных нам интуиций и которая даёт нам то, что ускользает от собственной данности – тот «внутренний смысл» вещи, который радикальным образом вне её.

#### Литература

1. *Titchener E.B.* Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes. N. Y.: Macmillan, 1909. 346 p.
2. *Vischer R.* On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics // Empathy, Form, and Space / ed. and trans. by H.F. Mallgrave and E. Ikonomou. Santa Monica, CA: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1994. P. 89–123.
3. *Lipps T.* Ästhetische Einfühlung // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1900. № 22. P. 415–450.
4. *Scheler M.* Gesammelte Werke. B. VII. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bern und München: Francke Verlag, 1973. S. 7–258.
5. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.
6. *Stein E.* Zum Problem der Einfühlung. München: Kaffke Verlag, 1980. 133 S.
7. *Шнем Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы / Послел. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1996. 192 с.
8. *Шнем Г.Г.* Философские этюды. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. 376 с.
9. *Шнем Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / ред. и сост. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2007. 712 с.
10. *Finnbogason G.* Den sympatiska Forstaelse. København: Gyldendal, 1911. 175 S.
11. *Делёз Ж.* Логика смысла / пер. Я.И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. 472 с.
12. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
13. *Вальденфельс Б.* Мотив чужого. Мн.: ПроPILEI, 1999. 176 с.
14. *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество / пер. Дм. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. 144 с.
15. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / пер. В.В. Фурс; под ред. Т.В. Щитцовой. Мн.: И. Логвинов, 2004. 272 с.
16. *Zahavi D.* Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford: Oxford University Press, 2014. 296 p.

*Evstropov Maxim N.* National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/4

#### **SOCIAL ONTOLOGY OF GUSTAV SHPET AND THE PROBLEM OF EMPATHY IN PHENOMENOLOGY**

**Keywords:** Gustav Shpet, empathy, phenomenology, problem of the other, intersubjectivity

The problem of empathy (*Einfühlung*) as a part of the question of experience of other minds was one of the most vividly discussed issues in phenomenology in 1910s. Max Scheler stated that other minds can be directly perceived in sympathy or *Fremderfahrung*. Edith Stein and later Edmund Husserl argued that other minds can be experienced only indirectly, though such experience is original

and can not be reduced to any other sort of experience (such as animal life or psychic). Russian phenomenologist Gustav Shpet in his work *Appearance and Sense* (1914) also develops an original conception of social being. He states that this being as a special ontological region correlates with a specific intuition which he called “social” or “hermeneutical” one and which he differs from empiric and eidetic intuitions. This intuition as the hermeneutical one is the understanding of sense, and as the social one it is none other than empathy. This empathy is not just sympathy or emotional contagion – it is the direct experience of the other in his or her concrete being, or it is essentially the perception of the face. So, in this conception of social intuition Shpet appears to be closer to Scheler than to Husserl and Stein, but unlike Scheler he accepts Husserlian transcendental phenomenology, though moving towards a sort of social ontology without subject. Soon after 1910s a long-time decline of the category of empathy began in philosophy in whole. Nonetheless the problem of empathy stayed a “primal landscape” for the question of intersubjectivity in phenomenology. The refusal of empathy as of intermediate experience of the other coincided with the so called “ethical turn” in phenomenology that supposed the infinite inflation of the other becoming the Other from the capital letter and marking the rupture of phenomenality. In contrary, present-day modest renaissance of empathy concurs with the return of interest in the “mere” other. The problem of empathy as it arose in the beginning of the XX century already shapes these oscillations between two contradictory requirements forming a paradox: the experience of the other must not be intermediate, or there’ll be no other; and at the same time it must be such, or there’ll be no experience. And this paradox appears also in Shpet’s conception of social or hermeneutical intuition that is not any given intuition at all and that gives that that slips off its givenness – the intimate sense that is radically outside.

### References

1. Titchener, E.B. (1909) *Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes*. New York: Macmillan.
2. Vischer, R. (1994) On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics. In: Mallgrave, H.F. & Ikonomou, E. (eds) *Empathy, Form, and Space*. Santa Monica, CA: The Getty Center for the History of Art and the Humanities. pp. 89–123.
3. Lipps, T. (1900) Ästhetische Einfühlung [Aesthetic Empathy]. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. 22. pp. 415–450.
4. Scheler, M. (1973) *Gesammelte Werke*. B. VII. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart [Collected Works. Vol. VII. The nature and forms of sympathy. The German philosophy of the present]. Bern und München: Francke Verlag. pp. 7–258.
5. Husserl, E. (2010) *Kartezijskie meditatsii* [Cartesian meditation]. Translated from German by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt.
6. Stein, E. (1980) *Zum Problem der Einfühlung* [To the Problem of Empathy]. München: Kaffke Verlag.
7. Shpet, G.G. (1996) *Yavlenie i smysl. Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problemy* [Phenomenon and meaning. Phenomenology as a basic science and its problem]. Tomsk: Vodoley.
8. Shpet, G.G. (1994) *Filosofskie etyudy* [Philosophical Essays]. Moscow: Progress.
9. Shpet, G.G. (2007) *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a form of knowledge. Selected works on the philosophy of culture]. Moscow: ROSSPEN.
10. Finnbogason, G. (1911) *Den sympatiske Forstaelse* [The sympathetic understanding]. København: Gyldendal.
11. Deleuze, G. (2011) *Logika smysla* [The Logic of Sense]. Translated from French by Ya.I. Svirsky. Moscow: Akademicheskii proekt.
12. Heidegger, M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem.
13. Waldenfels, B. (1999) *Motiv chuzhogo* [Motif of another]. Minsk: Propilei.
14. Agamben, J. (2008) *Gryadushchee soobshchestvo* [The Coming Community]. Translated from Italian by D. Novikov. Moscow: Tri kvadrata.
15. Nancy, J.L. (2004) *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being singular plural]. Translated from French by V.V. Furs. Minsk: I. Logvinov.
16. Zahavi, D. (2014) *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.