

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Библиотека отдела междисциплинарных исследований
когнитивных процессов

Института мировой культуры

ISSN 2500–2104

Эмпатия
реферативный сборник

Ежегодник. 2025. Том 1. Выпуск 1

переводчик и составитель
к. ф. н. Е. Л. Кабахидзе



Москва
2025

УДК 1
ББК 87.0
Э58

Печатается по решению Ученого совета
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Главный редактор — к.ф.н. Зайцева Н.В.

Члены редколлегии

д.ф.н. Зайцев Д.В., к.ф.н. Кабахидзе Е.Л., к.ф.н. Конькова А.В.

Э58 Эмпатия: реферативный сборник. Ежегодник. 2025. Том 1.

Выпуск 1 / Пер. с англ. и сост. Е.Л. Кабахидзе / МГУ имени М.В. Ломоносова.
Философский факультет. — М.: Издатель Воробьёв А.В., 2025. — 120 с.

Сборник открывает серию ежегодных изданий отдела междисциплинарных исследований когнитивных процессов Института мировой культуры Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, посвящен феномену эмпатии — одному из центральных понятий современной философии сознания, когнитивных наук и психологии. В издание включены реферативные переводы фундаментальных и новейших работ, раскрывающих многомерную природу эмпатии. Особое внимание уделяется моделям понимания другого — от теории симуляции, ментализации к феноменологическим концепциям восприятия от первого лица, а также практике обращения к эмпатии в терапевтических целях, художественных текстах.

В сборнике представлены стратегии измерения эмпатии — ее когнитивно-аффективной структуры, роли телесности в социальном познании, механизмов ментализации, а также обсуждаются практики развития эмпатии через актёрскую игру и педагогическое взаимодействие.

Издание предназначено для магистрантов программы «Экспериментальная философия нейрокогнитивных наук», аспирантов, исследователей, а также всех, кто изучает современную философию сознания, интерсубъективность и когнитивные механизмы социального познания.

ISSN 2500–2104

© Пер. с англ. и сост. Е.Л. Кабахидзе, 2025
© Воробьёв А.В. & ЦСК, оформление, 2025

Подписан в печать 08.08.2025. Формат 60x90/16. Печать оф. Усл.-печ. л. 7,5. Уч.-издл. 5,6

Ежегодник зарегистрирован в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации

ISSN 2500–2104 от 23.12.2025. Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова philos.msu.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Вместо предисловия: индийская притча об эмпатии	6
Эмпатия. Стэнфордская энциклопедия философии, 2019	7
1. История вопроса.....	8
2. Эмпатия и философская проблема других сознаний	10
3. Зеркальные нейроны, симуляция и споры об эмпатии в современной теории сознания	13
О кодировании эмпатии в диалоге Фабрицио Макагно.....	17
1. Введение.....	18
2. Эмпатия в диалогическом измерении	18
3. Эмпатия как условие аргументативного диалога	19
4. Активизация эмпатии в кодировании учебного диалога.....	20
5. Заключение	23
Введение: телесность и эмпатия, современные споры в социальном познании Ниведита Гангопадайя	24
Эмпатия	36
Определение и измерение эмпатии	36
Измерительные шкалы	37
Результаты исследования	37
Эмпатия как условие взаимоотношений	38
Эмпатия как корректирующий эмоциональный опыт.....	39
Эмпатия и когнитивно-аффективный процесс	39
Эмпатия и самоисцеляющая сила клиента	39
Терапевтические практики	39
Зеркальные нейроны и симуляционная теория чтения мыслей ...	41
Премоторная область F5 макаки и зеркальные нейроны	42
Зеркальная система у людей	45
Зеркальные нейроны и ментализация	46
Две теории ментализации	47

Отличие ТТ от ТС	49
Зеркальные нейроны и симуляция	50
Нечеловеческие приматы: бихевиористы или читатели мыслей?	50
Телесная симуляция: от нейронов до феноменального опыта	53
Введение.....	53
Осознание тела и пространства	54
Общее в межличностных отношениях	59
Понимание действия.....	62
Эмпатия и зеркальность: Гуссерль и Галлезе.....	64
1. Телесная симуляция и зеркальность	66
2. Имитация и эмпатия: Липпс и Гурвиц	68
3. Гуссерль	71
а. Дело всей жизни.....	71
б. Эмпатия и восприятие.....	72
в. Объект эмпатии.....	79
4. Заключение	82
Эмпатия против сопереживания:	
взгляд феноменологии и психологии развития	85
1. Эмпатия и аффективное сопереживание	86
2. Эмпатия	87
3. Мы-опыт.....	90
4. По-новому о сопереживании	91
5. Развитие сопереживания	94
6. Заключение	97
Играть другого: эмпатия актера	
по отношению к своему персонажу	99
1. Введение.....	99
2. Воображение и нарратив в свете прожекторов	104
3. Игра и актерский метод.....	107
4. Концепция сдвоенности	111
Рекомендуемая литература на английском языке	116

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник представляет собой серию реферативных переводов ключевых работ, посвященных феномену эмпатии, выполненных в рамках междисциплинарных исследований когнитивных процессов в Институте мировой культуры МГУ.

Эмпатия (от греч. ἐμπάθεια – сопереживание) — явление, исследуемое рядом наук и научных направлений, среди которых философия, психология, нейронауки, эстетика и теории коммуникации. От проблемы других сознаний и споров между теорией симуляции и теорией теорий до роли зеркальных нейронов, от феноменологического анализа непосредственного восприятия Другого до практик развития эмпатии в психотерапии и актерском методе, структуры и особенностей эмпатического переживания у приматов и человека — все эти грани нашли отражение в статьях, вошедших в данный том.

Цель сборника — не только познакомить русскоязычного читателя с современными дискуссиями вокруг эмпатии, но и показать её как многомерную архитектуру, имеющую основополагающее значение для понимания социального измерения человека, морали, искусства и процессов познания.

При переводе статей была сохранена их структура, основные содержательные части статей, которые, однако, были сокращены. Каждая статья сопровождается QR-кодом, пройдя по которому можно ознакомиться с оригинальной статьей на английском языке, что будет особенно полезно для разрешения некоторых возможных терминологических сомнений или уточнения теоретических позиций автора.

Мы надеемся, что этот сборник станет полезным ресурсом для исследователей, студентов и всех, кто интересуется глубинами человеческого взаимопонимания.

Вместо предисловия: индийская притча об эмпатии

Когда слона нужно перевезти самолетом из одной страны в другую — например из Индии в США, — контейнер для перевозки, в котором находится слон, заполняют... крошечными цыплятами. Да, вы не ослышались — этими крошечными, хрупкими желтыми комочками. Почему? Потому что, несмотря на свои огромные размеры, слоны очень боятся причинить вред. На протяжении всего полета слон стоит совершенно неподвижно, не смея пошевелиться, чтобы не наступить ни на одного цыпленка. Так самолет сохраняет равновесие. А для слона это первое испытание его благородной натуры.

Очарованные этим фактом, ученые изучили мозг слона и обнаружили веретенообразные клетки — редкие нейроны, которые также встречаются у людей. Они связаны с самосознанием, эмпатией и сложным социальным восприятием. Другими словами, слон не только физически, но и эмоционально огромен. Он чувствует, понимает и действует с молчаливой мудростью.

Леонардо да Винчи, глубоко увлеченный природой, однажды так написал о слонах: «Слон олицетворяет праведность, разум и умеренность». Он также отметил: слон входит в реку и купается с определенным достоинством, как будто желая очиститься от всего зла.

Если он находит потерявшегося человека, он аккуратно выведет его на нужную дорогу. Он никогда не ходит один: всегда в группе, всегда во главе с вожаком. Он скромный. Спаривание происходит только ночью, вдали от стада, и перед возвращением в группу слон купается. Если по дороге он встречает другое стадо, он аккуратно отодвигает его в сторону хоботом, стараясь никого не поранить.

Но, пожалуй, самое трогательное — следующее: когда слон чувствует, что конец близок, он покидает стадо и уходит умирать в одиночестве, в укромном месте. Почему? Чтобы избавить молодых от боли, связанной с его смертью. Из скромности. Из сострадания. Исходя из собственного достоинства.

Три редких добродетели. Даже среди людей...

Эмпатия

Стэнфордская энциклопедия философии,
2019



Понятие «эмпатия» используется для обозначения широкого спектра психологических черт, которые считаются ключевыми для человека, живущего в обществе, которые помогают нам разобраться в том, что думают и чувствуют другие люди, эмоционально взаимодействовать с ними, сопереживать их мыслям и чувствам, заботиться об их благополучии. Начиная с XVIII века, отчасти под влиянием Дэвида Юма и Адама Смита, эти психологические черты активно изучаются для постижения моральной и социальной природы человека. Все же понятие эмпатии считается относительно новым явлением. Более того, поскольку представители разных дисциплинарных областей сосредоточили свое внимание на конкретных проявлениях эмпатии, возникла концептуальная путаница и категориальная разноголосица из-за применения данного понятия в научных и околонаучных дискурсах. Цель данной статьи — прояснить понятие эмпатии, рассмотрев историю его возникновения в различных философских и психологических исследованиях, объяснив роль эмпатии в понимании поведения человека в обычной жизни, а также в гуманитарных науках в процессе формирования нас как социальных и моральных субъектов. После краткого исторического введения, в котором будет изложено становление понятия эмпатии в философии, далее представим когнитивные аспекты, связанные с нашими эмпатическими способностями. Мы остановимся подробно на тезисе о том, что эмпатия является основным интеллектуальным способом познания других сознаний и что ее следует рассматривать как уникальный метод, отличающий гуманитарные науки от естественных. После этого мы перейдем к рассмотрению психологических механизмов эмпатии, позволяющих нам устанавливать и поддерживать социальные отношения и занимать оценочную позицию по отношению друг к другу.

1. История вопроса

До того как психолог Эдвард Титченер (1867–1927) в 1909 году ввел термин «эмпатия», переведя понятие «*Einfühlung*» (или «чувствование») с немецкого языка на английский, для обозначения явлений, связанных с эмпатией, обычно использовался термин «симпатия». Лучше всех именно Дэвид Юм выразил всю сущность эмпатии в высказывании «когда наши сознания — зеркала друг для друга» (Юм 1739–1740 [1978], 365), это связано с тем, что при встрече с другими мы можем им сопереживать и считывать мысли и эмоции этого человека разного уровня когнитивной сложности. Хотя, как мы увидим, не все разделяют понимание эмпатии в качестве резонанса (некоторые феноменологи категорически его отвергают), именно в таком ключе ее рассматривает Теодор Липпс, из работ которого Титченер заимствовал термин «*Einfühlung*», переведя его на английский язык как «*empathy*».

Теодор Липпс (1851–1914) был хорошо знаком с работами Дэвида Юма (см. введение из книги Коплана и Голди 2011). Именно Теодор Липпс перенес понятие эмпатия/*Einfühlung* из немецкой эстетики XIX века, сделав его ключевой категорией философии социальных и гуманитарных наук. Чтобы понять причины переноса эмпатии из эстетики, попытаемся ответить на вопрос, почему философам в XIX веке понадобилось обращаться к эмпатии для объяснения нашей способности эстетически воспринимать природные объекты и артефакты. Согласно доминирующей (хотя и не принимаемой всеми) позиции позитивистов и эмпириков, чувственное познание является ключевым в процессе исследования мира человеком. Однако с феноменологической точки зрения наше восприятие эстетических объектов и их оценка как прекрасных — например, наше восхищение красивым закатом — кажется столь же непосредственным и моментальным, как и восприятие общих характеристик объекта, как, например, его цвета или формы. Таким образом, обращаясь к психологическим механизмам эмпатии, философы пытались объяснить природу феноменологической спонтанности и непосредственности эстетического восприятия объектов. В частности, по Липпсу, наше эмпатическое

восприятие внешних объектов запускает внутренние «процессы», которые вызывают переживания, схожие с теми, которые я испытываю, когда занимаюсь различными видами деятельности, связанными с движением тела. Поскольку мои ощущения сосредоточены на внешнем объекте, я ощущаю их — или автоматически проецирую свои ощущения на объект, как будто они суть его часть. Если эти ощущения каким-то образом воспринимаются положительно и в некотором смысле жизнеутверждающие, я воспринимаю объект как красивый, в противном случае — как уродливый. В первом случае Липпс говорит о положительной эмпатии, во втором — об отрицательной. Липпс характеризует наше переживание красоты как «объективированное самонаслаждение», поскольку мы впечатлены «жизненной силой» и «жизненным потенциалом», которые заключены в воспринимаемом объекте.

В своей работе «Эстетика» Липпс тесно связывает наше эстетическое восприятие с восприятием тела другого человека как существа, обладающего разумом. Природа эстетической эмпатии корениится в «переживании другого человека». Мы считаем другой объект красивым, потому что эмпатия позволяет нам оценивать его по аналогии с телом другого человека. Точно так благодаря эмпатии мы признаём, что вокруг нас мыслящие существа. Эмпатия в этом контексте понимается как явление «внутреннего подражания», при котором мой разум отражает умственную деятельность или переживания другого человека на основе наблюдения за его телесными действиями или выражениями лица. Эмпатия связана с врожденной способностью к двигательному подражанию, что хорошо описано в психологической литературе и было замечено еще Adamom Smithom (1753). Хотя такая способность не всегда проявляется внешне, Липпс предполагает, что она всегда присутствует как внутренняя тенденция, вызывающая у наблюдателя кинестетические ощущения, аналогичные тем, которые испытывает наблюдаемый объект. Когда мы видим гнев на лице другого человека, мы инстинктивно стараемся подражать ему и «imiterовать» его гнев. Поскольку это подражание происходит на бессознательном уровне, мы видим гнев на его лице (Липпс, 1907). Несмотря на то что основные примеры эмпатии, приведенные Липпсом, связаны

с распознаванием эмоций, выраженных в жестах или мимике, его представление об эмпатии не ограничивается данными проявлениями. Что касается эмпатии разума, он считает, что наше распознавание психологических актов — где требуется приложение усилий человека — основано на эмпатии или внутреннем подражании.

2. Эмпатия и философская проблема других сознаний

Именно утверждение Липпса о том, что эмпатия является основным способом познания других сознаний, вызвало оживленные дискуссии среди философов в начале XX века (Прандтл 1910, Штайн 1917, Шелер 1973). Даже те философы, которые были не согласны с объяснением Липпса, находили феномен эмпатии привлекательным, поскольку аргументы Липпса в защиту своей теории произрастили из последовательной критики того, что в то время считалось общепризнанным. Традиционно умозаключение по аналогии предполагает декартовское представление о разуме, согласно которому доступ к нашему собственному разуму является прямым и безошибочным, тогда как знание о других разумах является выводным, ошибочным и основанным на доказательствах поведения субъекта. Строго говоря, умозаключение по аналогии состоит из следующих предпосылок или шагов.

- i.) Другой человек X проявляет поведение типа В.
- ii.) В моем случае поведение типа В вызвано ментальным состоянием типа M.

iii.) Поскольку внешнее поведение типа В у меня и у X схоже, оно должно иметь схожие внутренние ментальные причины. (Таким образом, предполагается, что я и другие люди психологически схожи).

Следовательно: поведение другого человека (поведение X) вызвано психическим состоянием типа M.

Подобно Витгенштейну, но значительно опережая его по времени, Липпс в своей статье «Das Wissen von fremden Ichern» Знание о других «я» (1907) утверждает, что умозаключение по аналогии

принципиально не способно решить философскую проблему других сознаний. Липпс не возражает против умозаключения по аналогии не по причине слабой доказательной базы последнего, а т.к. данный подход не объясняет ключевую пресуппозицию, что другой человек имеет разум, психологически схожий с нашим. Таким образом, умозаключение по аналогии не предоставляет доказательств того, что другой человек может обладать такими же психическими состояниями, как и мы, потому что в рамках картезианской парадигмы мы не способны получить доступ к другим сознаниям. Согласно Липпсу, для умозаключения по аналогии необходимо исходить из противоречивого предположения о гневе и печали другого человека на основе моей печали и гнева, но при этом считать эту печаль и гнев одновременно чем-то «абсолютно отличным» от моего гнева и печали. Если обобщить, то умозаключение по аналогии является противоречивым, поскольку оно предполагает «проигрывание совершенно новой мысли о “я”, который, тем не менее, не является мной, а является чем-то абсолютно иным».

Несмотря на то что Липпс довольно лаконично описывает суть проблемы умозаключения про аналогии в контексте декартовского представления о разуме, он не объясняет, как эмпатия может дать нам знание о других сознаниях с точки зрения гносеологии, или почему наше «вчувствование» в разум другого человека — это нечто большее, чем простая проекция. Что еще важнее, Липпс не объясняет, почему умозаключение по аналогии не работает с эмпатией и как благодаря эмпатии мы понимаем, что другие люди обладают схожим с нашим разумом, если мы имеем прямой доступ только к собственным ментальным состояниям (см. Штойбер 2006). Критика Витгенштейна в отношении умозаключений по аналогии представляется более глубокой, поскольку он признаёт, что проблема зависит от картезианского понимания ментальных состояний. Если мое понимание ментального состояния исключительно строится на моем собственном переживании чего-либо, то становится непонятным, как это переживание может быть применено к кому-то другому, поскольку я не могу испытывать ментальные состояния другого человека. Следовательно, я не могу представить, как другой человек может находиться в том же ментальном состо-

янии, что и я, потому что для этого мне нужно представить свое ментальное состояние как нечто, чего я не испытываю. Согласно Декарту, это кажется невозможной задачей. Более того, если придерживаться декартовского понимания разума, то неясно, как апелляция к эмпатии в том смысле, в котором ее понимает Липпс, может помочь нам понять психические состояния, которые испытывает другой человек.

Для феноменологов вышеупомянутые недостатки теории Липпса в отношении эмпатии были очевидны (см., например, Штайн 1917, 24 и Шелер 1973, 236). Однако, несмотря на то что феноменологи не разделяли взгляды на эмпатию Липпса, основанные на механизмах внутреннего резонанса и проекции, они согласились с критикой Липпса в отношении умозаключения по аналогии. Именно по этой причине, например, Гуссерль и Штайн продолжали исследовать эмпатию, понимая под ней нередуцируемый «тип акта переживания *sui generis*» (Штайн 1917, 10), который позволяет нам рассматривать другого человека в качестве своего аналога, без того чтобы это «аналогичное восприятие» составляло умозаключение по аналогии (Гуссерль 1931 [1963], 141). Шелер, вероятно, пошел дальше всех, отказавшись от картезианской парадигмы в рассуждениях о восприятии других умов, придерживаясь при этом понятия эмпатии. (Однако, чтобы противопоставить свою позицию позиции Липпса, Шелер предпочел использовать термин «nachfühlen/сочувствование» вместо «einfühlen/вчувствование»). Согласно Шелеру, основная ошибка в спорах о восприятии других умов была в том, что феноменологические факты не принимались в них всерьез. Очевидно, мы имеем дело не просто с телесными движениями другого человека. Скорее, мы сталкиваемся с определенными психическими состояниями, поскольку они находят свое выражение в человеческом теле: в мимике, жестах, интонации голоса и т. д. Таким образом, в феноменологической традиции эмпатия не рассматривается как явление резонанса, требующее от наблюдателя воссоздания психических состояний другого человека в своем собственном сознании, а как особый акт восприятия (см. Шелер 1973, особенно 232–258; краткое изложение дискуссии об эмпатии в феноменологической традиции см. Захави 2010).

3. Зеркальные нейроны, симуляция и споры об эмпатии в современной теории сознания

Допущение того, что эмпатия, понимаемая как внутреннее подражание, является основным средством познания других сознаний, была возрождена в 1980-х годах теоретиками симуляции в контексте споров представителей различных наук о народной психологии. Данные споры касались вопроса о том, какие механизмы лежат в основании наших обыденных психологических способностей интерпретировать, объяснять и предсказывать действия других людей (см. Дэвис и Стоун 1995). В отличие от теории теорий, сторонники симуляции называют нашу способность понимать других эгоцентрическим методом и «обедненную знаниями» стратегию, при которой я не прибегаю к народной психологии, а вместо этого использую себя в качестве модели для познания сознания другого человека. Мы не будем подробно останавливаться на этих спорах, лишь подчеркнем, что современные теоретики симуляции активно дискутируют о том, как использовать наше понимание ментальных категорий — остается ли теория симуляции верной картезианству. В то время как Голдман (2002, 2006) связывает свою интерпретацию теории симуляции с неокартезианским объяснением ментальных категорий, другие теоретики симуляции разрабатывают положения теории симуляции, которые отходят от картезианского понимания разума (Гордон 1995а, и 2000; Хил 2003; и Стюбер 2006, 2012).

Более того, нейробиологические данные, согласно которым зеркальные нейроны играют важную роль в распознавании эмоциональных состояний другого человека и в понимании целей его действий, были истолкованы как эмпирическое подтверждение идеи Липпса об эмпатии как внутреннем подражании. Исследователи используют термин «зеркальные нейроны», говоря о том, что зоны нейрональной активности при наблюдении за действиями другого человека пересекаются с другими зонами, которые активируются в том случае, когда мы сами выполняем те же самые действия. Такое же пересечение областей возбуждения нейронов было обнаружено, когда мы видим эмоции другого человека по его

мимике и когда мы сами испытываем подобные эмоции (обзор исследований зеркальных нейронов см. в Галлезе 2003, Голдман 2006, гл. 6; Кайзерс 2011; Риццолатти и Крайгеро 2004; и, в частности, Риццолатти и Синигаглия 2008). Поскольку лучше всего люди понимают, что они являются мыслящими существами, способными распознать психические состояния других, в условиях личной встречи с другими людьми, считается, что система зеркальных нейронов играет центральную каузальную роль в установлении межсубъективных отношений между существами, обладающими сознаниями. Именно по этой причине нейробиолог Галлезе считает зеркальные нейроны тем, что он называет «общим многообразием интерсубъективности» (Галлезе 2001, 44). Штюбер (2006, гл. 4), вдохновленный пониманием эмпатии Липпса как внутреннего подражания, называет зеркальные нейроны механизмом базовой эмпатии; механизмом, который позволяет нам считывать эмоции другого человека по его мимике и понимать целенаправленные действия другого по движению тела, когда эти действия направлены на внешние объекты — например, человек, берущий чашку. Данные о зеркальных нейронах, а также тот факт, что при восприятии других людей мы используем совершенно иные нейробиологические механизмы, чем при восприятии материальных объектов, действительно указывают на то, что наше восприятие сформировано не только для работы с материальными объектами. Даже на самом базовом уровне мы различаем простые физические объекты и объекты, которые больше похожи на нас (см. также Мельцхофф и Брукс 2001). С помощью механизма базовой эмпатии сама природа разрушает положения классической философии (такие как картезианство и бихевиоризм), так что мы воспринимаем других людей в первую очередь как физические объекты, а на уровне восприятия не делаем разницы между физическими объектами, такими как деревья, и разумными существами, как мы сами. Механизм базовой эмпатии, таким образом, дает нам возможность воспринимать и предоставляет доступ к психическим состояниям другого человека.

Однако следует признать, что такое понимание зеркальных нейронов во многом обусловлено тезисом о том, что основная

функция зеркальных нейронов — обеспечить нас пониманием действий и эмоций другого человека. Эта интерпретация, однако, подвергается критике со стороны исследователей и философов, которые считают, что нейронный резонанс, скорее, располагает к пониманию того, что происходит в разуме других людей, а не предоставляет понимания этого (Ксибра 2007, Хикок 2008 и 2014). Они также отмечают, что, наблюдая за эмоциями или поведением другого человека, мы никогда полностью не «отзеркаливаем» нейронную активность другого человека. Нейробиолог Жан Десети утверждает, что при наблюдении за болью другого человека наши механизмы боли, стимулируемые опосредованно, не чувствительны к боли как индикатору «убежать при столкновении с опасностью или угрозой» (Дисети и Ковелл 2015, 6 и Дисети 2010). По крайней мере, что касается эмпатичного переживания боли, наш нейронный резонанс будет зависеть от набора факторов: насколько мы близки с наблюдаемым субъектом, считаем ли мы боль морально оправданной (как, например, в случае наказания) или считаем ли мы ее неизбежной и необходимой, как, например, в случае медицинской процедуры (Зингер и Ламм 2009; но см. также Аллен 2010, Борг 2007, Дебес 2010, Галлезе 2016, Голдман 2009, Иакобони 2011, Джейкоб 2008, Риццолатти и Синигалья 2016, а также Стюбер 2012а).

Однако следует отметить, что повседневный доступ к сознанию другого не ограничивается сферой базовой эмпатии. Обычно мы не только понимаем, что другие люди боятся или тянутся к определенному предмету. Мы понимаем их поведение в более сложных обстоятельствах, мотивацию людей, включая установки и желания. По данным нейробиологии, для реализации таких интеллектуальных задач необходимо задействовать очень разные области мозга, такие как медиальная префронтальная кора, височно-теменная кора и поясная кора (обзор см. в Кайн и Пернер 2003; Фрит и Фрит 2003; Хаки и Ошнер 2012). Таким образом, доступ к сознанию с помощью базовых механизмов эмпатии следует отличать от более высоких уровней доступа к сознанию других (Голдман 2006). Очевидно, что базовое понимание других людей следует рассматривать как

относительно обедненные знания, поскольку они не включают психологические концепции или сложные психологические размышления. Как именно следует понимать доступ к другим сознаниям на более высоком уровне, входят ли сюда знание на базовом уровне, моделирования или логические умозаключения, является предметом споров о наших рядовых психологических способностях в понимании других (см. Дейвис и Стоун 1995, Гопник и Мельцхофф 1997, Гордон 1995, Кури и Равенскрофт 2002, Хил 2003, Николс и Стич 2003, Голдман 2006 и Штойбер 2006). Однако сторонники теории симуляции настаивают на том, что даже более сложные формы понимания других агентов включают в себя явление резонанса, которое связано с интеллектуально сложными процессами, а именно войти в положение другого человека, воспроизвести или воссоздать его мыслительные процессы (о различных формах принятия точки зрения см. Коплан 2011 и Голди 2000). Соответственно, теоретики симуляции говорят о разных типах эмпатии, таких как базовая и реактивная эмпатия (Штойбер 2006) или зеркальная и реконструктивная эмпатия (Голдман 2011). Интересно, что дискуссия о том, как понимать эти более сложные формы понимания других, перекликается с традиционной дискуссией о том, является ли эмпатия единственным способом гуманитарных наук и нужно ли строго различать методы гуманитарных и естественных наук. Не менее примечателен тот факт, что в современной дискуссии о теории ума все громче звучат голоса, утверждающие, что современная теория ума в корне неверно понимает природу социального познания. Герменевтика и феноменология утверждают, что на самом базовом уровне эмпатия — не резонанс, а прямое восприятие. (См., в частности, Захави 2010; Захави и Овергард 2012, Якоб 2011). Более сложные формы социального познания также не стоит объяснять за счет эмпатии/симуляции, скорее их лучше рассматривать как способность встраивать наблюдаемые действия в более широкие нарративные или культурные рамки (об этой дискуссии см. Галлагер 2012, Галлагер и Хутто 2008, Хутто 2008, Симанн 2011, Штойбер 2011 и 2012а, а также различные статьи в Матраверс и Вальдов 2018).

О кодировании эмпатии в диалоге Фабрицио Макагно

Fabrizio Macagno, Chrysi Rapanta, Elisabeth Mayweg-Paus, Merce Garcia-Mila. Coding empathy is dialogue // Journal of Pragmatics. 2022



Аннотация. Эмпатия, понимаемая в самом широком смысле как способность одного индивида переживать эмоции и ощущения другого индивида, выступает главным условием отношений и действий, оказывающих влияние на индивида в межкультурном диалоге. Цель настоящего исследования — представить эмпатию в качестве элемента дискурса в процессе диалогового взаимодействия детей и взрослых. Схема кодирования разработана на основании трех последовательных действий. Во-первых, был осуществлен обзорный анализ рабочих определений эмпатии для того, чтобы понять, как связанные с ней ценности и навыки, предрасположенность к ней исследовались в более ранних работах. Во-вторых, как отдельные аспекты категории «эмпатия», выделенные в обзоре работ, представлены в определении диалога и фокусе-на-другом, что может быть явлено в потенциале или находится в потенциале дискурса. Проявления были распределены по 8-ми категориям на основании их потенциальной способности к фокусу-на-другом (диалогичность), что действительно проявляется в зависимости от их релевантности по отношению к дискурсу, в котором они использованы. Диалогичность и релевантность отражены в схеме кодирования в данной статье, которая прошла апробацию и показывает, как может быть проявлена диалогическая эмпатия, а такжерабатываются общие позиции в диалоговом взаимодействии.

Ключевые слова: диалог, эмпатия, релевантность, ориентация на другого, межкультурная коммуникация, прагматика, общность.

1. Введение

Ключевым условием диалога выступает способность к пониманию высказывания собеседника.

Боб: Будешь кусочек торта?

Питер: Я на диете.

Согласно Гиббсу, понять данный обмен репликами не представляется возможным, если его перевести дословно без учета того, что у Питера и Боба есть доступ к общему знанию о диетах, тортах и связи между ними. Таким образом, коммуникация основана на том (в том числе), что мы не выражаем открыто, но что принимается за данность в рамках определенного дискурса. Для коммуникации необходимо «общее знание» или «культурная грамотность». Для того чтобы понять текст, необходимо иметь доступ к информации, которая выступает предпосылкой для него, или к общему знанию, которым обладают участники диалога. Конфликты в диалогах порождены якобы существующим общим знанием между собеседниками. «Необщее знание» становится важным явлением при анализе диалогического процесса, т.к. актуализирует проблему обнаружения и обсуждения знания, которое не является общим для собеседников. В данной статье рассматривается связь между пониманием и общим знанием через анализ процесса, который запускает эмпатию в диалоге. С прагматической и коммуникативной точек зрения эмпатия не зависит от того, что участники уже знают друг о друге (их интересах, ценностях или взглядах), а зависит, скорее, от предрасположенности собеседников к получению этих знаний, когда возникнет такая необходимость.

2. Эмпатия в диалогическом измерении

В самом широком смысле эмпатия — способность переживать эмоции и ощущения другого индивида — является определяющим фактором в межкультурном диалоге. В современной Европе мультикультурализм требует пересмотра понятия «культурная

грамотность» как часть социальной практики ведения диалога. Эмпатия выступает основой межкультурного диалога, однако в литературе недостаточно разработан категориальный аппарат, а также процедуры активизации или развития эмпатии.

Диалог — это не просто вербальное взаимодействие между агентами, диалогичная природа дискурса не выражается в выскакивании по очереди, а состоит в напряжении, даже конфликте между говорящими, между Мной и Другим.

Диалектическая сущность диалога была глубоко проанализирована Мартином Бубером, который определял диалог через «Я и Ты»-концепцию. Диалог им рассматривается как баланс между общим знанием и различным. Согласно Буберу, суть диалога состоит в способности посмотреть на обсуждаемый объект с позиции собеседника.

Диалог возможен только тогда, когда собеседники осознают и понимают мировоззрение друг друга со всеми его основаниями в прошлом и устремлениями в будущее.

Истинный диалог в терминах современной психологии называется диалогической эмпатией. Эмпатией вслед за Липпсом будем называть внутреннюю имитацию чувств Другого, т.е. непосредственную активизацию эмоций через восприятие эмоций другого человека.

3. Эмпатия как условие аргументативного диалога

Риторики античности уделяли большое значение эмпатии, которую рассматривали как необходимое условие истинного диалога. Энтилемы, которые выступают ядром риторической аргументации, согласно Аристотелю, являются силлогизмом с наименьшим количеством посылок, чем обычные силлогизмы. Большинство энтилем основаны на предпосылках, которые не являются обязательно истинными, а лишь допускаемыми большинством.

Аристотель большое внимание уделял взаимоотношениям между оратором и аудиторией, когда писал о максимах, а именно — обобщениях, которые могут быть использованы как скрытое подтверждение умозаключений в риторике. Успешному оратору,

согласно Аристотелю, достаточно «угадать» взгляды и знания аудитории, которые она разделяет и принимает. В релятивистской риторической эпистемологии оратору необходимо принимать во внимание и обосновывать свои аргументы тем, что может казаться истинным или допустимым в глазах определённой аудитории.

Необходимость приспособления риторического инструментария к дискурсу для различных аудиторий была разработана в современной теории аргументации. Убеждения тесто связаны с эмпатией, т.к. оратор не только убежден в том, что говорит, но также в комплексе пропозиций за актом говорения или пресуппозиций своего дискурса, которые образуют имплицитные или эксплицитные аргументы или оценочные суждения. Эти неартикулируемые убеждения являются основными для понимания взглядов собеседника. С этой точки зрения, эмпатия рассматривается как обязательное условие аргументации, т.к. обеспечивает «глубинное понимание» или доступ к ценностям и убеждениям, которые формируют определенное мировоззрение.

4. Активизация эмпатии в кодировании учебного диалога

Как отмечалось ранее, диалогичность является ключевым понятием для системы образования. Многие исследования последних лет посвящены проблеме улучшения диалогических форм взаимодействия среди обучающихся. С точки зрения образования, диалогичность — особая коммуникативная установка, характеризующаяся открытостью к отличным точкам зрения. Согласно М.М. Бахтину, диалогичность рассматривается как обязательное условие возникновения глубинного понимания, т.к. понимать высказывание другого человека означает соотносить себя с ним, находить соответствующее место для него в соответствующем контексте. Диалогичность понимается как частичное присвоение позиций другого, понимание не только того, что говорится, но, что важнее, причин и культурного контекста говоримого, а также отношения говорящего к этому.

Один из подходов к анализу эмпатии в диалоге — проанализировать типы переходов от реплики к реплике, которые мотивированы учетом мнения другого человека. Данный процесс именуется транзактивностью. Транзактивность — это включение или конфронтация с аргументом собеседника, что находит свое отражение в репликах дискутантов. Фелтон и Кун рассматривают транзактивность как кодирующую систему, в которой содержится последовательность переходов между репликами от одного спикера к другому.

Ограничения существующих методов кодирования эмпатии в диалоге делают необходимым: 1) исследовать эту диалогическую установку (т.е. эмпатию) в различных диалогах и контекстах (не только аргументативных диалогах) и 2) провести различия между различными аналитическими уровнями посредством ограниченного количества категорий кодирования, которые лежат в основании системы кодирования. Точной отсчета здесь выступит двойственная природа эмпатии — установка на включенность другого (ориентация на другого) и активное общение с другим.

По этой причине нам необходимо различать 2 уровня анализа: структурный (или текстуальный) аспект, который демонстрирует то, как переключение между репликами влияет на диалогичность, а также уровень связности (или релевантности), который покажет, как переключение реально соотносится с дискурсом другого.

Как показано на рис. 1, система кодирования состоит из двух компонентов: типов переключения/переходов между репликами (их диалогической функции) и их актуализации во взаимодействии (релевантность). Было выявлено 7 типов переходов с позиции теории познания: констатирующая (утверждающая), принимающая/отрицающая, развивающая, приглашающая, метадиалоговая, аргументативная и метадиалоговая аргументативная. Был выделен еще один тип перехода, цель которого не развить знание, но управлять взаимодействием в рамках диалога, — управлеченская. Данные типы переходов были распределены по 2-м категориям: низкодиалогические (констатирующая (утверждающая), принимающая/отрицающая, управлеченская) и высокодиалогические (развивающая, метадиалоговая, аргументативная и метадиалоговая аргументативная).

4.1. Схема кодирования эмпатии в диалоге

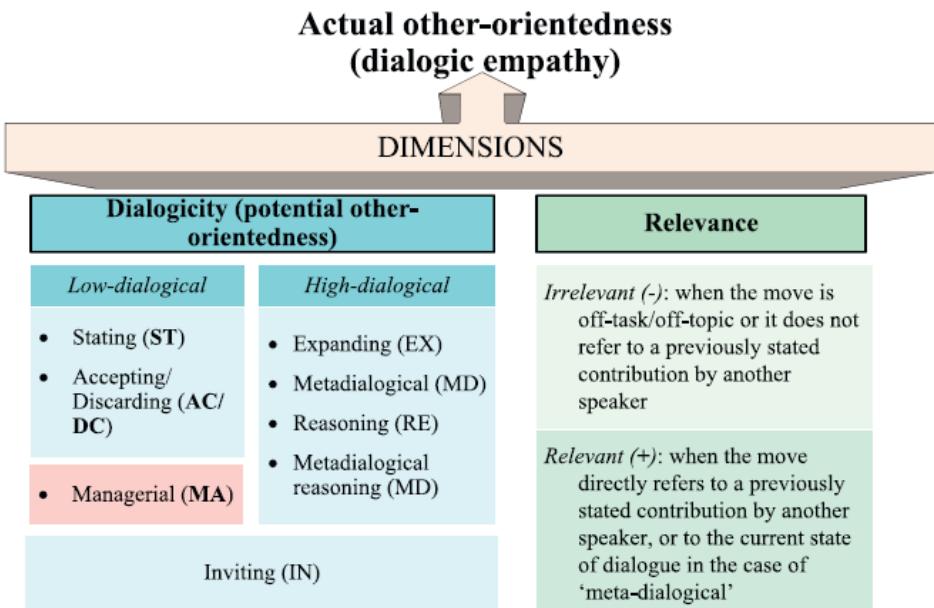


Fig. 1. The dialogic empathy (other-orientedness) coding scheme.

Категоризация переходов и их распределение по высоко- и низкодиалогичным категориям позволяют сформировать критерии выделения диалогической эмпатии, а именно использование того или иного типа перехода. Однако переход, который относится к высокодиалогичной категории (например, приглашающая), может быть не связан с темой разговора или предыдущей репликой, сигнализируя о недостатке ориентации на другого. Таким образом, диалогическая эмпатия возникает, когда высокодиалогичные переходы представляются релевантными для диалога, превращая потенциально диалогичную природу переходов в актуальную ориентированную на другого, или эмпатию).

5. Заключение

Многие признают, что роль эмпатии в коммуникации, прагматике и риторике является фундаментальной. С позиций прагматики мы наблюдаем, что вежливость проистекает из установки на эмпатию по отношению к собеседнику, в то время как в межкультурном диалоге эмпатия выступает необходимым элементом и даже условием. В аргументации понимание намерений другого человека является необходимым для предъявления аргументов, которые могут быть приняты другой стороной. В риторике адаптация дискурса под общие знания аудитории является ключом к убеждению. Но, несмотря на все это, эмпатия мало исследуется как феномен прагматики, теории аргументации или коммуникации, что делает вопрос о маркерах эмпатии в тексте практически без ответа.

Введение: телесность и эмпатия,
современные споры
в социальном познании
Ниведита Гангопадиый



Nivedita Gangopadhyay. Introduction: Embodiment and Empathy, Current Debates in Social Cognition // Springer. April 2013.

Аннотация. Данный специальный выпуск посвящен обсуждению двух проблем в социальном познании, которые, с одной стороны, все больше задают направление междисциплинарной дискуссии, но, с другой стороны, остаются не до конца понятыми. Речь идет об эмпатии и телесном воплощении. Оба явления уходят корнями в философскую феноменологию, и оба нашли широкое применение в современных междисциплинарных теориях социального познания, при этом нередко вступая в противоречия с данными феноменологами, подаривших миру эти два понятия. Однако в этом выпуске мы не будем становиться на сторону какого-либо из философских течений или взглядов, защищать одни теоретические позиции от других. Наша цель — понять некоторые ключевые аспекты природы нашего опыта взаимодействия с другими людьми.

Ключевые слова: эмпатия, телесность, социальное познание.

Специальный выпуск посвящен продолжающейся дискуссии о природе непосредственной формы понимания другого сознания. В дискуссии сталкиваются традиционная модель психического, а именно теория симуляции (ТС), и исследования межличностного взаимодействия (интерсубъективности), полученные не так давно философской феноменологией (ФФ). ТС и ФФ подчеркивают важность понимания телесного интерсубъективного взаимодействия

с другим, которое предшествует возникновению теоретического понимания другого как «разумного» существа. Оба подхода используют термин «эмпатия» для обозначения первичного, телесного, не-выводного способа познания психических состояний другого человека. Однако, согласно теории симуляции, не-выводной характер эмпатии обусловлен воплощенной симуляцией не-теоретической формы понимания другого как мыслящего существа. Однако данные феноменологии носят противоположный характер. Согласно им, первичное понимание других как мыслящих существ становится возможным благодаря «прямому эмпирическому доступу», который не нуждается ни в какой бы то ни было симуляции, ни в теоретизировании. Более того, дискуссия не ограничивается взглядами только лишь представителей ТС и ФФ. Теоретики обоих течений не могут договориться о том, как определить симуляцию в части эмпатии и как определить прямой эмпирический доступ в эмпатии. Аналогичным образом понятие телесности и объяснение роли тела в социальном познании получают разные трактовки в ряде теорий. Различные определения эмпатии и телесности в качестве ключевых категорий в познании других сознаний отражены в статьях этого специального выпуска. Во введении будут представлены различные значения понятий эмпатии и телесности, представлен анализ того, как они влияют на споры вокруг данных явлений. Начнем с краткого представления истории дебатов, а именно с понятий эмпатии и далее телесности.

Термин «эмпатия» в современных исследованиях социального познания имеет по меньшей мере восемь различных определений, но все они в целом происходят от немецкого слова *Einfühlung*, которое впервые было использовано в обсуждениях вопросов философской эстетики. *Einfühlung* было переведено на английский язык как *empathy* (эмпатия) Тиченером. В своих работах Штойбер подробно описывает историю употребления понятия *Einfühlung* в философской эстетике, когда речь заходила о проблеме других сознаний. Он пишет: «Появление эмпатии в качестве ключевого понятия в обсуждении проблемы других сознаний, а также центральной категории в обсуждении оснований гуманитарных наук

лучше всего можно объяснить как результат слияния двух довольно независимых философских традиций или дискурсов в начале XX века: герменевтической традиции “филологических наук”, которая сосредоточила свое внимание преимущественно на концепции понимания *Verstehen*, и обсуждений в рамках философской эстетики, во время которых и появилось понятие эмпатии, или *Einfühlung*. В этой связи особенно важной представляется работа Теодора Липпса, поскольку для него эстетические проблемы и проблемы других сознаний существенно связаны между собой. Неудивительно, что иногда понятия эмпатии и понимания считались идентичными, поскольку согласно герменевтической и эстетической традициям, они обе исследовали особенности нашего понимания явлений, внешний вид которых до некоторой степени “выражает” внутреннюю ментальную или “духовную” реальность в телесных действиях, артефактах, текстах или социальных институтах».

В современных теориях социального познания существуют различные подходы к тому, как описать психологические, когнитивные и нейронные процессы, позволяющие «непосредственно» (т. е. не теоретически, не через выводное знание) понимать психические состояния другого человека. Также есть расхождения в том, какое явление или явления лучше всего отражают такое непосредственное понимание. Но есть по крайней мере один случай в использовании понятия «эмпатия», по которому теоретики социального познания сходятся. Теоретики эмпатии сходятся в том, что эмпатию не следует путать с другим, близким понятием, а именно с сочувствием. ФФ и ТС единодушны в том, что следует отличать эмпатию от сочувствия. Например, Захави объясняет различие, которое проводит Гуссерль между эмпатией и сочувствием, следующим образом: «Гуссерль, по-видимому, считает, что нашим основным объектом сочувствия, заботы и сопереживания является другой человек сам по себе, а не объект, причинивший данные переживания. Используем собственный пример Гуссерля, если другой человек грустит по поводу того, что умерла его мать, я тоже грущу по этому поводу и грущу по поводу того, что он грустит. Но именно его грусть является моим первичным объектом,

и лишь во вторую очередь я грущу по поводу смерти его матери. Если еще сильнее обобщить, Гуссерль подчеркивает разницу между эмпатией и сочувствием. В то время как эмпатия является эпистемическим отношением, которое не обязательно включает в себя любовь, сочувствие включает в себя заботу и беспокойство».

Необходимость отделять эмпатию от эпистемических отношений, связанных с заботой и беспокойством, также постулирована ТС. Например, Голдман объясняет понятие эмпатии следующим образом: «...[теория симуляции] гласит, что обычные люди определяют психическое состояние других людей, с которыми они взаимодействуют, пытаясь воспроизвести или имитировать его. В теории говорится, что для чтения мыслей другого человека необходимо встать на его место. Согласно данной теории, есть вероятность того, что существуют специальные разделы головного мозга, позволяющие генерировать психические состояния, которые соответствуют или резонируют с состояниями людей, которых мы наблюдаем. Таким образом, ментализация является еще одной из форм эмпатии (где такие компоненты, как эмоции и неравнодушие вынесены за скобки)». Однако отсутствие «эмоциональной и неравнодушной составляющих» у эмпатии не так очевидно. В недавно опубликованной статье Де Виньемон и Джейкоб пишут, что хоть сколько-нибудь удовлетворительное определение эмпатии как формы понимания психического состояния другого человека посредством воображения (воображение-воплощение или В-воображения) требует включения «неравнодушия», сформулированного как «Х [человек, читающий мысли] должен быть неравнодушным к психической жизни Y [психической жизни объекта]». Де Виньемон и Джейкоб объясняют необходимость включения неравнодушия в эмпатию следующим образом: «В целом эгоистическая позиция вряд ли совместима с сочувствием или эмпатией. Неравнодушие свидетельствует о том, что эмпатия не появляется по умолчанию в качестве реакции на осознание эмоционального состояния другого человека. В частности, эмпатическая боль не является реакцией по умолчанию на осознание обычной боли другого человека. Если человек равнодушен или имеет негативное отношение к человеку, испытывающему боль (например,

если он ранее вел себя несправедливо), то он может и не испытывать аффективного В-воображения». Де Виньемон и Джейкоб выступают за включение неравнодушия в состав эмпатии, понимаемой как процесс энактивного воображения, который «...примерно эквивалентен процессу ментальной симуляции». Но несовместимость с «эгоистической позицией» может также распространяться на понятие эмпатии, защищаемое ФФ, где эмпатия является непосредственной формой познания психического состояния другого человека, но не включает в себя никакого воображения. Цель эмпатии, независимо от того, какие когнитивные и психологические аспекты несет в себе эмпатия, заключается в том, чтобы обеспечить понимание психического состояния другого человека, а не своего собственного. В этом смысле «эгоистическая позиция» несовместима с любым представлением об эмпатии как процессе познания психического состояния другого человека. Необходимо неравнодушие или хотя бы интерес к психическому состоянию другого человека, если считать, что эмпатия действительно является процессом познания психического состояния другого человека, а не познания собственного психического состояния.

Однако все это оставляет открытый вопрос, является ли эмпатическое понимание психического состояния другого человека, например в случае признания эмпатической эмоции, аффективным состоянием. Стремление теоретиков сознания отделить эмпатию от аффективных переживаний с позиций психологии, таких как сочувствие, произрастает из необходимости объяснить эмпатию как форму невыводного доступа к психическим состояниям других людей в целом. Данные о других сознаниях, которые дает эмпатия, часто стремятся заменить традиционные теоретические объяснения социального познания, особенно в случаях межличностного социального взаимодействия. В стремлении превратить эмпатию в фундаментальную объясняющую категорию социального познания, понятие, которое бы элиминировало способ объяснения психического состояния другого человека, предлагаемый теорией сознания, основной проблемой, с которой сталкиваются объяснения эмпатии, является то, как сделать психическое состояние другого человека объектом намерения эмпатии. Включение

такого условия, как «условие заботы» или аффективный компонент, имеет тенденцию размывать интенциональный объект процесса эмпатии из четкой «ориентации на психическое состояние другого». Таким образом, симпатия — это чувство к другому, а не просто когнитивная оценка психического состояния другого. Опять же, включение аффективного компонента в эмпатию встречает сопротивление на том основании, что рискует превратить этот процесс в процесс эмоционального заражения и самонаправленности, а не в процесс познания психического состояния другого человека. Однако, как мы увидим, ряд статей специального выпуска ставят под сомнение понятие эмпатии как простой формы когнитивной оценки без учета аффективности и, в свою очередь, ставят под сомнение саму идею понимания психического состояния другого человека как чисто когнитивного акта.

Возвращаясь к предыстории споров, можно сказать, что эмпатия не обязательно рассматривается в качестве формы аффективной вовлеченности — напротив, некоторые исследователи эмпатии утверждают, что она содержит в себе аспекты социального взаимодействия, что идет вразрез с мифами теории сознания о том, что безошибочное чтения мыслей другого человека возможно только лишь с позиции стороннего наблюдателя. Но почему для понимания других сознаний с помощью эмпатии необходимо быть менее отстраненным и не занимать позицию стороннего наблюдателя? Однозначный ответ на этот вопрос будет затруднительным, если считать, что эмпатия — это простой процесс понимания психического состояния другого человека безотносительно других процессов, возникающих в качестве ответной реакции на психическое состояние другого. На этом месте спор между ТС и ФФ обостряется. ТС в первую очередь призвана объяснить, что именно «включает» эмпатию в осознание психического состояния другого и почему она не является процессом отстраненного чтения мыслей другого. Если считать, что эмпатия — процесс симуляции или отзеркаливания, или энктивное воображение, то читающий мысли становится участником разворачивающегося социального сценария.

В случае отзеркаливания в сознании читателя мыслей запускается моторное планирование, идентичное наблюданому действию

объекта, а в случае энактивного воображения читатель мыслей активно ставит себя на место другого. Но в теории симуляции есть и свои слабые места в объяснении причины «включенного» чтения мыслей через эмпатию. Основная проблема, как часто об этом пишут ФФ, заключается в том, что теоретики ТС не столько считают психическое состояние другого, сколько объясняют, каково это находится в психическом состоянии другого. Другими словами, несмотря на то, что теоретики ТС в своих исследованиях пытаются инкорпорировать элементы как понимания, так и ответной реакции, в конечном итоге они оказываются неспособными преодолеть проблему самонаправленности. Однако собственное объяснение ФФ того, почему эмпатия становится «включенной» ответной реакцией, а не отстраненным процессом чтения мыслей, довольно неоднозначное. Некоторые версии ФФ, основанные на «прямом восприятии» или «прямом опытном доступе», часто обходят стороной проблему обратной реакции и вместо этого сосредоточиваются на эпистемическом отношении к перцептивному пониманию или форме непосредственного понимания, где основным интенциональным объектом является психическое состояние другого человека.

Телесность, наряду с эмпатией, часто представляется первичной онтогенетической формой доконцептуального телесного понимания психических состояний других людей. Корни понятия «телесность» в современных дискуссиях о социальном познании снова уходят в феноменологическую философию. Феноменологическое понимание «воплощенности» по Гуссерлю обнаруживает своеобразную дуальную природу тела. Тело дано человеку для внутреннего (интериорного) применения, благодаря чему человек ощущает и действует в мире. Тело также дано человеку для внешнего (экстериорного) проявления, благодаря чему данное тело воспринимается визуально и тактильно как объект в мире. Признавая дуальность собственной телесности, по мнению Гуссерля, мы признаем других воплощенных субъектов опыта. Гуссерль так объясняет структурирование интерсубъективного опыта с помощью тела: «В окружающем меня физическом мире Я сталкиваюсь с Телами, то есть материальными объектами того же типа, что и

материальные объекты, входящие в мой солипсистский опыт. “Мое Тело”, и Я воспринимаю их как Тела, то есть я чувствую через эмпатию, что в них есть субъект-Эго вместе со всем, что принадлежит ему... Перенесенный в другие Тела и таким образом, прежде всего, я воспринимаю разными органами чувств эту “локализацию”... и затем аналогичным образом происходит перенос моей косвенной локализации духовных действий». О том, как дуальность собственной телесности позволяет обнаружить других воплощенных субъектов, Гуссерль пишет: «...в случае прикосновения к объекту моя рука или палец занимают собой каждую часть объекта, к которой они прикасаются. Одновременно с этим возникает ощущение прикосновения в пальце и т. д., сопровождаемое, очевидно, визуализацией того, как моя рука прикасается в объекту. Все это дается мне самому как происходящее единовременно и одномоментно и затем перерастает в эмпатию: касающаяся меня рука другого человека, которую я вижу, для касающегося является солипсистическим видением этой руки, и все, что сопровождает этот опыт, происходит во временном единстве... наблюдаемому Телу принадлежит психическая жизнь, точно так же, как и моему Телу».

О роли воплощенности в межличностном взаимодействии много размышляет Мерло-Понти. Он так описывает ключевую роль телесности в социальном познании: «Самым первым объектом культуры, благодаря которому существуют все остальные, является тело другого человека как проводник поведения». Мерло-Понти приводит следующее доказательство существования телесного понимания у младенца до приобретения каких-либо концептуальных знаний: «Ребенок пятнадцати месяцев от роду открывает рот, если я в шутку беру один из его пальцев между зубами и делаю вид, что кусаю его. При этом он не видит своего отражения в зеркале, а его зубы ни в коем случае не похожи на мои. Дело в том, что его собственный рот и зубы, как он их ощущает изнутри, немедленно становятся механизмом для кусания, а моя челюсть, как ребенок видит ее снаружи, немедленно реализует это намерение. “Кусание” немедленно приобретает для него интерсубъективное значение. Он считывает намерения своего тела одновременно

с восприятием моего тела и тем самым воспринимает мой намерения как намерения своего собственного тела». Выводы Мерло-Понти о роли телесности на стадии раннего социального познания полностью подтверждаются современными специалистами социального познания у младенцев. Кроме этого, исследователи ФФ и некоторые сторонники ТС утверждают, что воплощенное понимание продолжает играть центральную роль в социальном познании в жизни взрослых. Феноменологи обвиняют последователей некоторых традиционных теорий сознания в дискредитации основного социального когнитивного феномена, поскольку теория сознания гласит, что познание психического состояния другого человека является случаем «ментализации» или «интеллектуально обоснованного приписывания психологического значения». Таким образом, ФФ предлагает заменить некоторые ключевые тезисы теории социального познания, а именно восприятие бессмысленного поведения, восприятием экспрессивного поведения, уже наделенного психологическим значением. Таким образом, ФФ выстраивает свою концепцию на «не-ментализирующих, воплощенных, перцептивных подходах к пониманию других и проблеме интерсубъективности». Роль тела в ФФ заключается в обеспечении прямого эпистемического доступа к психическому состоянию другого, и под таким эпистемическим доступом часто имеют в виду эмпатию.

Однако ФФ — не единственное современное течение, которое наделяет телесность главной объяснительной силой. Некоторые теоретики ТС предлагают свои объяснения телесного социального познания. Более всего это характерно для теоретиков ТС, которые в основу своих научных гипотез закладывают механизмы зеркального отражения в мозге. Согласно им, эмпатия, или невыводной доступ к другим сознаниям, является формой воплощенной симуляции. Согласно сторонникам воплощенной симуляции, нейронные механизмы, ответственные за контроль собственных действий и узнавание эмоций и ощущений, также ответственны за понимание действий, эмоций и ощущений других людей. Такая «сенсомоторная» нейронная система «использует уже существующую модель тела в мозге и, следовательно, включает в себя непропозициональную форму саморепрезентации». Для того чтобы

защитить гипотезу воплощенной симуляции в качестве прямого доступа к психическому состоянию другого человека, Галлезе приводит большое количество эмпирических исследований по восприятию действий, эмоций, а также тактильному восприятию. Описание тактильного восприятия с точки зрения воплощенной симуляции, которое дает Галлезе, очень близко к мысли Гуссерля о дуальной природе телесности. Фактически Галлезе утверждает, что «эти результаты дают основание полагать, что полное понимание других индивидов, подобных нам, зависит от включенности опытного знания, полученного от первого лица через осознание». Опять же, эта позиция тесно связана с понятием интерсубъективности Гуссерля. Как неоднократно отмечалось в “Идеях II” (1989), дуальная природа нашего собственного тела как чувствующего субъекта и одновременно наблюдаемого объекта, испытывающего переживания, позволяет воспринимать других живых людей как понятных нам индивидов». Но так ли уж совместимы феноменологические рассуждения о воплощенной интерсубъективности с функциональным описанием воплощенной симуляции? ФФ дает отрицательный ответ на этот вопрос в связи с тем, что объяснения, подобные предложенным Галлезе, чрезмерно упрощают функциональный характер интерсубъективного взаимодействия. Они не учитывают аспекты взаимодействия между субъектами, которые изменяются под влиянием данного контакта с обеих сторон. Захави объясняет упрощение симулятивного уподобления следующим образом: «В процессе понимания другого я опираюсь на то, что знаю из собственного опыта, но, взаимодействуя с другим, мой собственный опыт также модифицируется. Можно сказать еще категоричнее, выражаясь словами Гуссерля, — происходит “взаимное пробуждение”, когда на чувства одного сверху накладываются “чувств другого”... Таким образом, одновременно происходит взаимный перенос. Тот факт, что перенос значения является двунаправленным, опровергает предположение, что мы имеем дело с простой формой проекции, где я в конечном итоге нахожу в другом только то, что сам туда поместили» (Zahavi 2012, с. 236). Таким образом, согласно ФФ, смысл телесности в социальном познании не в том, чтобы распахнуть дверь воображаемому

переносу ощущений собственного живого тела на воспринимаемое тело другого, потому что в межличностном взаимодействии «мы имеем дело не с пассивным зеркальным отражением (*kraftlose Spiegelung*), а с неразрывным переплетением себя и другого».

Теперь же давайте обратимся к статьям, которые вошли в этот сборник. Они охватывают широкую тематику научных исследований, начиная с истории появления и использования понятий эмпатии и телесности, употребления данных понятий в контексте трансцендентальной феноменологии для исследования структуры опыта межличностного взаимодействия, продолжая современными спорами между чтением мыслей и феноменологическими основаниями «не-ментализации». Кроме этого, рассматриваются явления прямого восприятия психических состояний других людей, а также природы и роли воплощенной эмоциональности в межличностном взаимодействии, завершается сборник статьями о роли эмпатии и телесного понимания в философской этике.

1. Д. Захави в статье «Эмпатия и интенциональность, направленная на другого» исследует истоки споров между ТС и ФФ еще до введения Липпсом понятия *Einfühlung* и последовавшей вслед за этим критики данного понятия со стороны феноменологии.

2. Но разве воображение не играет никакой роли в нашем непосредственном восприятии других сознаний? В статье под названием «Путь эмпатии к трансцендентальной интерсубъективности: минуя цикличность» Шум защищает тезис, согласно которому воображение играет ключевую роль в достижении межличностного взаимодействия. Отправной точкой исследования Шума выступает тезис Гуссерля о трансцендентальной интерсубъективности и присутствии другого в эмпатии.

3. Майкл в статье «К консенсусу о роли эмпатии в межличностном понимании» предлагает стратегию решения обозначенных выше проблем, а также выдвигает решения для споров о том, какое определение дать эмпатии, когда у нас есть противоречивые интуитивные представления об основной эпистемической структуре и элементах непосредственного знания о сознании других. В рассуждениях о понятии эмпатии Майкл занимает позицию, отличную от ТС и ФФ.

4. В статье «Ситуативные эмоции: от телесного познания к чтению мыслей» де Брюин и др. рассматривают одну из таких гносеологических проблем, с которой сталкиваются исследователи теории сознания (включая теорию теорий (ТТ) и ТС. Это «проблема рамки», т.е. того, как ограничить объем информации, необходимый для чтения мыслей, до начала эпистемологического процесса чтения мыслей.

5. Галлахер и Варга в статье «Социальные ограничения на прямое восприятие эмоций и намерений» утверждают, что только прямое восприятие способно дать знание о психическом состоянии другого человека, даже если возникает необходимость в применении сложных ситуативных знаний, связанных с культурными установками и предубеждениями.

6. В статье «Почему способность притворяться важна для эмпатии» Ингерслев утверждает, что прямое социальное восприятие — приобретаемый навык. Ингерслев стоит на определении эмпатии, которое сводится к прямому восприятию, но утверждает, что для того, чтобы восприятие давало знание о психическом состоянии другого человека, воспринимающий должен опираться на особый опыт, чтобы не свалиться в теоретизирование или симуляцию.

7. Уолш критикует понятие и роль телесной эмоциональности в статье под названием «Эмпатия, телесность и единство выражения». Отправной точкой для Уолша является феноменологическое объяснение того, что иногда понимание психического состояния другого человека имеет структуру прямого восприятия эмоционального поведения другого.

Эмпатия

Robert Elliott, Arthur C. Bohart, Jeanne C Watson, Leslie S Greenberg. Empathy // Psychotherapy. March 2011. #48(1). P. 380–384.



Аннотация. Определение эмпатии уже дано, равно как и представлены измерительные параметры. В настоящей статьей представлены результаты метаанализа взаимосвязи между шкалой эмпатии и результатом от психотерапевтического сеанса с позиции клиента, психотерапевта и наблюдателя. Также представлены разработанные с этой целью индикаторы. В статьей авторы описывают изменения, которые ускоряет эмпатия, а также различные роли и формы эмпатии в терапии. Результаты, полученные из исследований клиентов и наблюдателей, показывают, что от понимания терапевтом внутренних переживаний клиента зависит исход терапии. Из этого можно сделать вывод, что терапевту необходимо предпринимать усилия для понимания клиента и что данное понимание необходимо демонстрировать в качестве обратной связи на регулярной основе.

Ключевые слова: психотерапия, эмпатия, самоисцеление.

Настоящая статья посвящена роли эмпатии в психотерапии. Сначала мы дадим ей определение, далее опишем шкалу измерения, далее результаты метаанализа влияния эмпатии на результат психотерапевтического сеанса.

Определение и измерение эмпатии

Согласно Карлу Рождерсу (1980) эмпатия — сенсорная способность и желание терапевта понять мысли, чувства и напряжение, которые испытывает клиент. Это способность смотреть на все происходящее глазами клиента, примерить на себя его референциальную рамку. Это означает войти в пространство мировосприятия другого, чувствовать каждую секунду изменения, которые происходят в другом человеке. Это значит почувствовать

смыслы, которые ранее не осознавались. Самое четкое рабочее определение эмпатии дал Барретт-Леннард (1981), выделив в ней 3 составляющих — опыт психотерапевта («эмпатический отклик»), взгляд наблюдателя («выраженная эмпатия») и опыт клиента («полученная эмпатия»), — которые разворачиваются в виде последовательного процесса в модели.

Измерительные шкалы

Эмпатия со стороны наблюдателя. В рамках данной системы измерения наблюдателю предлагается оценить ответ терапевта — степень его корреляции с высказыванием клиента.

Оценка со стороны клиента. Чаще всего в этом случае используется шкала эмпатии Барретт-Леннард. К. Роджерс (1957) выдвинул гипотезу о том, что осознание клиентом благоприятных условий, которые создает терапевт (позитивный отклик, эмпатия, согласие и поддержка), влияет на результат психотерапии.

Оценка со стороны терапевта. Существует система самооценки для терапевтов, результаты применения которой показали, что данные по оценке эмпатии со стороны терапевта не могут предсказать результат терапии, а также не коррелируют с оценками клиента или наблюдателя.

Результаты исследования

Мы провели метаисследование связи между эмпатией и результатами психотерапии. Исследование включало в себя анализ, характеристики выборки, метод расчета эффекта от размера, кодирующие процедуры, а также критерии включения. Финальная выборка на основании 47-ми исследований, которые включили в себя 190 отдельных тестов, замеряющих связь эмпатии и эффекта от психотерапевтической процедуры, охватила 3026 клиентов. Период исследования — данные с 1961 по 2000 годы, из которых 68% исследований были произведены до 1980 г. Каждое исследование было осуществлено на 64 клиентах (в среднем), которые проходили лечение в течение 30 психотерапевтических сессий. Как правило, исследования включали терапии смешанного типа, электрические или неизвестного типа.

Из 190 отдельных тестов наибольшее число приходится на оценку клиента (38%) или оценку наблюдателя (33%), оценки терапевтов использовались в 14% случаев.

Самый интересный и неожиданный вывод — негативная корреляция между уровнем квалификации терапевта и результатом психотерапии, зависимого от эмпатии, а именно — терапия была более успешной в случае молодых терапевтов. Результативность терапии почти никак не зависела от эмпатии в случае с опытными специалистами. Данные результаты можно объяснить, как минимум, двумя причинами. Во-первых, молодые терапевты могут находиться в более широком диапазоне значений эмпатии, а относительно небольшие показатели зрелых специалистов могут быть причиной ограничений или предела. Одновременно опытные терапевты могут к этому времени владеть другими эффективными приемами терапии, поэтому клиенты склонны им прощать недостаток эмпатии. Еще один результат — эмпатия способствует улучшению общих результатов психотерапии (улучшение общего состояния, удовлетворенность клиента), а не конкретных, относящихся к проблеме результатов.

Вопрос причинно-следственной связи, т.е. определяет ли эмпатия результат психотерапевтического лечения, остается открытым. Это связано с тем, что достаточно сложно выделить эффект эмпатии в ряду других компонентов психотерапии и говорить о результативности терапии по одному лишь критерию — эмпатии.

Как эмпатия влияет на результативность психотерапии

Было выделено четыре фактора, которые потенциально могут связывать эмпатию и результат терапии. Три из них связаны с эмпатией как условием взаимоотношений, корректирующим эмоциональным опытом, а также условием влияния на когнитивные процессы. Четвертый фактор связан со способностью клиента к самоисцелению.

Эмпатия как условие взаимоотношений

Эмпатия выполняет положительную функцию в отношениях. Чувство того, что тебя поняли, способствует удовлетворенности

от психотерапии у клиента и клиент становится более податливым лечению (например, в когнитивно-бихевиоральной терапии). Чувство того, что тебя понимают, также увеличивает ощущение безопасности в отношениях, и становится проще раскрываться. Также эмпатия становится фактором, который способствует продолжению лечения, препятствует его досрочному прекращению.

Эмпатия как корректирующий эмоциональный опыт

Эмпатия дает возможность непосредственного обучения, или «корректирующего опыта отношений». Теоретически отношения, в которых есть эмпатия, помогают укрепить самость и преодолеть изолированность. Экспериментально показано, что эмпатия может учить клиентов — тому, что они достойны уважения или быть услышанными, что их чувства и поведение не лишены смысла и поэтому они могут показывать свои чувства и желания в отношениях.

Эмпатия и когнитивно-аффективный процесс

Результаты показали что, эмпатия помогает обнаруживать и создавать значения. Она помогает клиентам мыслить более продуктивно, повышает продуктивность опыта, усиливает другие эмоциональные процессы.

Эмпатия и самоисцеляющая сила клиента

Некоторые исследователи считают, что терапия работает в основном, когда поддерживает и усиливает потенциал клиента к самоизлечению. Эмпатия вносит в это свой вклад, делая клиента более открытым к этим процессам.

Терапевтические практики

Самые достоверные данные получены о том, что эмпатия способствует результативности психотерапии. В этой связи предполагается, что терапевту следует вербально подтверждать то, что

он понимает клиента, на постоянной основе совершать попытки понять своего клиента.

Эмпатичные психотерапевты помогают клиентам выражать свой опыт словами, наблюдать за эмоциональным состоянием, чтобы клиенты могли глубже понять и оценить свои чувства, ценности и цели. Терапевты должны помочь клиентам получить доступ к как можно более глубинным знаниям о себе. А для этого они должны работать с тем, что не сказано или что находится на периферии сознания, равно как и с тем, что сказано и стоит в центре внимания клиента.

Зеркальные нейроны и симуляционная теория чтения мыслей



Vittorio Gallese, Alvin Goldman. Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading // Trends in Cognitive Science. 1998. #12.

Недавно в премоторной коре головного мозга обезьян был обнаружен новый класс зрительно-моторных нейронов — зеркальные нейроны. Эти нейроны активизируются как при выполнении определенного действия испытуемой обезьяной, так и при наблюдении этой обезьяны за действиями, выполняемыми другими особями. Зеркальные нейроны, по-видимому, образуют корковую систему, в которой соединяются наблюдение и выполнение контролируемых моторных действий. Экспериментальные данные свидетельствуют о том, что аналогичная система существует и у людей. Какова функция этой соединительной системы? Одна из возможных функций заключается в обнаружении определенных психических состояний других сородичей. Эта функция может быть частью или выступать предпосылкой способности читать мысли. Были предложены две различные гипотезы чтения мыслей. Согласно «теории теорий», психические состояния — это логически выведенные заключения наивной теории. Согласно «теории симуляции», психические состояния других людей становятся доступными через принятие их точки зрения — путем наблюдения, отслеживания или сопоставления их состояний с ответными состояниями собственного организма. Деятельность зеркальных нейронов, а также тот факт, что наблюдатели испытывают усиление моторной функции в тех же группах мышц, которые используют испытуемые, — все это хорошо согласуется с теорией симуляции, но не может быть объяснено теорией теорий.

Как мы понимаем поведение других людей? Как мы наделяем целями, намерениями или убеждениями других обитателей нашего

социума? Ответить на этот вопрос можно двумя способами — первый, если согласиться с теорией эволюции как в филогенетическом, так и в онтогенетическом плане и утверждать, что способность «читать мысли» сформировалась уже в более «древних» и простых видах живых организмов. При таком подходе можно опираться на данные различных областей науки. Например, нейрофизиологи могут исследовать нейронные корреляты предшественников этих механизмов у низших видов социальных приматов, таких как макаки. Психология развития может предоставить данные о том, как развивается способность приписывать другим людям определенные пропозиции.

В настоящей статье мы будем исходить из предположения, что способность человека читать мысли происходит из способности к симуляции. Эта способность, возможно, является результатом эволюции системы выполнения/наблюдения за действиями, нейронный коррелят которой представлен классом нейронов, недавно обнаруженных в премоторной коре макак, — зеркальных нейронов (ЗН).

Премоторная область F5 макаки и зеркальные нейроны

Данные, полученные анатомическим методом, подтверждают предположение, что вентральная премоторная кора состоит из двух отдельных областей, обозначенных как F4 и F5. Область F5 занимает ростральную часть нижней области, простираясь рострально до границ заднего края нижней ветви дугообразной борозды. Область F5, находящаяся в первичной моторной коре, связана с работой рук и имеет прямые, хотя и ограниченные, связи с верхними шейными позвонками спинного мозга. Микростимуляция в зоне F5 (уровень которой обычно превышают показатели, необходимые для стимуляции первичной моторной коры) вызывает движения рук и рта. Функциональные свойства нейронов в зоне F5 были проанализированы в серии экспериментов по изучению отдельных единиц. Эти эксперименты показали, что нейроны

зоны F5 ответственны за конкретные движения рук и рта, а не за реализацию отдельных движений, например сокращение отдельных групп мышц. То, что превращает движение в двигательный акт, — это наличие цели.

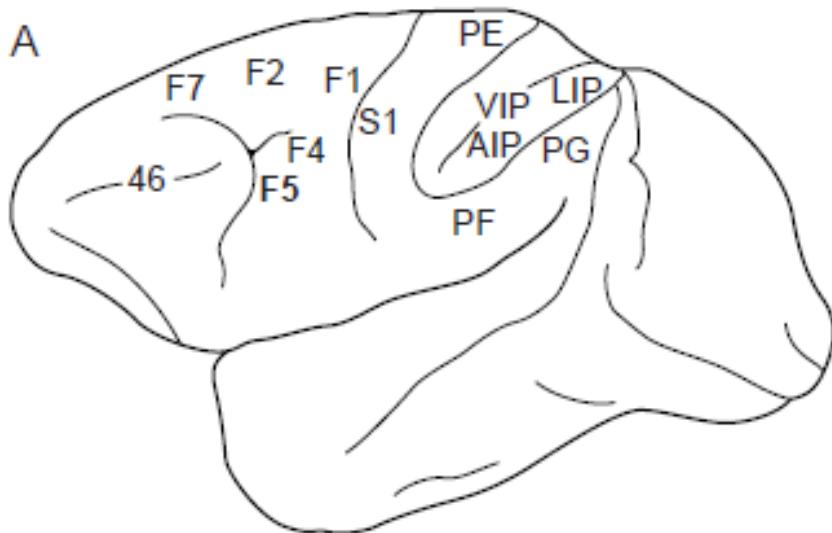


РИСУНОК 1. Мозг макаки (вид сбоку), иллюстрирующий цитоархитектоническое деление агранулярной лобной коры и задней теменной коры. Моторные и премоторные области обозначены буквой F. Зеркальные нейроны были обнаружены в области F5.

Это различие очень важно, поскольку позволяет взглянуть на моторную систему не только как на контролера за динамикой движений (таких как суставной крутящий момент и т. д.), но и как на проводника таких психических состояний, как цель или намерение. Используя эффективное моторное действие в качестве критерия классификации нейронов, были обнаружены следующие категории нейронов: «хватающие нейроны», «удерживающие нейроны», «разрывающие нейроны» и «действующие нейроны». Хватающие нейроны разряжаются, когда обезьяна выполняет движения, направленные на захват рукой предметов («нейроны

захвата рукой»), ртом («нейроны захвата ртом») или и тем, и другим. Нейроны захвата рукой составляют наибольшую группу нейронов зоны F5. Большинство нейронов этой группы отвечают за различные типы захвата. Эти нейроны под названием «моторный словарь» действий были описаны Д. Риццолатти.

Исследование реакции нейронов из зоны F5 на зрительные стимулы привело к открытию двух различных классов нейронов: канонических нейронов, которые активируются во время наблюдения за объектами, которые можно схватить, и зеркальные нейроны, которые разряжаются, когда обезьяна наблюдает за другим индивидуумом, выполняющим какое-либо действие. Далее мы подробнее опишем функциональные свойства этого класса нейронов.

ЗНы реагируют как при выполнении определенного действия подопытной обезьянкой, так и при наблюдении за тем же действием, выполняемым другой особью. Все ЗНы, как упоминалось выше, разряжаются во время определенных целенаправленных двигательных актов. Хватание, действие с объектами и удержание объектов — гораздо более сильные акты, вызывающие моторную реакцию. Около половины из них разряжаются во время определенного типа захвата, точный захват (захват мелких объектов с помощью большого и указательного пальцев) является наиболее распространенным. Наиболее сильными визуальными стимулами, провоцирующими визуальные реакции ЗНов, являются действия, в которых экспериментатор или вторая обезьяна взаимодействуют с объектами с помощью рук или рта. Нейронная реакция не регистрируется ни при виде самого объекта, ни при виде агента действия самих по себе. Имитация действия без участия объекта или выполнение действия с использованием инструментов также одинаково безрезультатны.

В более чем в 90% случаев исследования ЗНов наблюдалась самая сильная связь, возникающая в результате наблюдения за действием и моторной реакцией нейронов на него. Во многих нейронах эта корреляция была строгой как в контексте общей цели действия (например, захват), так и с точки зрения способа его выполнения (например, точного захвата с помощью большого и указательного пальцев).

На основании выше перечисленных функциональных свойств ЗНОв, по-видимому, образуют корковую систему, которая отвечает за наблюдение и выполнение двигательных действий. Какова функциональная роль этой системы? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо подчеркнуть, что существование аналогичной системы было обнаружено и у людей.

Зеркальная система у людей

Существуют два направления исследования, которые убедительно доказывают, что система связи действий и наблюдений, подобная той, которая была обнаружена у обезьян, существует и у людей. Первое направление исследования — эксперимент, проведенный Л. Фадига, в котором возбудимость моторной коры обычных людей проверялась с помощью транскраниальной магнитной стимуляции (ТМС). Основная гипотеза, которая легла в основание данного эксперимента, сводилась к следующему: если наблюдение за действиями активирует премоторную кору у людей, как и у обезьян, то зеркальный эффект должен привести к активизации моторных вызванных потенциалов (МВП), индуцированных ТМС моторной коры, учитывая ее сильные анатомические связи с премоторными областями. Эксперименты с участием ТМС проводились при различных условиях: наблюдение за экспериментатором, захватывающим предметы; наблюдение за экспериментатором, бесцельно движущим рукой в воздухе; наблюдение за предметами; обнаружение гаснущего пятна света. Результаты этого исследования показали, что во время наблюдения за захватом МВП в мышцах руки значительно активизировались по сравнению с другими МВП, включая те, которые отвечали за решение задачи по пятну света. Еще больше заинтриговало то, что увеличение возбудимости наблюдалось только в тех мышцах, которые испытуемые использовали бы при активной имитации наблюдаемых движений. В результате данного исследования впервые было доказано, что у людей есть зеркальная система, подобная той, что есть у обезьян. Каждый раз, когда мы смотрим на субъекта, выполняющего

какое-то действие, у нас активируются те же моторные цепочки, которые мы задействуем, когда сами выполняем это действие.

В результате данных исследований возник вопрос о том, где анатомически находится зеркальная система в мозге человека. Ответ на этот вопрос был дан благодаря двум экспериментам визуализации с использованием метода позитронно-эмиссионной томографии (ПЭТ). Несмотря на некоторые различия, эти эксперименты объединяло общее контрольное условие — обычные испытуемые наблюдали за тем, как экспериментатор захватывает трехмерные объекты. Результаты показали, что наблюдение за захватом значительно активирует кору левой верхней височной борозды, левой нижней теменной доли и передней части области Брука. Активация участка коры человеческого мозга, традиционно связанного с речью, в процессе наблюдения за действием другого ставит вопрос о возможной гомологии между областью Брука человека и премоторной областью зоны F5 обезьяны, в которой были обнаружены ЗНы.

Зеркальные нейроны и ментализация

Какова функция зеркальной системы? Одна из возможных функций — обучение путем подражания. Освоение новых двигательных движений часто происходит путем повторения движений за наблюдаемым агентом. ЗНы вполне могут способствовать такому типу обучения. Данная функция ЗНов не работает у приматов, только у человека. В случае с приматами мы полагаем, что ЗНы обуславливают возможность «чтения мыслей» или выступают прародителями такой способности.

Ментализация — это деятельность, связанная с репрезентацией конкретных ментальных состояний других людей, например их восприятия, целей, убеждений, ожиданий и др. Сегодня принято считать, что все нормальные люди способны репрезентировать ментальные состояния других людей, еще это называют фолк-психологией. Пользуются ли нечеловеческие приматы народной психологией, является спорным вопросом, но этого нельзя

исключать. В данной статье будем придерживаться гипотезы, что ЗНЫ являются частью, хоть иrudиментарной, механизма фолк-психологии.

Как и обучение через имитацию, ментализация может внести вклад в исследование встроенных механизмов приспособляемости. Понимание целей и/или внутренних состояний другого человека может оказаться полезным для наблюдателя, поскольку помогает ему прогнозировать поведение другого человека, которое может быть конструктивным, деконструктивным или даже таить в себе угрозу. Точное понимание и прогнозирование действий другого человека позволяют наблюдателю соответствующим образом выстроить свои ответные реакции.

Две теории ментализации

Существует обширная литература, посвященная природе чтения мыслей (человеком), в которой чаще всего встречаются два подхода: теория теории (ТТ) и теория симуляции (ТС). Основная мысль ТТ заключается в том, что обычные люди читают мысли, приобретая и применяя здравомыслие — нечто напоминающее научную теорию. Психические состояния, приписываемые другим людям, рассматриваются как ненаблюдаемые законы, которые возникают для объяснения и предсказания поведения, — как физики обращаются к электронам и夸ркам для предсказания и объяснения наблюдавших явлений, так и обычные люди прибегают к чтению мыслей. В самом общем виде, теория разума, которой обладают обычные люди, состоит из набора причинно-следственных/объяснительных законов, которые связывают внешние стимулы с определенными внутренними состояниями (например, восприятием), определенные внутренние состояния (например, желания и убеждения) с внутренними состояниями других людей (например, решениями) и определенные внутренние состояния (например, решения) с поведением. Такого подхода придерживаются сторонники функционализма в теории сознания, а также сторонники психологии развития. Согласно ТТ, приписывание определенных

психических состояний другим людям возникает из умозаключений, сделанных на основе причинно-следственной связи.

В этом направлении многое наработок было сделано специалистами по развитию с целью выявить формирование способности читать мысли в детском возрасте. Многие считают, что в пользу ТТ говорит тот факт, что навыки чтения мыслей у детей меняются.

ТС выросла отчасти из сомнений, действительно ли причинно-следственные/объяснительные законы, которые обычно развивает ТТ, находят свое место в фолк-психологии. Согласно ТС, наблюдатели используют свои собственные ментальные механизмы для расшифровки и предсказания ментальных процессов других людей. Например, Канеман и Тверски дали испытуемым описание двух путешественников, которые ехали в одном лимузине и по пути в аэропорт попали в пробку. Вылет у них был в одно и то же время, однако в аэропорт они опоздали на 30 минут. Господину А сообщили, что его самолет вылетел по расписанию; господину Б сказали, что его рейс задержали и что самолет вылетел пять минут назад. Вопрос: кто из них сильнее расстроился? Девяносто шесть процентов испытуемых ответили, что это господин Б. Как они пришли к этому ответу? Согласно ТТ, должен существовать некий психологический закон, на который они опирались, чтобы сделать вывод о степени расстройства путешественников. Согласно ТС, для ответа на подобный вопрос испытуемые ставили себя на место каждого из воображаемых путешественников и представляли, как бы они почувствовали себя на его месте. Другой пример касается прогнозирования решений. Чтобы предсказать ход белых фигур в шахматной партии, ТС предлагает смоделировать мыслительный процесс игрока белыми фигурами и прийти к решению о ходе, которое тотчас будет ему приписано. Сначала создаются мнимые желания, предпочтения и убеждения, которые, по вашему мнению, присущи игроку белыми (например, предпочтения тех или иных шахматных стратегий). Эти мнимые предпочтения и убеждения вводятся в ваш собственный механизм принятия решений, который выдает (мнимое) решение. Однако вместо реального действия в соответствии с этим решением, решение как бы

переносится в режим «офф-лайн» и используется для прогнозирования действия игрока белыми фигурами.

Согласно данной модели симуляции, не нужно знать или использовать какие-либо психологические законы.

Чтобы симуляция давала точный прогноз целенаправленных действий, мнимым желаниям и убеждениям необходимо быть похожими на подлинные желания и убеждения, чтобы система принятия решений распознала их как свои собственные. Похожи ли мнимые состояния на подлинные, чтобы сработала симуляция? Гомология между мнимыми и естественными (т. е. немнимыми) психическими состояниями хорошо исследована в случае визуальных и моторных образов. Визуальные и моторные гомологии, однако, не дают оснований полагать, что другие мнимые психические состояния, например желания и убеждения, также функционально идентичны своим естественным аналогам, но косвенные признаки указывают на это.

Отличие ТТ от ТС

По нашему мнению, основное различие между ТТ и ТС заключается в том, что ТТ считает ментализацию полностью «отстраненной» теоретической деятельностью, тогда как, согласно ТС, ментализация представляет собой попытку воспроизвести, сымитировать или скопировать ментальную жизнь другого человека.

В сценарии симуляции существует четкое соответствие между ментальной активностью симулятора и наблюдаемого объекта. Таким образом, теоретики ТС предполагают, что значительная часть процесса чтения мыслей включает в себя процесс имитации психической деятельности наблюдаемого объекта. Согласно ТТ, в процессе чтения мыслей нет места такой имитации. Данное различие в подходах к имитации и дает основание для эмпирического расхождения между ТТ и ТС. Если существует доказательство имитации в процессе чтения мыслей, то это хорошо будет соглашаться с ТС и будет расходиться с позицией ТТ.

Но прежде чем мы перейдем к таким доказательствам, следует отметить, что симуляция может быть использована для угадывания как прошлых, так и настоящих ментальных состояний.

Зеркальные нейроны и симуляция

Таким образом, можно предположить, что активность ЗНов, порождаемая внешним воздействием, служит для анализа прошлых ментальных состояний, т.е. тех, которые послужили причиной наблюдаемого действия. Давайте возьмем активацию ЗНов, продуцированную изнутри, с целью выполнения определенного действия, например по удержанию определенного объекта — его захвату или действия с ним. Когда те же ЗНы активируются внешне путем наблюдения за человеком, выполняющим то же самое действие, активированные ЗНы по-прежнему являются частью плана по выполнению этого действия. Но в последнем случае субъект, в котором активизированы ЗНы, (визуально) знает, что наблюдаемый субъект в это самое время выполняет данное действие, — можно предположить, что он «маркирует» данный план как нечто, что принадлежит другому субъекту. На самом деле активность ЗНов, продуцируемая извне, обычно не приводит к моторной реализации плана наблюдаемого человека. Согласимся с ТС, что планы, сгенерированные в результате наблюдения за другим человеком, чаще всего ингибируются или переходят в режим «офф-лайн». Таким образом, деятельность ЗНов, по-видимому, представляется естественным способом переноса наблюдателя на место наблюдаемого человека.

Нечеловеческие приматы: бихевиористы или читатели мыслей?

Способность нечеловеческих приматов читать мысли является предметом горячих споров среди приматологов и ученых, занимающихся поведенческой психологией. В недавно опубликованной статье Хейс утверждает, что обзор эмпирических исследований имитации, самопознания, социальных отношений, обмана, ролевых игр не подтверждает, что теория разума выигрывает по сравнению с альтернативными нементалистскими теориями. Рассмотрим для начала социальную природу нечеловеческих приматов.

Социальная организация ни в коем случае не является отличительной чертой приматов: в мире насекомых несколько видов (например, муравьи) обладают четкой социальной иерархией. Отличительной чертой социальной организации нечеловеческих приматов является ее сложность. Нечеловекообразные приматы живут в группах, которые могут насчитывать до 100 особей. Для этих групп характерны динамичные и разнообразные типы социальных взаимодействий. В рамках такой сложной иерархически организованной социальной структуры особи способны распознавать родство, иерархические ранги, отличать союзников от врагов. Стаммбах в своих исследованиях показал, что доминирующие макаки изменили свое социальное поведение по отношению к тем особям более низкого ранга, которые научились добывать пищу ранее других путем нажимания на рычаг в лаборатории. Доминирующие особи стали чаще чесать сородичей более низкого ранга как только «поняли», что они могут использовать навык по добыванию пропитания в своих интересах, если «снизойдут» до приматов более низкого ранга. Хоть эти примеры и не дают нам достаточных оснований для констатации факта чтения мыслей нечеловекообразными приматами, тем не менее, на наш взгляд, они являются весомым аргументом в пользу гипотезы о том, что нечеловеческие приматы наделены когнитивными способностями, которые выходят за рамки «стимул-реакция».

Тем не менее иметь когнитивные способности — это не то же самое, что уметь читать мысли или обладать способностью распознавать намерения других. Аргументом в пользу наличия у нечеловеческих приматов элементарных форм способности читать мысли могут стать эксперименты, которые выявили способность обманывать. Так, Хаузер показал, что макаки-резус могут утаивать информацию о местонахождении пищи, чтобы обмануть сородичей и получить больше пищи для себя. Способность обманывать о многом говорит, т.к. предполагает наличие интенциональности второго порядка и, следовательно, способность приписывать сородичам ментальные состояния.

Однако результаты данных исследований также были подвергнуты сомнению в силу их неверифицируемости и недостаточности.

Все же, по словам Бирне, который тщательно изучил результаты различных исследований, существует по крайней мере 18 независимых отчетов о намеренном обмане у нечеловеческих приматов, подтверждающих предположение о том, что они могут представлять ментальные состояния других особей своего вида. На основании этих данных Бирне и Уайтен предположили, что приматы используют манипулятивную стратегию, очень похожую на ту, которая была описана в XVI в. Никколо Макиавелли в работе «Государь».

Наша гипотеза состоит в том, что существует «когнитивная непрерывность» в части приписывания интенциональных состояний другим, простирающаяся от нечеловекообразных приматов до человека, и что ЗНы представляют ее нейронный коррелят. Эта непрерывность основана на способности как людей, так и приматов обнаруживать цели в поведении сородичей, за которыми они наблюдают. Способность понимать цели действий, присущая приматам, основана на механизме, который переводит наблюдаемое поведение в план действия у наблюдателя. Правда, как отмечают Мельтзофф и Мур, понимание целей действий не означает полного осмыслиения таких психических состояний, как убеждения или желания. Понимание целей действий, тем не менее, представляет собой филогенетический этап в процессе эволюции на пути к развитию способности человека читать мысли.

Телесная симуляция: от нейронов до феноменального опыта



Vittorio Gallese. Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2005. Springer. #4. P. 23–48.

Аннотация. В телесном самовосприятии, а также в понимании объектов окружающего мира участвуют те же нейронные структуры, что и в актах бессознательного моделирования движений нашего тела в пространстве. Данные различных нейронаук показывают, что существуют нейронные механизмы, связывающие опыт нашего тела на нескольких уровнях с нашим восприятием других людей. Такое знание, полученное через личный телесный опыт, позволяет нам понимать действия, совершаемые другими, декодировать эмоции и ощущения, которые они испытывают. В основе телесной осознанности и элементарных форм социального понимания лежит общий функциональный механизм — телесная симуляция. Настоящее исследование опирается на данные феноменологии.

Ключевые слова: образ тела, схема тела, телесная симуляция, эмпирические знания, интенциональная сонастроенность, зеркальные нейроны, общее многообразие.

Введение

Как наш мозг создает образ нашего собственного тела? И как он создает образы тел других людей? Какую роль эти телесные образы/ представления играют для нашей способности феноменально воспринимать наше собственное действующее тело и действующее тело других людей? В настоящей статье я постараюсь разобраться в этих вопросах, опираясь на нейробиологические

исследования как обезьян, так и людей. Статья будет состоять из двух частей: в первой части я продемонстрирую работу теменно-премоторной коры, которая обеспечивает нейронную корреляцию как для бессознательных движений нашего тела в пространстве, так и для сознательных. Во второй части я покажу как, в процессе дешифрования и понимания действий, совершаемых другими людьми, так же как их эмоций и ощущений используются и другие нейронные цепи, ответственные за управление нашими собственными действиями и распознание собственных эмоций и ощущений. Через всю статью красной нитью будет проложена мысль — многие результаты исследований в нейробиологии, а также теоретические постулаты, которые они подтверждают, согласуются с некоторыми феноменологическими концепциями. В заключение я сделаю предположение, что в основе осознания тела и социального понимания лежит общий функциональный механизм — телесная симуляция.

Осознание тела и пространства

Когда я протягиваю руку, чтобы взять чашку кофе, стоящую на столе, моя рука, независимо от ее исходного положения, тянется к чашке и берет ее, не прилагая к этому никаких сознательных усилий. Чтобы переместить руку в нужное место, моторной системе мозга необходимо знать, где находится моя рука до начала движения. В связи с наличием у нас проприоцепции визуального подтверждения местонахождения руки не требуется. Однако, если моя соматосенсорная система не работает должным образом как в случае с пациентами, у которых диагностирована деафферентация, то визуальный контроль становится единственным решением для мозга. Согласно Хеду и Холмсу (1911–1912), у пациентов с периферической деафферентацией нервных окончаний наблюдаются искажения в «схеме тела». Исходя из упомянутого исследования, схема тела — неосознаваемая карта тела, которая позволяет нам программировать и контролировать движения различных частей нашего тела.

Полным антагонистом понятию «схема тела» выступает понятие «образ тела», предложенное Шильдером (1935), которое он определяет как сознательное восприятие нашего собственного тела. В современной литературе, посвященной распознанию тела мозгом, широко используется дихотомия неосознаваемого и сознательного. Их этой дихотомии следует, что существует четкое разделение труда между нейронными системами, действующими ниже и выше уровня сознания. Как далее покажет наше исследование, это различие может оказаться слишком упрощенным.

Данные нейробиологии, полученные за последние 20 лет, значительно изменили наши взгляды на сенсорно-моторную интеграцию и ее роль в познании. Было доказано, что премоторная кора головного мозга обладает сенсорными свойствами, в ней содержатся нейроны, которые реагируют на зрительные, соматосенсорные и слуховые стимулы. Задние теменные области мозга, традиционно считавшиеся областями обработки сенсорной информации, действительно также играют важную роль в контроле за движениями. Премоторная и теменная области не изолированы функционально, а объединены нейронной связью не только для контроля над действиями, но и для формирования общего представления о совместных действиях с объектами, на которые они направлены, и местами, на которые направлены действия. В частности, данная полифункциональность была описана в трех параллельных теменно-премоторных кортикальных сетях: F5ab-AIP, F4-VIP и F5c-PF-PFG. Здесь я ограничусь краткой характеристикой сети F4-VIP.

Корковая цепь, образованная областью F4 [F4 — премоторная вентральная каудальная область] (находится в задней части вентральной премоторной коры головного мозга макаки) и областью VIP (располагается в основании внутрitemенной борозды), участвует в движениях головы и рук в пространстве. Исследования отдельных нейронов показали, что в области VIP есть два основных класса нейронов, реагирующих на сенсорные стимулы: отдельные зрительные нейроны и бимодальные, т.е. зрительные и тактильные нейроны вместе. Бимодальные нейроны VIP реагируют на зрительные и на тактильные стимулы независимо друг от друга.

Тактильные рецептивные поля расположены преимущественно на лице. Тактильные и зрительные рецептивные поля обычно находятся в «союзе», то есть зрительное рецептивное поле охватывает трехмерную пространственную область вокруг тактильного рецептивного поля. Некоторые бимодальные нейроны активируются преимущественно в тех случаях, когда трехмерные объекты приближаются или удаляются от тактильного рецептивного поля. Около 30% нейронов VIP участвуют в кодировании пространства, в котором пребывает тело обезьяны. Некоторые нейроны содержат гибридные рецептивные поля. Эти рецептивные поля меняют свое положение, когда глаза движутся по определенной оси, и замирают, когда глаза движутся по другой оси.

Данные о работе отдельных нейронов подтверждают исследования различных патологий. Исследования отдельных нейронов показали, что большинство нейронов F4 разряжаются в результате активных движений обезьян. Чаще всего фигурируют движения головы и рук, а именно повороты головы и дотягивание до объекта. Большинство нейронов F4 реагируют на сенсорные стимулы. Сенсорные нейроны, как и нейроны в VIP-области, можно подразделить на два класса: мономодальные (исключительно сенсорные нейроны) и бимодальные (соматосенсорные и зрительные нейроны). Тактильные рецептивные поля, которые занимают, как правило, большие площади, расположены на лице, груди, руках и кистях. Зрительные рецептивные поля также большие по размеру и расположены рядом с тактильными и, подобно VIP, образуют периперсональное пространство. Не так давно в области F4 были обнаружены тримодальные нейроны, реагирующие также на слуховые стимулы.

Исследования визуальных свойств нейронов области F4 показали, что в большинстве нейронов F4 рецептивные поля не меняют своего положения по отношению к телу наблюдателя при движении глаз. Из этого можно сделать вывод, что зрительная реакция в области F4 — не следствие сигнала от сетчатки глаза, а происходит от предмета в пространстве наблюдателя. Вопреки мнению некоторых исследователей моторики в психологии, пространственные координаты зрительных рецептивных полей привязаны

к разным частям тела, а не к одной какой-то главной точке тела. Зрительные рецептивные поля, расположенные вокруг определенной части тела (например, руки), перемещаются при движении этой части тела. Для сравнения были исследованы аллоцентрическая и эгоцентрическая системы — во всех нейронах рецептивные поля были закодированы эгоцентрической системой.

Экспериментальные данные в пользу телесно-моторной природы периперсонального пространства основаны на свойствах нейронов области F4. По большому счету есть два варианта, что могут кодировать эти нейроны. Первый вариант — они «визуально» кодируют пространство. Если это так, то нейроны должны сигнализировать некоторой референциальной точке о местоположении объектов, используя геометрическую систему Декарта или любую другую геометрическую систему. Второй вариант — разряд нейронов отражает потенциальное симулированное сенсомоторное действие, направленное на определенную точку в пространстве. Это симулированное потенциальное действие создает сенсомоторное пространство. Визуальный стимул вызывает симуляцию соответствующей сенсомоторной схемы, которая представляет местоположение стимула в понятиях сенсомоторной системы независимо от того, осуществляется реально действие или нет.

Аргументами в пользу визуальной гипотезы выступают тесная временная связь между предъявлением стимула и началом нейронной разрядки, постоянство ответной реакции и наличие того, что представляется визуальным рецептивным полем. Однако, в случае наличия прямой связи между движениями и стимулами, которые их вызывают, неудивительно, что представление стимула приводит к появлению описанных выше эффектов. Еще более убедительные доказательства в пользу сенсомоторного пространства были получены в результате изучения реакций нейронов F4 в ответ на движущиеся стимулы. Согласно визуальной гипотезе, при активации каждый набор нейронов должен определять местоположение объекта в пространстве независимо от временных показателей стимула.

Представление о том, что пространственное восприятие связано с движением, имеет долгую историю. Особенно интересна попытка

Гельмгольца (1896) заменить кантовскую априорную природу пространства представлением о том, что «априорность» порождается поведением самого наблюдателя. Действительно, как уже было доказано в ряде работ, существование периперсонального пространства доказывает тот факт, что пространственное восприятие порождается двигательной активностью. С точки зрения восприятия, не существует причин, которые бы заставляли глаза с нормальной рефракцией выбирать световые стимулы, поступающие исключительно из пространства вокруг тела воспринимающего. Световые стимулы, поступающие от предметов вдалеке или расположенных вблизи, должны были бы иметь одинаковую силу. Однако становится очевидным, почему пространство определяется в сенсомоторных понятиях, если мы согласимся с тем, что периперсональные стимулы находятся в пространстве, в котором располагаются цели для действий руками или ртом.

Стоит отметить близость позиций исследователей, изучающих отдельные нейроны, и философов-феноменологов, размышляющих о восприятии пространства. Как писал Мерло-Понти (1962), пространство — это «не какой-то эфир, в котором все вещи плавают... Точки в пространстве являются локусом наших различных целей и местом для жестикуляции». Кроме того, интересно отметить, что по Гуссерлю все, что мы видим, мы одновременно видим и как тактильный объект, как живое тело. В частности, «тактильное живое тело» выступает фундаментом для нашей когнитивной и познавательной системы самореферентности. Расположение нашего тела в пространстве выступает ключевым условием для существования реальности. Тело выступает проводником дуальной реальности — внешней пространственной реальности и внутренней субъективной реальности. Но в отличие от Гуссерля, который давал телу физиологическое определение, рассматривал его как материальный объект, современные нейрофизиологи утверждают, что сенсомоторная система отвечает за феноменальное осознание своей связи с миром.

Почему действие так важно для пространственного осознания? Потому что именно симуляция действий объединяет несколько сенсорных модальностей в нейронной цепи областей F4-VIP.

Визуальность, звук и действие являются компонентами единой системы: так, вид объекта в заданном месте или звук, который он производит, автоматически запускает «план» конкретного действия, направленного на это место. Что такое «план» действия? Это симулированное потенциальное действие.

Общее в межличностных отношениях

Народная психология объясняет связь нашего разума с реальностью. Согласно народной психологии, мысль референциальна, а ментальные репрезентации представлены намерениями, желаниями и убеждениями. На социально-когнитивном уровне описания, согласно народной психологии, мы имеем намерения, желания и убеждения в отношении других людей, чьи намерения, желания и убеждения составляют объект нашего социального познания. Классический когнитивизм и некоторые течения в философии сознания наделяют онтологическим статусом такие явления народной психологии, как намерение, желание и убеждение, и дают подробное описание их отличительных функциональных особенностей. Существует конкретный аспект этой классической модели сознания, который, с моей точки зрения, особенно актуален для обсуждения нейронных коррелятов социального познания. Этот аспект касается анализа намерения и его связи с социальным восприятием.

Когнитивисты, философи и нейробиологи, объединив усилия, взялись за серьезный проект по натурализации социальной интенциональности. Согласно народной психологии, в процессе восприятия действий других людей мы переводим воспринимаемые действия в намерения, желания и убеждения, которые могли их спровоцировать. Ранее подчеркивалось, что намерения и восприятия нацелены на разное. Так, цель намерения — привести мир в соответствие с задачами, поставленными волевым «я». А цель восприятия — привести сознание в соответствие с объективно данным миром. Эта разница в целеполагании исчезает, если анализировать намерения и восприятия с позиции причинно-следственной связи. Намерения представляются в виде причинно-

следственной связи разум-мир, а восприятия — мир-разум, где мир заставляет разум испытывать определенные репрезентативные состояния.

С точки зрения нейробиологии, натурализация социального познания будет оправдана, если будут найдены нейроны при предъявлении информации. Таким образом, намерения должны быть закодированы вместе с восприятием в едином репрезентативном формате.

Первое препятствие проистрастиает из онтологических оснований стратегии натурализации познания. Если концепции народной психологии обладают четким онтологическим статусом, то их натурализация должна подразумевать поиск нейронных коррелятов. И здесь мы сталкиваемся с риском, который состоит в сведении проекта натурализации исключительно к поиску нейронных коррелятов в соответствии с нейронными картами, топология которых связана с онтологическими основаниями этих же самых концепций народной психологии, которые они должны в норме подкреплять. Все это напоминает замкнутый круг. В этой связи я не уверен, что данный способ анализа социального познания позволит нам объединить данные народной психологии и нейробиологии в рамках когерентной биологической теории натурализации. Давайте разберемся, почему.

В процессе нашего социального взаимодействия мы воспринимаем действия, совершаемые другими людьми, распознаем и понимаем их значение. Эти «акты социального восприятия», согласно классическому описанию, соответствуют направлению «разум-мир». Однако объектами наших когнитивных актов социального восприятия выступают другие разумы с их интенциональными отношениями. Таким образом, мы получаем отношения «разум-разум». Как станет далее ясно из статьи, отношения между разумом и миром лучше всего рассматривать с мереологических позиций (т.е. через отношения между частью и целым).

Данные нам социальные когнитивные способности позволяют успешно понимать мысли других людей. Иногда мы искажаем их, что приводит к недопониманию других. Однако в большинстве случаев мы довольно хорошо понимаем мотивы поведения других

людей — какую цель или поставили и по какой причине. Мы делаем это без особых усилий и на постоянной основе в процессе взаимодействия с другими людьми. Как это происходит?

Когнитивная наука стремится описать формальные правила, по которым формируется солипсистский разум. Гораздо меньше внимания уделяется вопросу появления самоидентичности в мире «других я». Неужели солипсистский подход, предлагаемый народной психологией, лучший объяснительный механизм? В частности, отражает ли он в полной мере феноменальные аспекты наших интенциональных отношений в социуме?

Будучи людьми, мы не только размышляем над «объективными» основаниями поведения других. Помимо феноменального опыта переживания и восприятия внешнего объективного действия другого человека как биологического объекта, мы также получаем опыт переживания целей и намерений данного субъекта, как если бы сами совершали данные действия, являясь волевым агентом. Если мы посмотрим на это с позиции первого лица, то социальная среда состоит из волевых агентов, которые способны на интенциональные отношения с миром. Мы воспринимаем других людей как агентов с заданными целями по аналогии с собой — направленность на определенные цели и объекты подобно тому, как мы воспринимаем себя, когда делаем то же самое.

Та же двунаправленность срабатывает, когда мы наблюдаем за эмоциями и ощущениями, испытываемыми другими людьми. Мы можем дать «объективное» описание этих эмоций или ощущений. Когда нас просят распознать, задать параметры или классифицировать эмоции или ощущения других людей, мы решаем эту задачу с позиции третьего лица, чтобы представить максимально объективные данные. Цель этих когнитивных операций — сознательная классификация состояния дел во внешнем мире.

Однако когда мы участвуем в социальных взаимодействиях в режиме реального времени, мы испытываем совершенно иное отношение к объектам нашего восприятия. На самом деле происходит смещение объекта нашего интенционального переживания. Мы больше не ориентируемся на содержание восприятия с целью его категоризации. Мы просто настраиваемся на интенциональное

переживание, демонстрируемое кем-то другим. В отличие от Спока, знаменитого персонажа саги «Звездный путь», наши социальные когнитивные способности не сводятся к опыту от третьего лица. Отчужденность от действий, эмоций и ощущений других людей нам не свойственна, потому что наш собственный опыт этих же действий и чувств, осуществляемых другими, от первого лица представляется еще более богатым и насыщенным. Как это возможно? Потому что мы сами обладаем теми же эмоциями и ощущениями, выполняем те же действия.

Возможно, следует искать альтернативный путь, чтобы натурализовать социальную интенциональность. Альтернативная стратегия, которую я предлагаю, состоит в переосмыслении недекларативного и неконцептуального социального познания снизу вверх. Она заключается в исследовании нейронного основания нашей способности соотносить себя с намерениями других людей. Благодаря существованию *интенциональной соотнесенности* «другой» становится гораздо больше, чем просто иная система репрезентаций, он становится таким же человеком, как и мы сами.

Преимущество такого подхода заключается в том, что он позволяет высказывать предположения о внутренней функциональной природе наших социальных когнитивных механизмов, которые пересекаются, не входя в отношения зависимости или подчинения, с онтологиями сознания в когнитивной перспективе, включая народную психологию.

Понимание действия

Наш мир — место обитания и действия различных индивидов. Эффективность наших социальных навыков определяется нашей способностью понимать значение действий, свидетелями которых мы становимся. Эти действия в основном можно разделить на 2 большие группы. Первая группа — это транзитивные действия, т.е. связанные с переходом на объект: хватание кофейной чашки, поднятие телефона, откусывание яблока или удар по футбольному мячу.

Вторая группа — нетранзитивные (непереходные), экспрессивные или дейктические действия, такие как воздушные поцелуи, произнесение речи или указание на человека или место в пространстве. Восприятие данных групп действий отличается от восприятия нами неживого мира. Данное различие состоит в том, что между первым и третьим лицом в случае с действиями есть нечто общее: наблюдатель и наблюдаемый являются людьми, обладающими системой мозг-тело, которая позволяет им действовать одинаково.

Открытие зеркальных нейронов позволило по-новому посмотреть на нейронные механизмы, лежащие в основе понимания действий. Далее в статье рассмотрим так называемые переходные действия.

Эмпатия и зеркальность: Гуссерль и Галлезе

Dan Zahavi. Empathy and mirroring: Husserl and Gallese // Center for Subjectivity Research. University of Copenhagen.



Еще в 1994 году под руководством Берната я защитил докторскую диссертацию на тему «Гуссерль и трансцендентальная интерсубъективность». Одно из основных положений моей диссертации касалось вклада Гуссерля в феноменологию субъективности (в отличие от более поздних феноменологов) благодаря его анализу конститутивного значения интерсубъективности, а следовательно, в своей зрелой феноменологии Гуссерль открыто выступал в защиту интерсубъективной трансформации трансцендентальной философии. Сосредоточив все свое внимание на проблеме конститутивной интерсубъективности, я оставался в стороне от вопроса, который чаще всего обсуждался в связи с феноменологией Гуссерля, а именно вопроса о том, подразумевает ли концепция эмпатии Гуссерля прямой или опосредованный доступ к другим.

Предметом данной статьи является теория эмпатии Гуссерля. Я выбрал эту тему не только из желания восполнить то, что некоторые могут посчитать пробелом в моих более ранних исследованиях, но и, в первую очередь, из-за того, что в последние годы к этой теме вновь возрождается интерес. Как бы странно это ни прозвучало, но данное исследование было спровоцировано эмпирическими данными — открытием так называемых «зеркальных нейронов», то есть нейронов, которые активизируются как при выполнении субъектом определенного двигательного действия, например захвата предмета рукой, так и при наблюдении за таким же целенаправленным действием, выполняемым другим человеком. Приведу несколько примеров.

- Несмотря на то что Жан-Люк Пети выступает против поверхностного «эмпирического подтверждения» позиций феноме-

нологии, в одной из своих ранних статей (1999 год) он утверждает что открытие зеркальных нейронов вполне оправдывает концепцию Гуссерля, который пишет, «что наше эмпатическое переживание в отношении другого человека является внутренней имитацией движений, совершаемых другим человеком».

- Эван Томпсон в статье от 2001 года пишет, что «открытия в области зеркальных нейронов подтверждают позицию Гуссерля, согласно которой наше эмпатическое восприятие другого человека зависит от “связи” или “сопряжения” с другим человеком», а не от различных логических умозаключений.

- В статье «Феноменология, нейробиология и интерсубъективность», опубликованной в 2006 году, Рэтклифф утверждает, что можно провести интересные параллели между зеркальной системой и утверждениями Гуссерля. Согласно Рэтклиффу, суть предположения Гуссерля заключается в том, что эмпатия включает в себя дорефлексивное, нелогическое «аналогичное восприятие» в результате пассивного «сопряжения» каких-то своих конкретных аспектов и другого. Далее он продолжает: «...Гуссерль может поддержать идею зеркальных нейронов, показав, как эта связь возможна, из чего она состоит».

- Наконец, еще один пример — в статье 2008 г. Де Престер пишет, что проще всего пояснить основную мысль, связанную с изучением зеркальных нейронов, — мы понимаем действия, когда визуальное предъявление действия связывается с нашей моторной презентацией — «в терминах Гуссерля: визуальное восприятие тела другого человека становится нашей собственной кинестетической презентацией, т.е. одно тело (Кёгрег) связывается с другим телом (Leib) и получает статус последнего. Благодаря этой связи возникает понимание другого».

Цель статьи — переосмыслить взгляды Гуссерля на эмпатию, чтобы понять, есть ли связь между ней и нейрофизиологией. Действительно ли «открытие зеркальных нейронов в нейрофизиологии имеет такое большое значение для феноменологической теории интерсубъективности». Однако прежде чем перейти к Гуссерлю, давайте сначала изучим работы Витторио Галлезе, одного из главных защитников зеркальных нейронов.

1. Телесная симуляция и зеркальность

Чтобы выжить и преуспеть в сложноорганизованном обществе, мы должны уметь распознавать, понимать других и реагировать на других. Но как этого добиться? Традиционный ответ в когнитивной науке на поставленный вопрос сводится к следующему — для этого мы используем теорию разума. Согласно одной из популярных гипотез, ментальные состояния, приписываемые другим людям, воспринимаются нами как ненаблюдаемые теоретические постулаты, к которым мы прибегаем для объяснения и прогнозирования поведения других людей. В такие моменты мы уподобляемся физикам, которые обращаются к электронам и кваркам для прогнозирования и объяснения наблюдаемых явлений. Однако, по мнению Галлзезе, данные, полученные недавно нейробиологами говорят о том, что наша способность понимать других как интенциональных агентов может быть основана на более примитивных механизмах, чем лингвистические и ментальные способности, а именно на работе зеркальных нейронов. Исследования показали, что в премоторной коре есть нейроны, которые активируются не только когда субъект выполняет целенаправленные действия, но и когда субъект наблюдает за подобными действиями, выполняемыми другими людьми. И наоборот — наблюдается отсутствие реакции при виде самого объекта или агента. Почему? Объяснение Галлзезе и его коллег заключается в том, что наблюдение за действием, и в частности понимание действия, включает в себя симуляцию действия. Когда мы наблюдаем за действием, наша моторная система активизируется, как если бы мы сами выполняли действие, за которым наблюдаем, то есть мы симулируем действие. И наша способность понимать наблюдаемое поведение как интенциональное, управляемое разумом, зависит именно от этой связи между тем, за кем наблюдают (агентом), и тем, кто наблюдает (наблюдатель). Для того, чтобы распознать действие, визуальной информации недостаточно. Для этого должна быть задействована моторная схема наблюдателя. То есть наблюдатель должен полагаться на свои собственные моторные знания (поставляемые зеркальными нейронами), чтобы перевести наблюдаемое

движение, «в принципе лишенное значения для наблюдателя, в нечто, что наблюдатель способен понять». Я понимаю действие другого, потому что это действие я мог бы выполнить сам. Если наблюданное поведение другого не может быть сопоставлено с собственным репертуаром моторных действий наблюдателя, цель действия не будет обнаружена и распознана.

Галлезе не просто утверждает, что распознавание действия зависит от ответа зеркальных нейронов, он утверждает, что любые типы и виды межличностных отношений, включая понимание действий другого, приписывание намерений и распознавание эмоций и ощущений, зависят от автоматических и бессознательных процессов телесной симуляции. При выполнении нами действий или переживании эмоций активируется тот же самый нейронный субстрат, который запускается в работу, когда мы наблюдаем, как кто-то другой действует или испытывает эмоции и ощущения. Таким образом, когда мы наблюдаем за действиями, эмоциями и ощущениями другого человека, мы не просто фиксируем их зрительно. К сенсорной информации добавляются внутренние телесные представления, вызванные действиями другого, «как будто» мы совершаём подобное действие или испытываем подобную эмоцию или ощущение. Благодаря именно этому автоматическому, непрограммированному, нелогическому механизму телесной симуляции мы можем делиться чувствами и эмоциями с другими, сообщать о наших действиях и намерениях, мы становимся способными понимать других. Именно в данном контексте Галлезе считает эмпатию формой симуляции и утверждает, что она позволяет понимать других через свой собственный опыт, минуя когнитивные операции или концептуальное мышление.

Галлезе обращался к более ранним дискуссиям об эмпатии и положительно отзывается как о внутренней имитации, предложенной Липпсом, так и о теории Стейна, а также о понятии интерсубъективности в работах Гуссерля и Мерло-Понти. И даже больше того — Галлезе открыто утверждает, что его собственное понятие телесной симуляции близко к феноменологическому пониманию. Так, Галлезе неоднократно использует понятие Мерло-Понти «интеркорпоральность», которое он понимает как ответное

интенционально значимое сенсомоторное поведение. Однако он также ссылается на рассуждения Гуссерля об эмпатии в трактате «Идеи II» и в «Картезианских размышлениях», в которых Гуссерль утверждает, что восприятие является базовой способностью любого живого организма, включая восприятие других, и, ссылаясь на Гуссерля, пишет, что нам не нужно специально проводить анализ и сравнивать, чтобы понять, что другие похожи на нас. В таком же духе Галлезе рассуждает о понятии Гуссерля «сопряженность» и пишет, что «сопряжение “я-другой” на уровне тела позволяет произойти передаче смысла между субъектами. Согласно представлению о телесной симуляции Галлезе, сопереживание обычно включает в себя попытку воспроизвести, сымитировать или симулировать психическую жизнь другого. Но в отличие от Голдмана и его классической теории симуляции, Галлезе считает симуляцию автоматическим, бессознательным и долингвистическим механизмом. Согласно Галлезе, интеркорпоральность является более фундаментальным принципом по сравнению со способностью приписывать пропозициональные установки другим и выступает основным источником знаний о других, которые мы получаем напрямую.

В завершение этого раздела процитируем еще одного исследователя зеркальных нейронов — открытие зеркальных нейронов не только впервые позволило дать достоверное объяснение сложных форм социального познания и взаимодействия с позиции нейрофизиологии, но и показать «правоту и актуальность экзистенциальной феноменологии даже сегодня».

2. Имитация и эмпатия: Липпс и Гурвиц

Примечательно, что, анализируя историю исследования эмпатии, Галлезе некритично относится к Липпсу и феноменологам. Как мы увидим ниже, Липпс действительно часто говорит об эмпатии в терминах внутреннего подражания, однако вопрос его согласия с феноменологами остается спорным. А если быть более категоричными — все феноменологи в той или иной степени дистанцировались от позиции Липпса.

По ходу своего развития теория Липпса претерпела несколько изменений. Ниже я изложу в лаконичной форме его взгляды из статьи 1907 г. «Доказательства другого Я». В этой статье Липпс утверждает, что наше знание о других является разновидностью знания *«sui generis»* (единственный в своем роде), чем-то столь же нередуцируемым и естественным, как наше восприятие объектов или наша память о прошлых переживаниях. Это новшество, которое никак не может быть объяснено или сведено к какому-либо умозаключению по аналогии. Фактически Липпс обрушивается (и успешно) на аргумент от аналогии. Он подчеркивает роль выражения, утверждая, что жесты и выражения показывают наши эмоции и что отношения между выражением и выражаемым представляются особенными и уникальными, между ними есть конкретная разница, как между дымом и огнем.

До сих пор большая часть из того, что писал Липпс, находила одобрение среди более поздних феноменологов — действительно, многие из его доводов против аргумента по аналогии мы находим в работе Шелера «Сущность и виды эмпатии», однако феноменологи с большим подозрением относились к его собственным умозаключениям. Липпс утверждает, что мы склонны воспроизводить чужие жесты, когда мы их видим, и что эта склонность вызывает чувства, связанные с этим выражением. Он говорит об этом процессе как об инстинкте. Он рассуждает об эмпатии как инстинкте и утверждает наличие в нем 2-х компонентов: стремление к подражанию и стремление к выражению. Чувство, вызванное во мне выражением, я затем приписываю через проецирование другому. Оно проецируется на жест другого, воспринимаемого мной, позволяя, тем самым, достичь межличностного понимания. Почему Липпс говорит в этом случае о проекции? Это связано с тем, что, по мнению Липпса, мы знаем о гневе, радости и т.д. только из собственного опыта. Единственные ментальные состояния, к которым мы имеем эмпирический доступ, — наши собственные.

Как феноменологи восприняли это предложение? Гурвиц утверждал, что теория эмпатии Липпса, несмотря на открытую критику аргумента аналогии, не ушла далеко от подобных теорий.

Ключевой тезис теории эмпатии Липпса состоит в том, что мы, строго говоря, можем воспринимать только физические качества и их изменения, например искажение лицевых мышц, и что это восприятие бессмысленно с точки зрения психологии. Только через оживление с помощью собственного опыта того, что дано феноменально, мы приходим к пониманию, что что-то ментальное вообще дано. Только опираясь на наш собственный внутренний опыт, мы можем перейти от данности к фактическому приписыванию ментальных состояний, скажем радости или счастья, другим людям. В противоположность этому, Гурвиц с позиции феноменологии утверждает, что феноменальное данное, т.е. экспрессивные явления, уже предоставляет нам доступ к психической жизни других людей. Гурвиц пишет, что апелляция Липпса к инстинкту не выдерживает критики, поскольку сводит на нет попытки анализа эмпатии в этом случае. Однако больше всего Липпса критикуют за утверждение, что (внутреннее) подражание является основой эмпатии. Согласно Гурвицу, Липпс считает, что знание о ментальной жизни другого человека служит доказательством того, что этой жизнью можно заразиться. Но если кто-то заражен определенным чувством, он испытывает это чувство, а для человека испытывать чувство самому и знать, что другой человек испытывает его, — это две принципиально разные вещи. Переживание собственного чувства само по себе не влечет за собой ни знания о происхождении чувства, ни знания о сходстве между собственным чувством и чувством другого человека, более того, оно вообще не приводит к пониманию ментальной жизни другого человека. Другими словами, вместо того, чтобы объяснить эмпатию, то есть эмпатию, понимаемую как опыт мыслительной жизни других людей, объяснение Липпса лучше подходит для описания таких явлений, как моторная мимика или эмоциональное заражение. Следовательно, как отмечает Стейн, существует несоответствие между явлением, которое ждет своего объяснения, и явлением, которое реально объяснено.

3. Гуссерль

а. Дело всей жизни

Приступим к более детальному анализу Гуссерля. Прежде чем приступить к оценке того, насколько концепция Галлезе согласуется с феноменологическим подходом к эмпатии Гуссерля, необходимо сделать ряд предварительных замечаний.

Итак, Гуссерль рассуждает об эмпатии не только в трактатах «Идеи II» или «Картезианские размышления». Наиболее полный и последовательный анализ этого вопроса, очевидно, можно найти в «Гуссерлиане» (тома XIII–XV), посвященной феноменологии интерсубъективности. Временной диапазон этих рукописей, охватывающий период с 1905 по 1937 год, свидетельствует о том, что эмпатия занимала большую часть исследовательской жизни Гуссерля. Поэтому неудивительно, что многие работы Гуссерля содержат замечания и размышления об эмпатии: «Кризис», «Формальная и трансцендентальная логика», «Феноменологическая психология», а также другие тома «Гуссерлианы», вышедшие позднее, такие как «Введение в философию», «Введение в этику», «Трансцендентальный идеализм» или «Жизненный мир» и, как это ни удивительно, «Логические исследования» и «Идеи I». О том, что Гуссерль на протяжении долгого времени был захвачен этим предметом и считал его особенно важным, свидетельствует тот факт, что он решил остановиться на эмпатии в своем последнем курсе лекций, который он читал в зимнем семестре 1928/29 года под названием «Феноменология эмпатии в лекциях и упражнениях». Безусловно, тот факт, что Гуссерль постоянно возвращался к проблеме эмпатии, свидетельствует о том, что эмпатия для Гуссерля продолжала оставаться неразрешимой проблемой.

Именно по этой причине цель и объем следующего анализа неизбежно должны быть ограничены. В одной статье невозможно дать исчерпывающий анализ теории эмпатии Гуссерля. Более того, возможно, и не существует единой целостной теории — Гуссерль шел разными путями на протяжении многих лет. В статье я сосредоточусь лишь на тех идеях Гуссерля, которые считаю самыми влиятельными.

Это первое предварительное замечание, которое я должен сделать. Второе касается некоторых ограничений. Исследование эмпатии в трудах Гуссерля осложняется смешением между собой двух исследовательских задач. Как отмечает Керн во введении к работе «К феноменологии интерсубъективности III» по поводу представления, которое предложил Гуссерль в «Картезианских размышленииах»: «Речь идет о рефлексивном философском обосновании трансцендентального чуждого и трансцендентальном отношении собственной и чужой монады или о конститутивном анализе обоснования (мотивации) “естественного”, “мирского” сопереживания? В пятой части “Размышлений” смешиваются эти два направления мысли». Мысль о том, что главный интерес Гуссерля к интерсубъективности был вызван его трансцендентальной философией, я подробно обосновал в другой своей работе. В этом контексте просто важно помнить, что этот трансцендентальный интерес также проявляется в его исследовании эмпатии. Именно поэтому Гуссерль в §62 «Картезианских размышлений» критикует Шелера за то, что тот упустил из виду подлинно трансцендентальное измерение проблемы, а именно тот факт, что интерсубъективность является составной частью объективности. Или, как он сам выражается, эмпатия обретет истинный смысл и получит методологию исследования благодаря феноменологии. Теория эмпатии, следовательно, может дать нам гораздо больше, чем мы думаем. Она даст развитие трансцендентальной теории объективного мира. Но, несмотря на всю важность этого аспекта, я не буду его рассматривать в данной статье.

Я буду говорить о том, как мы воспринимаем других, поскольку именно в этой части могут быть пересечения с защитниками концепции телесности.

б. Эмпатия и восприятие

В «Феноменологической психологии» Гуссерль пишет: «Интенциональность в собственном “я”, которая ведет к чужому “я”, называется эмпатией». Один из вопросов, который постоянно занимал Гуссерля, заключался в том, как понять интенциональную

структур эмпатии. Если следовать стандартной модели Гуссерля, мы должны различать *знаковые, изобразительные и перцептивные способы интендирования объекта*: я могу рассуждать о цветущем персиковом дереве, которого я никогда не видел, но слышал, что оно растет на заднем дворе, я могу увидеть рисунок, воспроизводящий персиковое дерево в деталях; или же я могу сам увидеть персиковое дерево. Точно так же я могу рассуждать о том, как это здорово — летать на вертолете, посмотрев об этом телепередачу, или я могу испытать это чувство сам. Для Гуссерля такие разные способы интендирования связаны между собой. Более того, между ними существует строгая иерархическая связь в том смысле, что ее можно ранжировать по способности давать нам объект непосредственно, в аутентичном виде и максимально точно. Объект может быть воспринят более или менее непосредственно, то есть он может быть более или менее наличествующим. На самом низком уровне объект может быть интендирован в качестве сигнifikативного акта. Эти (лингвистические) акты, безусловно, имеют связь с объектом, но конкретная форма объекта при этом не дается. У изобразительных актов есть определенное интуитивное содержание, но, как и сигнifikативные акты, они дают нам объект косвенно. В то время как сигнifikативные акты интендируют объект через его косвенное представление (лингвистический знак), изобразительные акты интендируют объект через презентацию (изображение), которое имеет определенное сходство с объектом, если на него смотреть с определенного угла зрения. Однако только реальное восприятие дает нам объект непосредственно. Это единственный способ, который дает нам объект в его телесном воплощении (*leibhaftig*) или, как говорит Гуссерль, «в своей самости». Возникает непростой вопрос — куда поместить эмпатию в этой классификации? Ответ, данный Гуссерлем, отличается неопределенностью, но остается неизменным на протяжении всех лет его работы. Еще в «Логических исследованиях» Гуссерль писал, что через обычную речь мы получаем доступ ко внутренним переживаниям других людей, мы, если можно так выразиться, *видим* их гнев или боль. Как он далее отмечает, такие предположения до некоторой степени верны.

Когда реципиент слышит речь другого человека, он одновременно переживает опыт другого, но, как добавляет Гуссерль, реципиент переживает этот опыт не внутренне, а внешне. Таким образом, с одной стороны, Гуссерль утверждает, что мой опыт других людей имеет квазиперцептивный характер в том смысле, что он распространяется на другого человека. С другой стороны, согласно Гуссерлю, несмотря на то, что тело другого человека напрямую доступно мне, этого нельзя сказать об опыте другого человека. У меня нет доступа к переживаниям другого человека, в отличие от моих собственных переживаний — их осознание не открывает доступ к ним. Скорее, они даются через особую форму апперцепции, или, другими словами, со-интендируются и со-присутствуют.

В курсе лекций «Введение в философию» в 1922/23 года Гуссерль снова пишет: если выразить эту мысль простыми словами, то сказать, что я вижу и слышу другого, это все равно что произнести — я вижу, что он грустный или счастливый. Но на самом деле, все, что я вижу, — это его тело и телесные знаки. Из этого акта восприятия можно сделать вывод, что я эмпатически сопререживаю его счастью, печали или гневу. Таким образом, если мы говорим о человеке как физическом объекте, мы можем сказать, что я его вижу, если мы говорим о психическом содержании человека, то лучше сказать, что мне дается нечто в виде эмпатической презентации.

Что это все означает? Дает ли эмпатия прямой доступ к опыту другого человека или эмпатия возникает в результате косвенных и опосредованных данных? Гуссерль бился над этими вопросами. В некоторых местах Гуссерль высказываетсь довольно однозначно. Он пишет, что эмпатия является особым видом эмпирического опыта, дающего прямой доступ к другому, она позволяет человеку, испытывающему эмпатию, получить доступ к сознанию другого.

Гуссерль также утверждает, что эмпатия позволяет другому быть присутствующим для меня, воспринимаемым присутствующим, и что другойдается мне изначально в эмпатии, потому что то, что я вижу, — это не знак, не копия, а именно *другой*. Схожим образом Гуссерль размышляет о том, как другойдается в своем бытии-для-меня (*für-mich-sein*) в эмпатии и как это становится

восприятием. Если я разговариваю с другим, смотрю ему в глаза, я самым живым образом переживаю его присутствие. Я имею все основания сказать, что я «вижу его» как личность, а не просто как тело.

Эмпатия позволяет нам познать опыт жизни другого человека, или, как выражается Гуссерль в работе от 1909 года: «Все затруднения разрешатся, если под эмпатией будет подразумеваться осознание реальности чужого сознания». Гуссерль, однако, добавляет при этом, что даже самое совершенное эмпатическое переживание дает косвенный доступ к другому, что восприятие психической жизни другого человека лишено аутентичности самовосприятия, лишая тем самым эмпатию способности сообщать опыт от первого лица. Как он пишет далее: если я задумаю проанализировать данность мне другого через восприятие, то я сразу обнаружу, что мне доступно восприятие лишь тела другого. Чужое «я» и его опыт не могут быть пережиты мною, а лишь будут репрезентированы в особой форме со-существования. Согласно Гуссерлю, данная репрезентация, возникающая из эмпатии, совершенно не похожа ни на какой другой вид репрезентации.

Несмотря на всю последовательность, с которой Гуссерль отрицает способность эмпатии открывать доступ к внутренним переживаниям другого человека (эмпатия не дает доступ к опыту от первого лица, т.к. если бы это произошло, то эмпат бы присвоил себе переживания другого человека и они бы перестали быть достоянием другого), он утверждает, что эмпатия включает в себя восприятие другого человека, т.е. что она становится формой восприятия личности, поэтому было бы ошибкой с нашей стороны оценивать эмпатию по тем же параметрам, что и самовосприятие или восприятие внешних объектов. Эмпатия существует сама по себе, у нее свои собственные параметры и проявления, показатели успешности или неудачи.

Чтобы усилить свой тезис о связи эмпатии и восприятия, Гуссерль иногда сравнивает взаимодействие между представлением и восприятием в процессе эмпатичного переживания с синтезом представления и восприятия, который мы переживаем в процессе обычного восприятия внешних объектов. Когда я воспринимаю объект, скажем диван, объект никогда не дается в своей целостности,

а всегда неполно, частями. Таким образом, даже самое совершенное восприятие не дает доступа к дивану в его целостности, лишь интуитивно мы постигаем его переднюю, заднюю, нижнюю и внутреннюю части. Несмотря на это, объектом моего восприятия является именно диван, а не визуально воспринимаемые части. Наше воспринимающее сознание, следовательно, характеризуется тем, что мы постоянно выходим за пределы интуитивно репрезентированной части, чтобы охватить сам объект. То есть восприятие дает нам полное объектное сознание, даже если интуитивно репрезентирована только часть воспринимаемого объекта. Всем хорошо известны объяснения, представленные Гуссерлем, причин того, что мы видим больше, чем дано, а также почему восприятие включает в себя присутствие в отсутствии. Он утверждает, что наше интуитивное сознание части объекта сопровождается интенциональным сознанием *горизонтов отсутствующих частей*. Значение представленной части находится в зависимости от связи между присутствующей и отсутствующей частью объекта. Восприятие объекта было бы невозможным, если бы его источником была исключительно интуитивная данность.

Другими словами, чтобы восприятие стало восприятием объекта, оно должно быть пронизано горизонтальной интенциональностью, которая направлена на отсутствующие части, результатом чего становится их аппрезентация. Важно отметить, что хоть восприятие объекта и является результатом взаимодействия презентации и аппрезентации, мы все же говорим, что нам дается сам объект, а не просто интуитивно возникающая его передняя часть. Более того, презентация и аппрезентация не даются отдельно друг от друга и не выводимы одна из другой. То же самое, по-видимому, верно и для нашего опытного переживания других людей. Конечно, это не означает, что между эмпатией и восприятием объекта нет существенных различий. Согласно Гуссерлю, при встрече с другим человеком я гораздо ярче воспринимаю его самого, что он или она переживает, чем ту часть объекта, которая скрыта от моего восприятия. Однако, что еще более важно, в то время как отсутствующие и просто аппрезентированные части объекта могут, в свою очередь, стать для меня интуитивно данными, при условии

выполнения с ними действий, такого не может произойти с переживаниями другого человека. Это важное уточнение, которое также указывает на невозможность отождествления восприятия другого человека и восприятия объекта. Но все же главная цель Гуссерля — доказать, что даже самая простая форма восприятия включает в себя аппрезентацию и что это не угрожает существованию истинного опыта восприятия.

Но вернёмся к вопросу о непосредственной и косвенной данности. Как уже отмечалось, в рассуждениях Гуссерля присутствует некоторая напряжённость или неопределённость. Однако я полагаю, что можно «подружить» разнящиеся взгляды Гуссерля, если их немного переформулировать. Утверждение (периодически звучиваемое Гуссерлем) косвенной природы эмпатии, по всей вероятности, вызвано следующим опасением — как только мы заявляем, что эмпатия дает доступ к прямому опытному пониманию других, мы автоматически вынуждены будем согласиться с утверждением, что у нас есть прямой доступ к сознанию других, какой мы имеем к нашему собственному сознанию. Но это опасение, на мой взгляд, в конечном счете ошибочно, иначе следовало бы признать существование золотого стандарта «непосредственности» и соотносить с ним все остальные явления психической жизни. В других работах, однако, Гуссерль осторожно отмечает, что недопустимо переносить требования к доказательной базе с одной области на другие области, особенно такие, где эти требования в принципе не могут быть реализованы. Если продолжить эту мысль, то можно легко разграничить доступ к психологическим состояниям от первого лица и от третьего лица, избежав тем самым ошибки и не отождествляя доступ к опыту другого с доступом от первого лица. Иными словами, почему бы не согласиться с тем, что существует несколько способов получить доступ к другим сознаниям? Можно утверждать, что нет более прямого способа узнать, что другой человек испытывает боль, чем увидеть, как он корчится от боли. В противоположность этому примеру, можно заметить пачку обезболивающих рядом с его кроватью и сделать вывод, что человек испытывает боль, — это является примером косвенного знания или знания посредством

умозаключения. Иными словами, испытывать (а не просто представлять, моделировать или теоретизировать) психологические состояния другого человека — значит именно переживать интенциональное и экспрессивное поведение другого человека.

Тот факт, что я могу ошибаться и быть обманутым, не может служить основанием для отрицания доступа опытным путем. Более того, тот факт, что мой опыт доступа к сознанию других отличается от опыта доступа к моему собственному сознанию, не говорит о том, что доступ к другим сознаниям является в некотором смысле ущербным. Напротив, это различие является закономерным. Именно по причине этого различия, данной дилеммы, мы можем утверждать, что сознания, доступ к которым мы получаем через опыт, являются *другими* сознаниями. Согласно Гуссерлю, если бы к сознанию других у меня был бы такой же доступ, что и к своему собственному, другой перестал бы быть другим и стал бы частью меня. Гуссерль неоднократно подчеркивает, что несмотря на то, что у меня нет доступа к опыту другого от первого лица, мне, тем не менее, доступен сам факт наличия этой неуловимой «добавки» к опыту другого. Требовать большего, утверждать, что я мог бы получить реальный опыт другого, если бы смог пережить те же самые чувства и мысли, — большая глупость, в результате которой мы бы лишились доступа к уникальной экзистенции другого. Это означало бы, что я могу почувствовать другого человека, если я испытываю к нему все те же чувства, что и к себе, а это уже привело бы к стиранию границы между «я» и «другой», отрицанию всего того, что делает другого человека отличным от меня самого. Выражаясь словами Левинаса, отсутствие другого — это и есть его присутствие в качестве другого.

Но есть нечто, что меня беспокоит в этой мысли. Гуссерль был бы более последовательным, если бы вместо синтеза двух идей о том, что эмпатия дает нам доступ к переживаниям других, но не от первого лица, сказал бы, что эмпатия дает нам доступ к переживаниям других от первого лица, пояснив, что эмпатическое понимание (и, соответственно, эмпатическая данность других) имеет свое собственное измерение и не должно сопоставляться с доступом к себе самому. Я думаю, что это стало бы естественным шагом.

Некоторые могут сказать, что здесь наблюдается просто терминологическая игра вокруг данной философской проблемы. Заранее предупредив, что в социальном познании мы вынуждены оперировать устаревшим понятием «опытный доступ», которое утверждает, что человек получает прямой доступ к психическому состоянию другого человека через восприятие его интенционального и экспрессивного поведения, феноменологи ошибочно полагают, что могут избежать проблемы солипсизма и обойти стороной вопрос о существовании других сознаний. Я не соглашусь с феноменологами, но в данном случае хочу лишь подчеркнуть, что любой феноменологический тезис, касающейся прямого эмпирического доступа к психологическому состоянию другого человека, не противоречит тому, что у нас нет доступа к состояниям других людей наподобие того, какой есть к нашим собственным состояниям. Мы должны видеть разницу между пониманием своих и пониманием чужих психологических состояний, между перспективой от первого лица и перспективой от третьего лица. Одновременно с этим мы не должны допустить ошибочного представления, что мне даны только мои собственные переживания, в то время как переживания других скрыты от меня поведением другого человека, ставя существование самого этого человека под сомнение.

б. Объект эмпатии

До настоящего момента мы считали, что для Гуссерля эмпатия является сложившимся понятием, а ее объектом выступает другой человек. Оба утверждения необходимо скорректировать.

Часто в анализе понятия эмпатии у Гуссерля исследователи недооценивают то, что Гуссерль четко разделял эмпатию по уровням. Критикуя Липпса, Гуссерль пишет, что первый связывал эмпатию исключительно с пониманием внешней манифестации. По мнению Гуссерля, анализ эмпатии у Липпса был слишком топорным, и не только по причине того, что тот не видел разницы между внешними манифестациями в результате таких разных аспектов, как темперамент, характер, решимость или гнев. То есть Липпс не проводил различия между тем, как в телодвижениях выражен

темперамент, и тем, как в них выражено намерение, или между выражением на лице определенных эмоций, таких как гнев или страх, и выражением мысли в лингвистической форме. Во всех случаях мы имеем дело с манифестациями, но совершенно разного рода. Но что еще важнее, согласно Гуссерлю, — для того, чтобы просто различить внешнюю манифестацию, не говоря уже о в этом выражении, необходимо для начала различить среди других объектов данное восприятию тело как живое тело, то есть, в первую очередь, как чувствующее тело.

Именно поэтому Гуссерль утверждает, что восприятие другого предполагает понимание тела другого, и именно поэтому он утверждает, что самой базовой формой эмпатии является та, которая связана с распознанием на этом соматологическом уровне. Все это происходит неосознанно, пассивно, этот процесс также можно назвать формой анималистического различия или опыта анимализма. Далее Гуссерль противопоставляет этот вид эмпатии более активной форме, цель которой в понимании телесных проявлений, а именно убеждений, решений, отношений. В рукописи 1931-1932 годов он вводит еще большее количество уровней. Первый уровень эмпатии — это различие другого живого тела как чувствующего и воспринимающего. Второй уровень — выделение другого как физически активного, например двигающегося, толкающего или несущего что-то. На третьем уровне, который превосходит ранее указанные, видя бегущего человека в лесу, мы приписываем ему «бег» или если видим человека, который прячется за камнем, объясняем его поступок тем, что он спасается от стрельбы и т.д. Иногда Гуссерль идет еще дальше и говорит об отдельных типах эмпатии, которые связаны с восприятием общественных норм и усвоением традиций других народов.

Другими словами, несмотря на то, что, согласно Гуссерлю, первый уровень эмпатии происходит из соединения, пассивного и неосознанного связывания себя и другого на основании телесного сходства, он был настойчив в том, что это только первый примитивный уровень, и никогда не согласился бы с утверждением, что на этом уровне представлено все многообразие межличностного понимания.

Находиться рядом друг с другом и быть друг для друга, понимать другого и даже понимать друг друга — все это результат работы эмпатии. Но как только я обращаюсь к другому человеку, начинают работать другие механизмы.

Когда я стремлюсь повлиять на другого человека духовно, а не просто физически и когда другой осознает, что к нему обращаются и он отвечает на обращение, мы имеем дело с коммуникативными актами, посредством которых устанавливается более высокое интерсубъективное единение сознаний, возникает «мы», то в этот момент общество становится подлинно социальным.

Что касается вопроса о надлежащем объекте эмпатии, Гуссерль фактически отрицает, что я обычно классифицирую другого как объект в процессе эмпатичного переживания. Скорее, когда я эмпатически понимаю другого, я соглашаюсь с его переживаниями и присоединяюсь к их объекту. Важно подчеркнуть в этой связи, что другой в этот момент предстает передо мной как одна из призм этого мира, точкой отсчета, а не просто в качестве сгустка переживаний. Иными словами, другой человек не дан мне в чистом виде, а представлен как интендирующий субъект на тот же мир, что и я. Мир другого, содержание мира другого даются мне вместе с самим другим.

Это, конечно, одна из причин, по которой наше восприятие других отличается от нашего восприятия объектов. Как только другой появляется на сцене, мое отношение к миру меняется, поскольку другой всегда будет представлен мне в ситуации или контексте, который отсылает к другому как изначальной точке отсчета. Значение, которое мир имеет для другого, влияет на значение, которое я придаю миру.

Гуссерль, следовательно, хочет подчеркнуть связь между опытом других и построением общего мира. Как он отмечает, опыт восприятия других обязательно предполагает признание достоверности этого опыта. По крайней мере, мой опыт восприятия живого тела другого обязательно предполагает, что *то же самое тело*, которое я воспринимаю внешне, ощущается самим другим внутренне, поэтому Гуссерль называет тело другого человека первой интерсубъективной данностью, к которой имеют доступ многие

субъекты. На этой идее Гуссерль обосновывает объективность, поскольку, согласно Гуссерлю, мое восприятие значимости и достоверности объектов меняется в тот момент, когда я осознаю, что другие воспринимают те же объекты, что и я. В то же время, и это особенно важно подчеркнуть, Гуссерль отмечает, что я являюсь частью того, что другой интендирует. Итак, когда я воспринимаю других, я не просто воспринимаю их как психофизические объекты в мире, а скорее воспринимаю их как субъектов, которые воспринимают объекты мира, включая меня самого. Иными словами, через мой опыт восприятия других я получаю новый опыт восприятия самого себя. Иногда Гуссерль называет высокоуровневой эмпатией случаи, когда мой опыт самовосприятия и мой опыт сопереживающего субъекта совпадают. Он утверждает, что именно через этот процесс опосредованного опыта себя, косвенного переживания себя с внешней позиции, я прихожу к осознанию себя человеком.

Почему это важно? Потому что, как далее указывает Гуссерль, я являюсь не тем, кто я есть для самого себя, независимым от другого (так же как и другой не является независимым от меня). Каждый является для себя и в то же время для другого в неразделимом бытии-для-другого. Иногда Гуссерль говорит об эмпатии, которая возникает в результате моего собственного отражения в другом, хотя тут же оговаривается, что другой дает истинное отражение. Но в последующих своих работах Гуссерль в конечном итоге приходит к выводу (примерно в 1930-е годы), что мы имеем дело не с пассивным отражением, а с тем, что бытие себя и другого конститутивно переплетены.

4. Заключение

В заключение отвечу на вопрос, соответствует ли концепция воплощенной симуляции Галлезе описанию эмпатии у Гуссерля. Можно ли сказать, что Галлезе развивает и даже дает научное обоснование феноменологической теории Гуссерля? К сожалению, этот вопрос слишком сложен, чтобы на него можно было ответить простым «да» или «нет».

С одной стороны, действительно, кажется, что есть некоторые поразительные сходства. Для Гуссерля базовой формой эмпатии является та, которая возникает из соединения себя и другого. Данное соединение происходит между действующими и манифестирующими телами, оно основано на способности к кросс-модальной стыковке и является пассивным в том смысле, что не возникает по собственной воле или в результате размышления. И, как отмечает Томпсон, эта «феноменологическая концепция телесной эмпатии может быть связана с растущим числом психологических и нейрофизиологических доказательств механизмов соединения, связывающих себя и другого на сенсомоторном и аффективном уровнях». С целью еще большей конкретизации я процитирую Рэтклиффа: «нейробиологические открытия могут обосновать положения Гуссерля и также быть использованы для феноменологических исследований, проясняя тип описываемых отношений и показывая, что в них не содержится никакой мистики или чего-то невозможного».

С другой стороны, не следует упускать из виду некоторые важные различия. Прежде всего, как мы успели заметить, Гуссерль четко указывает на необходимость различать уровни эмпатии (и межличностного понимания). И хотя он утверждал, что первый уровень состоит из пассивной и неосознаваемой связи между самим собой и другим на основе их телесного сходства, он никогда не согласился бы с утверждением, что на этом уровне заключен весь спектр межличностного понимания. Если мы обратимся к сторонникам воплощенной симуляции, то обнаружим некоторые расхождения в объяснении этого действия. Насколько нам здесь помогут зеркально-резонансные механизмы? Они больше ориентированы на объяснение межличностного понимания или могут быть применены для объяснения других аспектов социального познания — от понимания движений и действий других людей до понимания их эмоций, ощущений и намерений? Здесь имеет смысл обратиться к критике Борга и Джейкоба в адрес сторонников воплощенной симуляции. Борг и Джейкоб утверждают, что, несмотря на то, что зеркальные нейроны могут нам помочь в декодировании моторных интенций другого человека.

Другими словами, хотя они могут помочь нам понять, что воспринимаемое движение является целенаправленным действием, скажем захватом, они не могут сказать нам, почему это произошло. В ответ на это Галлезе отстаивал дефляционный подход к определению интенциональности, говоря, что обнаружение причины выполнения данного действия равносильно поиску цели еще не выполненного, а лишь предстоящего последующего действия.

Эмпатия против сопереживания: взгляд феноменологии и психологии развития



Zahavi D., Rochat P. Empathy — sharing: Perspectives from phenomenology and developmental psychology // Consciousness and Cognition. 2015.

Аннотация. В данной статье мы защищаем позицию, что феноменология и психология развития дают нам важные сведения о проблеме сопереживания, которая отчасти противоречит общепринятым взглядам на природу и локализацию сопереживания. Для начала в настоящей статье мы приводим примеры использования понятия эмпатии в современных дискуссиях об эмпатии для того, чтобы доказать, что такое использование понятия эмпатии, как правило, привносит серьезную путаницу, т.к. в нем обычно смешиваются понятия «сходства\similarity» и «сочувствия» и не предполагается взаимности в процессе сопереживания. В данной статье мы будем опираться на сложные исследования, посвященные различию понятий «эмпатия» и «эмоциональное сопереживание», которые можно обнаружить в ранней феноменологии. Далее мы обращаемся к психологии развития. Сопереживание — это не простое односоставное явление, а сложное и многокомпонентное проявление психики человека. Анализируя развитие сопереживания в филогенезе, мы показываем, как психологические наблюдения помогают нам углубить понимание данного явления в отличие от нейробиологических данных. В заключение мы возвращаемся к явлению эмпатии и утверждаем, что эмпатия, представляемая как базовая форма чувствительности в отношении других людей, служащая основой понимания другого (а не социальной проформой заботы о других), может выступать триггером сопереживания, хотя последнее не является структурным компонентом эмпатии или ее последствием.

Ключевые слова: сопереживание, сопричастность, вчувствование, аффективность, понимание, Другой.

1. Эмпатия и аффективное сопереживание

В последние годы наблюдается всплеск интереса к эмпатии и исследованиям в этой области в различных дисциплинах, включая философию, когнитивную науку, психологию развития, социальную нейробиологию, антропологию, сестринское дело и приматологию. Несмотря на всю проделанную работу, до сих пор нет единого мнения о том, что именно представляет собой эмпатия и как она связана или чем отличается от моторной мимики, эмоционального подражания, образного проектирования, согласия или сочувствия. Широкое признание получила идея, согласно которой эмпатия — это процесс, в ходе которого один человек начинает разделять эмоциональный опыт другого человека. Даже те исследователи, которые по ряду других вопросов спорят друг с другом, в этом вопросе соглашаются. Приведем некоторые примеры.

В статье от 2009 года Пфайфер и Дапретто пишут, что эмпирическим ядром эмпатии выступает «общее аффективное состояние между мной и другим». В статье того же года Никерсон, Батлер и Карлин отмечают, что эмпатия — это «чувство сопереживания или пребывания на месте другого человека». В различных статьях Десети и соавторы утверждают, что одним из ключевых компонентов эмпатии является совместное переживание эмоций между мной и другими. И в то время как Дарвонл определяет эмпатию как сопереживание психических состояний другого человека, Престон в рамках своей модели эмпатии «восприятие-действие» называет эмпатию «совместным эмоциональным переживанием, возникающим, когда один человек (субъект) начинает испытывать эмоции, схожие с эмоциями другого человека (объекта), в результате восприятия состояния другого человека».

Итак, большинство современных исследователей эмпатии считают, что последняя включает в себя сопереживание эмоций между людьми, однако возникает самый острый вопрос — достаточно ли такого сопереживания для эмпатии. Некоторые исследователи открыто об этом заявляют и считают различные формы подражания и мимикрии основными примерами эмпатии. Другие, напротив, настаивают на необходимости проводить различие между

эмпатией и эмоциональным подражанием и утверждают, что сопереживание является хоть и необходимым, но недостаточным основанием для появления эмпатии, что сопереживание должно сопровождаться четким различием между мною и другим, а также приписыванием аффективных состояний другому. Согласно довольно популярному взгляду на эмпатию с позиции симуляционной теории, для возникновения эмпатии требуются изоморфные эмоциональные или сенсорные состояния, переживаемые эмпатом и одновременно объектом эмпатии, а также внутренняя имитация. Но насколько это одно и то же — сопереживать кому-то или испытывать такую же эмоцию, как и у другого, в процессе восприятия (имитации) психических состояний другого? Ниже в этой статье мы представим отрицательный ответ на этот вопрос. Для подтверждения данного тезиса предлагаю обратиться к некоторым ранним и диаметрально противоположным взглядам на эмпатию среди феноменологов.

2. Эмпатия

В 1873 году немецкий философ Роберт Вишер в философской эстетике ввел термин «*Einfühlung*». Позже этот термин был заимствован Теодором Липпсом, который его стал использовать в области социального познания для обозначения нашей базовой способности понимать других. Именно это значение, введенное Липпсом, подразумевал американский психолог Эдвард Титченер, переведя «*Einfühlung*» как «эмпатия» в работе 1909 года. Согласно Липпсу, нам следует различать три категории знания: (1) знание о внешних объектах, (2) самопознание и (3) знание о других. Согласно Липпсу, данные категории знаний порождаются разными когнитивными источниками, а именно: восприятием, интроспекцией и эмпатией. Работа Липпса послужила триггером для феноменологов, которые вступили в жаркие дискуссии о природе и структуре эмпатии. Несмотря на то что они согласились с тем, что эмпатия является базовой формой понимания других, они раскритиковали предположение Липпса о том, что эмпатия включает

в себя форму внутренней имитации и отвергли попытки объяснить эмпатию с точки зрения зеркального отражения, мимикрии или подражания. Согласно феноменологам, данные процессы могут объяснить, как и почему я получаю определенное переживание, однако они не способны объяснить, как я прихожу к пониманию другого. Следуя Гурвитцу, это две разные вещи — испытывать чувство самому или понимать, что другой человек испытывает данное чувство. В результате феноменологи не только не согласились с тем, что для возникновения эмпатии достаточно имитации, но и поставили под сомнение роль имитации в эмпатическом переживании. Разве я не могу эмпатически понять, что мой ребенок боится темноты, если сам не боюсь темноты?

С позиции позитивизма феноменологи под эмпатией стали понимать наш опыт восприятия чужого сознания, утверждая, что более сложные и косвенные формы социального познания опираются на эмпатию. Эмпатия — это переживание воплощенного сознания другого, которое не только не стирает разницу между собственным опытом и опытом другого человека, но и постулирует асимметрию в качестве необходимого и постоянного экзистенциального факта. Таким образом, феноменологи решительно бы выступили против недавно сформулированной гипотезы о том, что эмпатическое возбуждение размывает различие между «я» и «другим», что «другой» становится частью нашего «я» и что это приводит к ощущению слияния личностей. Если переживание эмпатии дается от первого лица, то эмпатическое переживание не дается эмпату от первого лица. Утверждать, что эмпатизирующий должен иметь такое же (по типу) состояние, как и объект эмпатии, означает упустить из виду одно важное отличие эмпатии, а именно тот факт, что она является особой формой интенциональности, направленной на другого, которая позволяет опыту другого раскрываться как опыт другого, а не как мой собственный. Иными словами, эмпатия — это то, что позволяет мне переживать других переживающих субъектов. Это не означает, что переживание другого напрямую передается мне, и не означает, что я сам испытываю то, что переживает другой. Скорее, эмпатическое переживание, скажем эмоции другого, обязательно отличается от того, как

вы переживали бы эту эмоцию, если бы она была вашей собственной. В эмпатии вы сталкиваетесь с присутствием переживания, которое вы не испытываете сами. Можно сказать, что эмпатия дает особый вид знания через *сопричастность*. Это не сопричастность от первого лица, а, скорее, определенная форма сопричастности с другим. Эмпатия — это особая форма эпистемического доступа, ее нельзя путать с сочувствием или состраданием. Она не обязательно носит социальный характер. Как отмечал Шелер, эмпатия выступает психофизиологическим основанием жестокости, поскольку жестокость требует осознания боли и страданий другого человека.

Ни один феноменолог не согласится с утверждением, что сопереживать можно только аффективным состояниям. Скорее, они считают, что сопереживание относится к нашей общей способности проникать в душевный мир других людей через их экспрессию, экспрессивное поведение и значимые действия. На лице другого человека мы можем увидеть восторг или сомнение, удивление или сосредоточенность, в голосе другого мы можем услышать тревогу, нетерпение или недоумение, а рукопожатие может рассказать о том, рад ли видеть нас человек, поза другого может нам сообщить о решимости и настойчивости другого. Таким образом, мы тоже выражаем или проявляем наши психические состояния, претворяя их в действие. Мой страх или беспокойство проявляются не только в моем выражении лица, но и в том, что я убегаю прочь от того, что меня пугает. Однако важно отметить — утверждая, что эмпатия является особой формой понимания, мы не имеем в виду, что эмпатия дает особенно глубокое или значимое понимание, т.к. для этого понадобятся теоретические умозаключения и воображаемые симуляции. Нет, особенность доступа заключается в том, что он является базовым и интуитивным, т.е. эмпатическое переживание дается непосредственно здесь и сейчас. Так же, как мы должны учитывать разницу между размышлением о льве, воображением льва и видением льва, мы также должны признать разницу между упоминанием о страдании Антона, детальном представлении, что испытывает Антон в процессе своих переживаний, и эмпатической сопричастностью,

которая возникает при личной встрече с Антоном. В последнем случае сопричастность к переживаниям Антона происходит здесь и сейчас, что отличает этот опыт от любых других, которые я получаю в отсутствие физического контакта с Антоном.

3. Мы-опыт

При всем при этом ранние феноменологи делали предметом своего исследования не только эмпатию. Так, Штайн в своей докторской диссертации «О проблеме эмпатии» рассматривает опыт сопереживания радости (ее диссертация была написана во время Первой мировой войны), причиной которой послужило падение крепости. Узнав об этом, мы все охвачены «одинаковым» волнением и радостью. Значит ли это, что границы между людьми, сопереживающими эту радость, исчезли? Штайн отрицает это. По ее мнению, я чувствую свою радость и сопереживаю радости других, воспринимая ее как свою собственную. В результате наши радостные чувства пересекаются и совпадают. Я начинаю чувствовать их радость как свою, и наоборот. Таким образом, «мы» возникает из «я» и «ты». То, что мы чувствуем, когда делимся радостью, отличается от того, что чувствую я и что чувствуешь ты в отдельности. Тем не менее «мы» состоит из «я» и «ты».

Давайте остановимся на этой интересной мысли. Для нашего исследования наиболее ценной мыслью из представленных выше наблюдений является то, что переживание одних и тех же эмоций, скорее, отсылает нас к опыту от первого лица во множественном числе, а не выступает подтверждением наличия общих эмоций с другим человеком. Опыт от первого лица во множественном числе порождает «мы-опыт», характерными чертами которого являются динамика и согласованность. Здесь встречается частное и общее.

Идея Штайн была развита несколько лет спустя в диссертации Герды Вальтер «Онтология социальных сообществ», 1919 год. Вальтер проводит четкое различие между опытом сопереживания и эмпатией, сочувствием и имитацией (и эмоциональным подражанием). По ее мнению, эмпатическое переживание опыта другого

человека совершенно отличается от переживания самого опыта другого человека. В эмпатии я получаю доступ к опыту другого в той мере, в какой он выражается в словах, жестах, положении тела, мимике и т.д. При этом я осознаю, что не я переживаю этот опыт, что он принадлежит другому, это опыт другого, я получаю доступ к нему через внешнее выражение. Даже если бы по совершенной случайности мы получили одинаковое переживание, оно не стало бы от этого общим переживанием. Несмотря на сходство двух переживаний, их невозможно соединить, т.к. их сущность принадлежала бы разным людям. Сочувствовать кому-либо, испытывать счастье от того, что другой человек счастлив, или грустить, потому что другой человек грустит, отличается от *совместной с кем-то* радости или грусти. Наконец, мы должны отличать опытное и эмоциональное сопереживание от имитации или подражания. В последнем случае я могу скопировать опыт другого человека и начать переживать его как свой собственный. Однако это не имеет ничего общего с сопереживанием, пока я не начну осознавать включенность в это другого человека. Последний требует сохранения множественности. В случае, скажем, совместной радости радость больше не воспринимается мной просто как твоя и/или моя, а как наша. В результате Вальтер утверждает, что «мы-опыт» предполагает своеобразную принадлежность мне опыта другого человека. Или, как сказали бы Джессика и Питер Хобсон почти сто лет спустя, эмоциональное сопереживание должно включать «другого как соучастника этого опыта». Вот почему вполне логично рассматривать такой опыт с помощью первого лица множественного числа: «Мы наслаждались фильмом» или «Мы видели дорожно-транспортное происшествие».

4. По-новому о сопереживании

Мы еще далеки от того, чтобы дать положительное определение понятию «сопереживать». Но уже сказано достаточно, чтобы сделать ряд апофатических выводов. Согласно феноменологам, эмпатия не предполагает идентичных состояний у эмпата и объекта

эмпатии. Вы можете через эмпатию понять огорчение своего коллеги, когда он получает новость о понижении в должности, даже если лично вы рады такому развитию событий. Тот факт, что вы не переживаете такого же огорчения, тот факт, что вы испытываете совершенно другие эмоции (например, злорадство), не делает ваше переживание менее эмпатичным и не превращает его в умозаключение или акт воображения. Но даже если кто-то не готов согласиться с этим классическим анализом эмпатии, есть причины и не соглашаться с утверждением Престона о том, что сходство состояний равносильно сопереживанию. Точно так же неправомерно утверждать, как это сделал Майкл в своей статье, что узнавание чужих эмоций является первой ступенью сопереживания и что сопереживание можно уложить в формулу, в которой X выражает свое аффективное состояние, а Y воспринимает это выражение состояния. Это все равно, что Y, наблюдая за X, может начать испытывать такое же состояние, не разделяя это состояние с X, Y может сопереживать X, при этом X никак не будет знать об этом. Строго говоря, эмпатию можно испытывать в одностороннем порядке, она не обязательно должна быть взаимной. Однако это, пожалуй, будет необходимо для эмоционального сопереживания. Утверждение, что я (осознаю) переживаю вашу эмоцию, одновременно лишая вас такой возможности, кажется бессмысленным. Рассмотрим работу по совместному вниманию. Согласно общепризнанному мнению, совместное внимание — это не просто процесс одновременного рассматривания двумя разными людьми одной и той же вещи и не рассматривание одним человеком предмета по причине того, что на этот предмет устремился взгляд другого человека. Для того чтобы возникло совместное внимание, фокус внимания двух (или более) человек должен быть не просто параллельным, он должен быть совместным в том смысле, что он сопереживается, т.е. включает осознание совместного внимания. Тот факт, что оба человека рассматривают один и тот же объект, должен, по выражению Спербера и Уилсона (1986), быть «взаимно проявлен». Именно это делает совместное внимание совершенно непохожим на любой другой опыт, который человек может получить самостоятельно. Здесь ставится акцент на необходимости двунаправленности и взаимности.

Принимая все это во внимание, невозможно согласиться с широко распространенным мнением, что эмпатия предполагает сопреживание аффектов. Сама эта идея основана на неправильном понимании того, что такое эмпатия и чем является сопреживание. Но же тогда есть сопреживание? Что оно включает в себя? Учитывая то, что было сказано до этого, кажется, что для ответа на этот вопрос нужно пересмотреть явление «мы-намерение». Давайте кратко рассмотрим две идеи, которые мы обнаружили в недавно опубликованных работах по социальной онтологии.

В своей книге «Философия социальности: общая точка зрения» Туомела рассуждает о том, что означает «мы-отношение», и предлагает выжимку из своего анализа:

(WI) Ai [Ai — член коллектива, у которого есть намерение] член коллектива g [G — коллектив, у которого есть намерения] намеревается выполнить задачу X при условии, что

(i) Ai намеревается выполнить свою часть задачи X (как свою часть X);

(ii) Ai убежден, что возможности для совместного действия с целью намеренного выполнения X будут иметься (или, по крайней мере, вероятно, будут иметься), в частности, что необходимое количество полноправных и правильно информированных членов g , требуемое для выполнения задачи X , будет (или, по крайней мере, вероятно, будет) выполнять свою часть задачи X , что в нормальных условиях приведет к намеренному совместному выполнению участниками задачи X ;

(iii) Ai считает, что члены g (или, по крайней мере, среди тех участников, которые намеренно выполняют свои части задачи X в качестве своих частей задачи X) разделяют (будут разделять) убеждение в том, что возможности для совместных действий с целью намеренного выполнения задачи X будут иметься (или, по крайней мере, вероятно, будут иметься);

(iv) (i) отчасти из-за (ii) и (iii).

С этой точки зрения, сопреживание должно рассматриваться как довольно сложное когнитивное явление. Обратимся к исследованию Ганса Бернхарда Шмидта. Он утверждает, что то, что нами сопреживается, то есть то, что принадлежит *нам*, предшествует

разграничению между «мой» и «твой» и предшествует любой форме интерсубъективности или взаимного узнавания. По его мнению, эмоциональное сопереживание не предполагает наличие другого переживающего, а, скорее, предшествует любому такому наличию. Если обобщить, Шмид отрицает, что «мы» основано на опыте другого или каким-либо иным образом включает или предполагает какую-то взаимозависимость между «я» и «ты», «я» и «другим». Кроме этого, он задается вопросом, действительно ли мы-самосознание (и ощущение «мы») каузирует я-самосознание, и отвечает на него — в онтогенезе человек в первую очередь осознает себя как члена группы, поэтому мы-самосознание предшествуют и каузируют я-самосознание.

Данные предположения можно рассмотреть и с философских позиций. На эмпирическом уровне мы также можем рассмотреть данные предположения с точки зрения психологии развития. Как данные предположения можно объяснить через развитие? Позволит ли психология развития утверждать, что сопереживание возникает только после того, как ребенок приобрел способность к сложному планированию действий и метапознанию, или же сопереживание уходит корнями в эмоции и телесность? Можно ли говорить о базовой и первостепенной сущности «мы», а может, «мы» появляется с развитием? Ни одно из этих философских предложений, похоже, не согласуется с данными психологии развития. Психология развития ценна не только критикой, но и эмпирическими данными для более точного понимания того, что значит сопереживать, включая различие между разными формами сопереживания и тем, как ответные реакции развиваются в раннем возрасте начиная с младенчества и не только. Одним из важных результатов проведенного анализа является и то, что эмпатия хоть и не является достаточным основанием, но тем не менее играет решающую роль в сопереживании.

5. Развитие сопереживания

За последние 40 лет было развенчано немало мифов относительно развития младенцев, основанных на неверных интуитивных

представлениях об изначальных данных эмоциональной, социальной, перцептивной и когнитивной систем новорожденных, которые носят недифференцированный характер.

В настоящее многие согласны с утверждением, что с рождения мы не пребываем в состоянии недифференциированного слияния с окружающей средой, как предполагал более века назад Уильям Джеймс, а также многие пионеры детской психологии, такие как Пиаже, Валлон, Болдуин или Фрейд и многие его последователи, например Малер или Кляйн. Сегодня мы знаем, что новорожденные воспринимают свое тело как дифференцированную (отдельную) единицу среди других прочих единиц. Например, они значительно сильнее тянутся к пальцу человека, касающемуся их щеки (однократное прикосновение), чем к своим собственным пальцам, касающимся своей щеки (двойное прикосновение, Роша и Хеспос, 1997). Кроме того, исследования показывают, что уже в возрасте нескольких часов младенцы чувствительны к дистальным объектам, а не только к проксимальным стимулам, воздействующим на органы чувств.

С момента рождения младенцы демонстрируют удивительную настроенность на окружающий мир. Они предпочитают и различают одушевленные объекты в отличие от неодушевленных; лица и не-лица знакомых, в отличие от незнакомых людей с опорой на пренатальный опыт восприятия материнского голоса и вкус околоплодных вод.

В связи с основным вопросом настоящей статьи мы должны отметить, что понятие эмпатии также используется неоднозначно в литературе по развитию детей, и часто с акцентом на социальных функциях эмпатии. Мы не будем останавливаться на этом вопросе, скажем лишь, что мы не согласны с определением и порогом развития, предложенным, например, Дорис Бишоф-Кёлер (1991) и Майклом Льюисом (2001). Согласно нашему ёмкому определению эмпатии как базовой чувствительности по отношению к мыслям других, такая чувствительность проявляется с самого начала. Что меняется в процессе развития, так это ее форма и содержание. Когда младенцам исполняется полтора месяца от рождения, если не раньше, они уже чувствительны к (1) взгляду,

(2) «материнскому языку» и (3) меняющимся людям в процессе разговора с ними. Согласно Чибра, это доказывает, что они способны распознавать коммуникативные намерения по отношению к ним задолго до того, как они могут определить, что это за намерения. Базовая эмпатическая способность, благодаря которой ребенок четко различает людей и неодушевленные предметы, позволяет ему развивать различные уровни опытного сопереживания. Этот этап развития следует за быстро растущим процессом осознания детьми своего соприсутствия с другими людьми в этом мире. Ниже мы описываем 3 основных уровня, которые следуют друг за другом от рождения до 5 лет. Эти уровни, в свою очередь, являются первичным, вторичным и третичным уровнями. Каждый из этих уровней определяет способы и формы сопереживания, которые принципиально различаются как по содержанию, так и по функции. Несмотря на то, что каждый из них определяет границы и связь с принадлежностью к социуму или опыту «мы-ности», как обсуждалось выше, ни один из них не предполагает ни абсолютного слияния, ни строгого тождества с опытом. Скорее, мы увидим, что на каждом уровне и с самого раннего возраста дети заняты в активном со-регулировании своих процессов по отношению к другим, что находит свое выражение в открытой системе переговоров, которые включают в себя активный мониторинг аффектов и эмоционального созвучия с другими, т.е. сопряжение собственного опыта и опыта других. Даже общий смех требует выбора нужного момента и мониторинга реакции других на свой смех. Такой процесс является ключевой чертой сопереживания и проявляется с самого начала. На каждом уровне ребенок начинает испытывать разные виды взаимодействия с другими людьми, начиная с отдельных лиц на первичном и вторичном уровнях интерсубъективности, завершая третьим уровнем интерсубъективности. На протяжении всего этого процесса и на каждом уровне ни один из участников не отказывается от своей собственной точки зрения или субъективности. Каждому уровню соответствует свой вид совместной деятельности, предполагающий определенную степень идентификации. Но чувства никогда не сливаются друг с другом, они всегда остаются дифференцированными для

реализации самоуправления. И наоборот, такое самоуправление не может возникнуть из состояния слияния или сопряженности с другим, как склонны предполагать психоаналитики, а, скорее, проистекает из первоначального разграничения между «я» и «мир» в сочетании с врожденной способностью различать и сопереживать людям как отдельным чувствующим и одушевленным существам в мире. Хотя иногда утверждается, что маленькие дети не способны отделять предметы внешнего мира от своего опыта взаимодействия с ними и что их осознание психических состояний включает недифференцированное «мы», не разложимое на «я» и «ты», совместное внимание на ранних этапах, как утверждает Рёсслер, доказывает ровно противоположное, поскольку весь смыслproto-декларативных высказываний заключается в том, чтобы направить внимание другого человека туда же, где находится мое внимание.

6. Заключение

В заключение обратимся к вопросу эмпатии. Сначала мы подвергли критике широко распространенное мнение, что эмпатия — это процесс, в ходе которого один человек начинает сопереживать аффективному опыту другого. Мы утверждали, что сопереживание — это не то же самое, что сходство в переживаниях и что, хотя эмпатия может быть односторонней, аффективное сопереживание обязательно взаимно. После того как мы представили некоторые результаты ранних феноменологических исследований эмпатии в подтверждение этой гипотезы, мы перешли к психологии и представили три основных уровня развития сопереживания, начиная с обмена взглядами и улыбками, через совместное внимание к объектам и просьбы-предложения о взаимодействии с внешними предметами, до групповых сопереживаний.

Хотя мы пришли к выводу, что эмпатия не включает в себя аффективное сопереживание и не сводится к нему, это не означает, что первое не имеет отношения ко второму. На самом деле, учитывая феноменологическое определение эмпатии, где эмпатия не равна

просоциальному поведению и не является особым видом воображаемого согласия, а просто используется для обозначения самого базового знакомства с другими, т.е. для обозначения нашей чувствительности к другим мыслящим существам и непосредственно го опыта общения с ними. По нашему мнению, исходя из феноменологии и психологии развития, эмпатия с ее четким различием между «я» и «другой» должна рассматриваться как ключевое условие для опытного сопереживания и появления «мы».

Играть другого: эмпатия актера по отношению к своему персонажу



Shaun Gallagher, Julia Gallagher. Acting Oneself as Another: An Actor's Empathy for her Character // Published online. 12.01.2019. Vol.:(0112 33456789). Topoi (2020) 39:779–790.

Аннотация. Что значит для актера сопереживать персонажу, которого он играет? Мы рассмотрим различные теории эмпатии и актерского мастерства. Затем мы рассматриваем понятие «сдвоенности» (Вольхайм), которое используется для характеристики наблюдателя или зрителя с точки зрения взаимоотношения между актером и персонажем (Смит). Такая же сдвоенность, или двойная настройка, применима с позиции самого актера, который в определенные моменты подготовки должен проводить различие между изображаемым персонажем и собственным воплощением этого персонажа. Мы утверждаем, что эмпатия помогает нам понять феномен сопереживания актера своему персонажу. Для актера в процессе знакомства и репетиции роли эмпатия может запускаться более высокоразвитыми процессами (нарративом или воображением), которые дают понимание персонажа в контексте. Это понимание в конечном итоге интегрируется с более низовыми эмпатическими процессами во время проигрывания роли.

Ключевые слова: актерское мастерство, эмпатия, персонаж, воображение, нарратив, сдвоенность

1. Введение

Работа актера — это эмпатия.

Натали Портман

Играть — значит быть правильным, логичным, последовательным, думать, стремиться, чувствовать и действовать в унисон со своей

ролью... и таким образом усвоить психологическую технику жизни в роли.

К.С. Станиславский

В данной статье мы ищем ответ вопрос: что значит для актера сопереживать персонажу, которого он играет? Ответ лежит на пересечении теорий эмпатии, которых существует множество, и различных актерских практик, которых тоже много. Это сложная местность. Наша первая задача — составить карту этой местности, а затем определить наше место на этой карте.

Психолог Эдвард Титченер (1909) перевел немецкий термин «*Einfühlung*», предложив новый английский термин «эмпатия», это происходило во времена, когда в Германии велась оживленная дискуссия о феномене «*Einfühlung*». Теодор Липпс (1906, 1909), ключевой участник дискуссий, использовал этот термин для обозначения как нашего опыта восприятия эстетических объектов, так и нашего восприятия других сознаний. В то время как Липпс рассматривал эмпатию как обыденное явление, которое неосознанно проявляется в телесности, Вильгельм Дильтей в эмпатии усматривал методологический инструмент, который можно использовать для исторического анализа, и в целом ее считал методом гуманитарных и социальных наук. Дильтей (1992) утверждал, что эмпатия включала в себя процесс переноса, когда один человек ставил себя на место другого человека. Сразу хотим отметить, что это утверждение имеет самое прямое отношение к игре актера: существует эстетический объект в виде персонажа, которого необходимо изобразить, эмпатия — это не то, что происходит, а метод, состоит из переноса себя на место другого человека. Немного углубимся в детали споров вокруг эмпатии.

Согласно Морицу Гайгеру (1910), который подвел краткие итоги дискуссий начала XX века, некоторые теоретики считали эмпатию формой воображения, а другие — реальным проявлением эмоций другого человека. Липпс разделял эту точку зрения. Он утверждал, что мы испытываем (а не просто воображаем) то же, что испытывает другой человек. Таким образом, если мы испытываем гнев другого человека, «этот гнев не является чем-то, что

просто объективно существует перед нами, но мы находимся в нем. Мы живем в этом гневе, он полностью поглощает нас, хотя он не имеет той же силы, что и гнев в повседневной жизни». Для того, чтобы достичь этого, мы используем проекцию, при которой мы добавляем что-то от себя к нашему опыту внешних знаков другого человека (жесты, мимика и т.д.): «мы добавляем что-то психическое из самих себя — здесь мы имеем дело с особым актом спонтанности психического характера, а не с простым восприятием данных, переданных нам извне». Проекция запускает наш собственный опыт, чтобы восполнить то, к чему мы не имеем доступа в опыте другого.

Несмотря на то что Дильтей рассматривал эмпатию, используя тот же самый категориальный аппарат — термины «перенос» и «проекция», он проводил различие между «элементарным пониманием» и высшими формами понимания, в которые входит эмпатия. Элементарное понимание характерно для повседневной жизни и наших коммуникативных практик. Оно включает в себя расшифровку базовых двигательных форм или действий («таких как поднятие предмета, падение молотка, резка дерева пилой»), которые, в свою очередь, составляют сложные действия. Чтобы понять такие действия, человек полагается на свой собственный опыт и «проекцию себя в данное действие».

Более высокоуровневая эмпатия основана на этом элементарном переносе, но к ней добавляются мысли о контексте или связанныность опыта с контекстом, для чего «необходимо, чтобы понимание разворачивалось параллельно событиям. Оно должно непрерывно продвигаться вместе с ходом самой жизни. Процесс переноса себя на место другого перерастает в переживание опыта снова и снова в соответствии с ходом событий». Этот более высокий уровень эмпатии, по его мнению, находит художественное выражение в поэзии или театре, а также художественном или историческом повествовании. Эмпатия в этом случае включает в себя процесс образной репрезентации конкретной ситуации, который «запускает в нас заново опыт переживания». В частности, перенеся себя в обстоятельства, окружающие другого человека, можно пережить его чувства. «Таким образом, люди, которые

способны сопереживать, могут прожить несколько жизней через свое воображение. Не имея возможности путешествовать, они тем не менее могут увидеть экзотические места и окунуться в жизненные обстоятельства, которые им недоступны. Для развития такой эмпатии более высокого уровня необходим аналитический навык для анализа способностей и характера другого человека. Контекст и обстоятельства нужны для глубинного понимания.

Ряд феноменологов (например, Эдмунд Гуссерль, Эдит Штайн и Макс Шелер) присоединились к дискуссии, предложив перцептивное объяснение базовой эмпатии. Гуссерль не согласен с Липпсом в том, что мы переживаем те же эмоции, что и наблюдаемый нами человек. По Гуссерлю, если другой человек злится, мы не обязательно сами испытываем злость; если мы видим, что кто-то боится, наша эмпатия не выражается в собственном страхе. Захави (2014) так поясняет расхождения Липпса и Гуссерля: «Насколько уместно утверждение, что я сам должен испытывать страх, чтобы понять, что мой ребенок испуган, или что я должен сам впасть в ярость, чтобы распознать ярость на лице нападающего на меня человека».

Феноменологи видят еще одну проблему в позиции Липпса. Неясно, проецируем ли мы (или почему мы обязаны проецировать) свой собственный опыт на другого. В лучшем случае, по мнению Штайна (2012), такой вид проекции объясняет форму неосознанной мимикрии/подражания, которая не является эмпатией. По мнению феноменологов, эмпатия открывает возможность перцептивного осознания намерений и аффективных состояний другого. Как для Гуссерля, так и для Штайна эмпатия является уникальной формой перцептивной интенциональности, направленной на другого как на телесного субъекта.

В эмпатическом восприятии мы воспринимаем тело другого не как объективную данность (Тело), как его воспринимает исследователь, а как переживающее или живое тело (Живой организм), тело, которое служит воплощением уникальной личности другого. Я ощущаю тело другого через противоречие восприятия своего собственного тела как живого и данного мне объективно. Вместо того, чтобы приписывать, воображать, проецировать, делать

выводы или познавать психические состояния других, эмпатия включает в себя сложное восприятие или апперцепцию намерений и чувств другого, которые считаются в его жестах и поведении. Феноменологическое понятие соединения (*Paarung*) (Husserl 1964), на котором основана эмпатия, представляет собой восприятие телесных проявлений другого человека с точки зрения набора pragматических и поведенческих способностей, которые характерны и для моего телесного воплощения. Соответственно, я понимаю телесные действия другого человека как намерения или чувства; другими словами, я воспринимаю другого человека не изолированно от себя, а как нечто направленное на общий мир вокруг.

Через 100 лет, в начале XXI века вновь разгорается дискуссия о понятии эмпатии. В этих спорах повторяются многие понятия из прежней дискуссии, в том числе различие между базовой эмпатией и эмпатией высшего порядка, а также противоположные взгляды, схожие с теми, которые отстаивали Липпс и феноменологи в отношении базовой эмпатии, правда теперь они рассматриваются в свете последних достижений нейробиологии. Действительно, более поздние дискуссии были частично спровоцированы достижениями нейробиологии, а именно открытием зеркальных нейронов (ЗН), активация которых рассматривается философами и психологами как форма социального познания. Симуляция — это сложное явление, но, согласно одному из взглядов, симуляция представляет собой воображаемый перенос себя на место другого человека и ответ на вопрос, что мы бы сделали в его ситуации. Этот вид симуляции считается формой эмпатии, где «термин «эмпатизировать» [примерно] эквивалентен «симулировать» (в интерсубъективном смысле)». Голдман (2006) и Стюбер (2006), а также нейробиологи, такие как Галлэз (2001), утверждают, что самый простой вид неосознанной эмпатической симуляции, который Галлэз называет телесной симуляцией, связан с активностью системы ЗН. В этом отношении теория симуляции опирается на объяснение Липпса эмпатии как неосознанного подражания или резонирования, который позволяет нам испытывать (а не просто представлять) то же, что испытывает другой человек. ЗН активируются, когда агент совершает намеренное действие, а также

когда агент наблюдает за другим агентом, совершающим намеренное действие. Соответственно, ЗНы, как говорят, симулируют или адаптируются под намерения и/или чувства другого человека, активируя те же механизмы, которые ответственны за собственное действие и опыт от первого лица. С этой точки зрения, автоматическая симуляция или адаптация является базовой формой эмпатии. Феноменологи снова не согласны свести эмпатию до неосознанной активизации моторной системы, что, по-видимому, ближе к имитации, чем к эмпатии (Захави 2012). Согласно Захави, нет никакой необходимости воссоздавать гнев в себе, чтобы понять, что другой человек злится. Я никогда не смогу пережить чувства другого человека от первого лица. Но я могу настроиться на намерения и эмоции других на основе того, что я считаю в их поведении и телесных выражениях. В той мере, в какой я понимаю их намерения и эмоции, — это и есть эмпатия, согласно феноменологам.

2. Воображение и нарратив в свете прожекторов

В этом и следующих разделах мы проводим сравнение между симуляционной теорией эмпатии и энактивной теорией эмпатии, поддерживая аргументы в пользу последней. В приведенных выше дискуссиях основное внимание уделялось вопросу о том, в какой степени эмпатия требует (или не требует) вхождения в положение или ситуацию другого человека в случаях, когда происходит неосознанное резонирование или симуляция, включается воображение, проекция или простое восприятие. Для того, чтобы ответить на вопрос об эмпатии актера по отношению к персонажу, мы хотим вернуться к различию, которое проводил Дильтея между базовым и высшим эмпатическим пониманием и идеей об использовании эмпатии в качестве метода. Различие, которое вводит Дильтея, отражается в современном подходе к эмпатии и разделении на базовую и высокоуровневую эмпатию. Базовой эмпатии, которая вызвана работой ЗНов, недостаточно «для объяснения и прогнозирования поведения человека в сложных социальных ситуациях» или для комплексного объяснения «психических

состояний, которые мы приписываем любому взрослому человеку». Нам нужно нечто больше, чем просто эти способности, а именно высокоуровневая эмпатия. Согласно исследователям симуляции, для этой более сложной формы понимания требуется подключение воображения и понимания других в контексте какой-то ситуации. С точки зрения исследователя симуляции, эмпатическое состояние основано на замещающем аффективном состоянии или «как будто», спродуцированным воображением аффективного состояния другого человека. Эта способность создавать замещающий опыт основана на специфической форме воображения (назовем ее С-воображение), которое основано на протекании в фоновом режиме высокоуровневых имитаций психических состояний других людей.

Здесь возникает несколько проблем в связи с симуляционной теорией. Мы отметим лишь две из них: *проблема запуска* и *проблема разнообразия*. Проблема запуска связана с тем, как некто запускает это самое С-воображение. Голдман поднимает эту проблему: «Для начала реципиент, притворяясь, имитирует состояние другого. Иными словами, реципиент совершаet попытку поставить себя на место другого» (Голдман, 2005). Уже на первом этапе предполагается, что мы понимаем другого человека, т.е. что мы знаем, какие психические состояния необходимо представить. Именно это и объясняет симуляция. Откуда я знаю, какое убеждение или желание соответствуют психическому состоянию другого? Если я уже знаю, какое состояние переживает другой, то проблема понимания или эмпатии в том виде, как она представлена теорией симуляции, уже была бы решена. Проблема разнообразия связана с возражением Райла (1949) и ряда феноменологов, а именно что если мы ограничимся собственным опытом от первого лица или тем, что мы можем представить на основе своего опыта, и спроектируем это на другого человека, то не ясно, сможем ли мы выйти за пределы своего ограниченного опыта и по-настоящему понять психическое состояние другого человека, которое может сильно отличаться от нашего собственного. С-воображение основано на *моем* личном опыте, когда я спрашиваю себя, что бы я сделал в такой ситуации (Газзола и Кейзерс 2008). Неизвестно, позволит ли мне знание того, как я бы поступил на месте другого человека, про-

никнуть в действия другого. У других людей может быть очень отличный опыт, но С-воображение, кажется, просто предназначено для проецирования нашего собственного опыта на других.

Противоположная, несимуляционная теория высокоуровневой эмпатии, которой мы придерживаемся, утверждает, что я могу начать представлять себе ситуацию, в которой находится другой человек (а не его психическое состояние), и тем самым начать сопереживать ему, опираясь на богатый запас нарративов, полученных как из личных, так и из культурных источников (Галладжер 2012; Галладжер и Хутто 2008; Хутто 2007). Согласно этой позиции, во главу угла которой ставится практика и нарратив, наша зависимость от нарратива снижает потребность в симуляционном воображении. Поскольку эмпатия во многом направлена на другого, то недостаточно просто смотреть на другого через призму собственного опыта. Скорее, через нарративные практики я получаю доступ для понимания жизненной истории другого, его опыта в определенном контексте.

Этот вид Н[арративного] воображения, который формируется из разнообразия нарративов, которые сформировали мое понимание и обогатили мое воображение, не зависит от симуляции, под которой понимается мой собственный ограниченный опыт. В отличие от Стюбера (2008), который предполагает, что нарратив просто дает «подсказки и ключи» для усиления симуляции (эмпатической активации), согласно нарративному подходу, мы в значительной степени полагаемся на нарративные ресурсы, которые дают доступ к различным обстоятельствам, которые могут быть характерными для другого человека. Нарративные ресурсы могут включать наши собственные нарративы, но, что важнее, они также включают разнообразные нарративы других людей, а также общие культурные нарративы (романы, пьесы, фильмы и т.д.), с которыми мы знакомимся с самого раннего возраста.

Н-воображение начинает функционировать в очень раннем возрасте. Мы опираемся здесь не только на исследования, связанные со становлением нарративной компетенции в раннем детстве, но и на описания воображения как энактивной практики (Ручинска 2014).

Например, согласно описанию воображения Райллом, воображение появляется в детстве не как набор психических процессов

в голове, а как форма притворства или игры. В качестве примера Райл берет ребенка, который притворяется медведем. В этом случае ребенок «рычит, ползает по полу на четвереньках, скрежещет зубами и притворяется, что спит в пещере». То есть ребенок не начинает с того, что рисует какой-то образ в голове, а затем приступает к его воплощению, скорее, как предполагает Райл, воображение совершается в разыгрывании этой сцены. Такая игра — это случай энактивного переживания себя в другом образе и следит за нарративной структурой.

Такое несимуляционное объяснение нарративных практик является частью энактивной теории высокоуровневой эмпатии. Эмпатия такого рода зависит от использования Н-воображения, которое в некоторых случаях может быть реализовано в действиях человека, как в случае игры ребенка в «медведя». Энактивное объяснение эмпатии также включает альтернативный взгляд на роль активизации ЗНов на уровне базовой эмпатии. Энактивная теория вслед за феноменологической теорией утверждает, что базовая эмпатия является перцептивной, и в частности что она включает в себя действие-ориентированное или энактивное восприятие. Я воспринимаю мир исходя из того, как я могу взаимодействовать с ним, а других — с позиции взаимодействия с ними, даже если я не намереваюсь вступать с ними в контакт. Данные условия восприятия мира активизируют ЗНы не для симулятивного приспособления к только что воспринятым мною действию другого, а с целью энактивной подготовки к реакции на другого. Базовая эмпатия включает в себя эту самую ответную реакцию на другого. Реакция на другого включает в себя возможность подражать ему, но, как мы увидим ниже, она также включает в себя возможность действовать самим как другой, что является подражанием.

3. Игра и актерский метод

Самая грубая форма эмпатии — это когда актер просто спрашивает: «Как бы я себя вел, если бы со мной произошло то или иное?»

Бертольд Брехт

Наш вопрос заключается в том, может ли актер сопереживать персонажу, которого он играет, и делает ли он это на самом деле. Если да, то в какой именно форме проявляется это сопереживание? Одно из возможных предположений состоит в том, что в процессе изучения роли актер проходит через различные стадии, которые включают в себя как базовую эмпатию, так и эмпатию более высокого порядка (или некий интегрированный процесс, объединяющий эти два вида эмпатии). Действительно, кто-то скажет, что это обычное дело — сопереживать другим. Иначе говоря, мы начинаем с переживания базовой формы эмпатии, переходящей в форму более высокого порядка по мере того, как мы узнаем историю и обстоятельства жизни другого человека (или персонажа), или наоборот. Здесь сразу возникает одна проблема в отношении актерского мастерства — в большинстве случаев персонаж, которого нужно сыграть (особенно если он вымышленный), физически не присутствует рядом. Можно начать с того места в сценарии, где описывается персонаж, или, в случае с историческим персонажем, с чтения материалов или просмотра документального фильма с его биографией. Все это разные ситуации, но в любом случае нет другого человека, присутствующего лично рядом со мной. Активизируют ли подобные ситуации базовую эмпатию?

В случае, когда мы начинаем со сценария, мы не ощущаем другого человека и не видим того, кто совершает интенциональные действия. Это исключает тезис феноменологов о прямом восприятии опыта другого человека через его жесты, мимику и т.д. Но есть научные данные, что чтение о действиях другого человека запускает симуляцию или резонанс (Хаук и др. 2004; Теттаманти и др. 2005).

Беззвучное чтение слов, обозначающих действия (например, «лизать», «брать», «пинать»), приводит к активации различных областей премоторных или моторных зон, участвующих в контроле рта, рук или ног, соответственно.

Это может свидетельствовать о наличии базового моторного резонанса, который Липпс называет пропрецептивной кинестетической реакцией. Даже если система зеркальных нейронов активируется при чтении определенных слов (как предполагает Галлезе [2008]), это слабо напоминает базовую форму эмпатии по отношению

к персонажу, о котором мы читаем, даже если текст или сценарий насыщен различными действиями. Несмотря на специфичность некоторых действий (сравните — удар ногой в отличие от лизания), это больше похоже на типичную ответную реакцию, которая возникает в отношении различных объектов. Например, вид молотка активирует канонические нейроны в премоторной коре, что позволяет предположить, что мы смотрим на вещи с точки зрения возможного взаимодействия с ними. Если нечто подобное происходит, когда мы читаем предложение «Он поднимает молоток», то сразу становится неясным, переживаем ли мы эмпатию по отношению к персонажу или нейрональное возбуждение по отношению к молотку, думая о нашем возможном действии с ним.

Мы знаем, что чтение текста или просмотр фильма может вызвать более специфичные интерсубъективные реакции — различные эмоции, эмпатию и сочувствие. «Киноопыт ощущается всем телом: мозг и тело — даже внутренние органы и кожа — постоянно резонируют по ходу всего фильма с изменениями мышечного напряжения, потоотделением, состоянием желудка и т.д.» (Гродал и Крамер 2010; см. Ратц и др. 2012). Это может быть «обусловлено повествовательной и эстетической канвой фильма» (Гродал и Крамер 2010).

Данное предположение о том, что активация ЗНов, или процессов, вызванных непосредственным интерсубъективным воздействием, возможны при просмотре фильмов, было высказано Галлзезе и его исследовательской группой в Берлине.

Исходя из этого мы можем сопереживать персонажу фильма, имитируя его действия и эмоции. Это подтверждается физиологическими изменениями, такими как кожно-гальванические реакции (КГР), которые указывают на эмоциональное возбуждение (см. Кальтвассер 2018). Мюррей Смит (2017) подхватывает эту идею и концепцию телесной симуляции Галлзезе для объяснения эмпатии зрителя к персонажу. «Мимикрия базовых действий и эмоций может служить опорой для воображения, в том числе эмпатического, более сложных состояний разума» (Смит 2017, р. 180). Эти исследования показывают, что актер, читая сценарий или смотря документальный фильм о персонаже, может получить первоначальное эмпатическое сопереживание персонажу. Это, казалось бы, близко

к базовой эмпатии, хотя подобная эмпатическая реакция является не всегда такой же сильной, как при личной встрече с человеком.

В указанных выше работах авторы объясняют такой резонанс или активацию ЗНов с точки зрения симуляции, но, как уже ранее отмечалось, мы также можем интерпретировать эти процессы с энактивистской точки зрения. Мы должны помнить о двух вещах. Во-первых, базовая эмпатия — более сложное явление, чем простое соотнесение или подражание тому, что человек видит. При чтении романа или просмотре фильма большое значение получает контекст. Таким образом, существует уже предзаданность для чтения и восприятия вкупе со сложными процессами воображения, которые могут легко включать в себя запрограммированное действие, т.е. то, что я бы сделал или был готов сделать в ответ персонажу, которого я видел или о котором я читал. Это энактивная интерпретация данных процессов, которая допускает некоторое осложнение, вызванное настроенностью на действие. Во-вторых, в исследованиях читатель или зритель являются аудиторией. Независимо от того, применимо ли симуляционистское описание к члену аудитории (включая актера, который изучает материалы, чтобы понять персонажа), оно не применимо к актеру, который участвует в спектакле. В последнем случае, как указывает Кук (2007, с. 591), актер не имитирует персонажа: «актеры выполняют действия, требуемые от их персонажей, — они не «имитируют» это действие, они его выполняют».

Если только что описанные процессы включают в себя базовую эмпатию, то они, по-видимому, уже включают в себя эмпатию более высокого порядка, так же как использование воображения и нарратива. Как указывают Гродал и Крамер (2010, с. 28), эти процессы уже определяются нарративом фильма или романа. С профессиональной точки зрения, следование этим нарративам является частью подготовительной работы, которую должен проделать актер. Особенно в самом начале работы над персонажем требуется включение воображения, чтобы настроиться на персонажа, при этом избежав его осуждения или критики. Здесь мы проводим различие между эмпатическим пониманием персонажа и оценочным суждением о персонаже. Оценочное суждение может лишить

актера эмпатии, создав слишком большую дистанцию или разрыв между актером и персонажем. В базовой эмпатии, однако, могут присутствовать некоторые оценочные компоненты, и для их преодоления могут потребоваться некоторые упражнения.

Для того чтобы избежать оценочных суждений о персонаже, актеры иногда используют эмпатию более высокого порядка в качестве метода, чтобы принять тот факт, что этот персонаж таков, каков он есть, из-за определенных обстоятельств. В данном случае эмпатия по отношению к персонажу может быть использована, чтобы понять эти обстоятельства. В некоторых случаях это включает процесс создания персонажа по мере систематического усвоения материала с целью его понимания через эмпатию, произнося текст или совершая действие персонажа (Голдштайн и Виннер 2010). Это один из способов использовать эмпатию более высокого порядка в качестве метода для запуска чего-то похожего на базовую эмпатию к персонажу.

Использование эмпатии более высокого порядка в таком случае может включать в себя изучение актером своего персонажа с целью понимания контекста или обстоятельств жизни персонажа. Таким образом, актер может использовать свое Н-воображение, чтобы вовлечь физические, умственные и эмоциональные переживания, которые испытывает персонаж в определенной ситуации. Актеру не нужно специально подвергать себя физическому насилию, чтобы понять, что это значит — физически, морально и эмоционально находиться в отношениях, сопровождающихся физическим насилием. Однако данный процесс не сводится к базовой эмпатии — он требует расширенного использования Н-воображения с опорой не только на личный опыт, но и на другие истории, что и делают актеры в процессе знакомства со своим персонажем.

4. Концепция сдвоенности

Чтобы понять, как эмпатия работает в актерском мастерстве, мы предлагаем обратиться к понятию «сдвоенность», которое использует Воллхайм (1987), рассуждая о двойственности в изобра-

зительном искусстве. Для Волхайма наше восприятие произведения искусства является сдвоенным в том смысле, что оно имеет двойную интенциональность — это совмещеннное осознание (или то, что феноменологи иногда называют «апперцепцией») того, что изображено, и самого произведения искусства как результата техники нанесения изображения. Таким образом, Волхайм подчеркивает своего рода двойную интенциональность, при которой мы знаем, что не стоим лицом к лицу с нарисованной (представленной) фигурой, и одновременно переживаем встречу с изображенным в картине персонажем. Важно, как говорит Волхайм, что это «двойное воплощение одного моего опыта... два разных аспекта, которые одновременно неотделимы друг от друга... [О]ни не являются двумя переживаниями» (1987, с. 46). Смит использует понятие сдвоенности Волхайма для характеристики отношений между зрителем и персонажем/актером. В данных работах феномен сдвоенности использован в отношении зрителя или аудитории, у которых пробуждается способность «видеть» физические аспекты произведения искусства, мастерство актера, изображенный объект или персонаж. Чтобы понять, как это применить в контексте актерского мастерства, рассмотрим пример Жана-Поля Сартра, который он приводил в отношении французской актрисы Клер Франкона, изображавшей Мориса Шевалье (Сартр 2004). По Сартру, зритель, наблюдающий за Франкона, понимает, что является свидетелем перерождения; когда он представляет себе Шевалье с помощью Франкона, он понимает, что Шевалье не присутствует здесь физически, а является плодом воображения. Существует своего рода сдвоенное сознание, которое, с одной стороны, позволяет видеть Шевалье, а с другой — критиковать «адекватность» исполнения Франкона. Анализируя такой тип осознания, Сартр указывает на две важные особенности: наличие *знания* (предварительного знания о Шевалье и о том, что он делал бы на сцене, а также знания о том, что Шевалье не присутствует) и *аффективный* аспект («Все восприятие [т.е. Франкона] сопровождается эмоциональной реакцией» [2004, с. 28]) — ощущением присутствия Шевалье.

Понятие сдвоенности объясняет и теория симуляции (ТС). Частично ТС применима к позиции наблюдателя/зрителя и заключается

в том, что основные системы ЗНов, активируемые, когда мы видим изображенного персонажа, могут также активироваться в ответ на критические замечания о действиях актера по изображению персонажа, включая детали его техники. Этот аргумент выдвинут Йоргом Фингерхутом (2018), который опирался как на Смита (2011, 2017), так и на теорию Фридберга и Галлезе (2007). Опять же, эта теория основана на анализе того, что происходит, когда мы смотрим на произведение искусства (например, картину или скульптуру), и может быть использована для объяснения того, что происходит, когда мы являемся зрителями в зале театра. Что касается произведений искусства, Фридберг и Галлезе утверждают, что различные физические свойства произведений искусства позволяют наблюдателю понять стиль художника за счет активации системы зеркальных нейронов (СЗН), которая реагирует на физические характеристики артефакта, даже если на нем не изображены люди (Умилта и др. 2012).

С этой точки зрения теории симуляции, СЗН, по-видимому, подвергается двойному воздействию, настраиваясь как на изображаемого персонажа (или действие), так и на режиссерские приемы, которые определяют смысл события на сцене. Контекст, кадр, приемы оператора оказывают влияние на субперсональные процессы, которые формируют наше восприятие. Такие кинематографические приемы могут стать предметом нашего критического анализа — так же, как об этом говорит Сартр, — мы можем осознать, насколько хорошо Франкона играет Шевалье. Возвращаясь к этой мысли Сартра, поскольку в экспериментальном фильме присутствует актер, реализующий какое-то действие, зритель может быть настроен как на технику игры актера, так и на изображаемое действие. Такая диплопия может проистекать из переключения внимания с одного объекта на другой, при этом то уходя в персонажа и сюжет, то замечая кинематографические или актерские приемы. Мы предполагаем, что тот же вид сдвоенности или двойной настройки применим (с некоторыми изменениями) к актеру, который в определенные моменты подготовки к роли должен отличать изображаемого персонажа от своей собственной игры. Эта двойная настройка не является эмпатией, но как базовая,

так и высшая эмпатия могут помочь натренировать эту сдвоенность в актере. Действительно, в процессе игры возникающий базовый эмпатический опыт соединяется с набором субперсональных (моторных, кинестетических, аффективных) процессов, все действия персонажа фактически реализуются за счет движений тела актера, которые он сознает на дoreфлексивном уровне. В то же время высокоуровневое эмпатическое понимание актером персонажа должно быть включено в это телесно-аффективное исполнение. Высокоуровневое эмпатическое понимание персонажа выступает лакмусовой бумажкой для проверки того, насколько применяемые приемы соответствуют сущности персонажа. Двойная настройка происходит, когда это эмпатическое отношение более высокого порядка встроено в базовое эмпатическое отношение, в результате чего оба типа эмпатии находятся в отношении фигура-фон.

Эта двойная настройка, которая в некоторых случаях основана на переходе от фона к переднему плану, от одной перспективы к другой, для актера является переходом от неигрового понимания мира и других людей глазами персонажа к осознанному исполнению. Это профессиональный навык, который состоит из пробуждения и управления процессами базовой и высшей эмпатии, которые не всегда можно обнаружить за пределами сцены, в повседневной жизни. Такое динамическое переключение с фона на передний план и наоборот может становиться более устойчивым и постоянным по мере того, как актер готовится к роли. Оно становится менее постоянным и приближается к неразделимому переживанию во время выступления. Для достижения этой двойной направленности необходимы репетиции и практика, которые трансформируются в игру. Эти процессы и составляют работу актера. С точки зрения актера, «я» (т.е. актер) и «другой» (персонаж) различимы и становятся неотделимыми в выступлении. Именно двойственность опыта не позволяет нам воспринимать отношения между актером и персонажем как неделимое целое, что разрушило бы эмпатические отношения.

В повседневной жизни примеры эмпатии, вызванные нашими ответными реакциями на других людей, включающие в себя

(моторные, кинестетические, перцептивные и аффективные) процессы, могут перерастать в углубленные процессы понимания контекста (через Н-воображение). В отличие от этого, для актера, который должен изучить, подготовить и отрепетировать своего персонажа, процесс может начинаться с включения более высокоуровневых процессов, необходимых для эмпатического понимания персонажа в заданном контексте, — данная высокоуровневая эмпатия соединяется с базовыми эмпатическими процессами, когда актер приступает к игре.

Рекомендуемая литература

1. Allen, C., 2010. "Miror, Mirror in the Brain, what's the Monkey Stand to Gain?" *Noûs*, 44: 372–391.
2. Batson, C.D., 1991. *The Altruism Question: Toward a Social Psychological Answer*, Hillsdale, NJ.: Lawrence Erlbaum.
3. Batson, C.D., 2011. *Altruism in Humans*, Oxford: Oxford University Press.
4. Borg, E., 2007. "If Mirror Neurons Are the Answer, What was the Question?" *Journal of Consciousness Studies*, 14: 5–19.
5. Bloom, P., 2016. *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, New York: Ecco.
6. Borg, E. (2007). If Mirror Neurons are the Answer,What was the Question? *Journal of Consciousness Studies* 14/8, 5-19.
7. Byrne, R.W. (1995) *The Thinking Ape. Evolutionary Origins of Intelligence*, Oxford University Press
8. Cialdini, R.B., S.L. Brown, B.P. Lewis, C. Luce, and S.L. Neuberg, 1997. "Reinterpreting the Empathy-Altruism Relationship: When One Into One Equals Oneness," *Journal of Personality and Social Psychology*, 73: 481–494.
9. Choplan, B., M. McCain, J. Carbonell, and R. Hagen, 1985. "Empathy: Review of Available Measures," *Journal of Personality and Social Psychology*, 48: 635–653.
10. Csibra, F., 2007. "Action Mirroring and Action Interpretation: An Alternative Account," in *Sensorimotor Foundations of Higher Cognition (Attention and Performance XII)*, ed. P. Haggard, Y. Rossetti and M. Kawato, 435–459. Oxford: Oxford University Press.
11. Deonna, J.A., 2007. "The Structure of Empathy," *Journal of Moral Philosophy*, 4: 99–116.
12. De Preester, H. (2008). "From Ego to Alter Ego : Husserl, Merleau-Ponty and a Layered Approach to Intersubjectivity." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7/1, 133-142.
13. Eisenberg, N., 2000a. "Empathy and Sympathy," M. Lewis and J.M. Haviland-Jones (eds.), *Handbook of Emotions*, New York/London: Guilford Press, 677–691.
14. Frazer, M., 2010. *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford: Oxford University Press.
15. Gadamer, H.-G., 1989. *Truth and Method*, New York: Crossroad Publishing.
16. Gallagher S (2005) How the body shapes the mind. Oxford University Press, Oxford
17. Gallagher S, Zahavi D (2008) The phenomenological mind. Routledge, London

18. Gallese V (2001) The ‘shared manifold’ hypothesis: from mirror neurons to empathy. *J Conscious Stud* 8(5-7):33–50
19. Gallese V (2003a) The manifold nature of interpersonal relations: the quest for a common mechanism. *Phil Trans R Soc Lond B* 358:517–528
20. Gallese V (2003b) The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity. *Psychopathology* 36:171–180
21. Gallese, V., C. Keysers, and G. Rizzolatti, 2004. “A Unifying View of the Basis of Social Cognition,” *Trends in Cognitive Science*, 8: 396–403.
22. Galinsky, A. and G. Moskowitz, 2001. “Perspective Taking: Decreasing Stereotype Expression, Stereotype Accessibility, and In-Group Favoritism,” *Journal of Personality and Social Psychology*, 78: 708–724.
23. Goldman, A. The mentalizing folk, in *Metarepresentation* (Sperber, D., ed.), Oxford University Press (in press)
24. Goldman, A., 2002. “Simulation Theory and Mental Concepts,” in *Simulation and Knowledge of Action*, ed. J. Dokic and J. Proust, 1–19. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
25. Gopnik, A. and A.N. Meltzoff, 1997. *Words, Thoughts and Theories*: Cambridge, MA: MIT Press.
26. Grimm, S., 2016. “How Understanding People Differs from Understanding the Natural World,” *Philosophical Issues (Noûs Supplement)*, 26: 209–225.
27. Gurwitsch, A. (1979). *Human Encounters in the Social World*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
28. Halpern, J., 2001. *From Detached Concern to Empathy: Humanizing Medical Practice*, New York: Oxford University Press.
29. Henderson, D., 1993. *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, Albany: State University of New York Press.
30. Heyes, C.M. (1998) Theory of mind in nonhuman primates *Behav. Brain Sci.* 21, 101–148
31. Hoffman, M., 1981. “Is Altruism Part of Human Nature?,” *Journal of Personality and Social Psychology*, 40: 121–137.
32. Hoffman, M., 2000. *Empathy and Moral Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
33. Jacob, P. (2008). “What do mirror neurons contribute to human social cognition?” *Mind and Language* 23/2, 190–223.
34. Kauppinen, A., 2014. “Empathy, Emotion Regulation, and Moral Judgment,” in *Empathy and Morality*, H. Maibom (ed.), Oxford: Oxford University Press, 97–121.
35. Keen, S., 2007. *Empathy and the Novel*, Oxford: Oxford University Press.
36. Keysers, Chr., 2011. *The Empathic Brain: How the Discovery of Mirror Neurons Changes our Understanding of Human Nature*, Social Brain Press.
37. Kim, J., 1984. “Self-Understanding and Rationalizing Explanations,” *Philosophia Naturalis*, 21: 309–320.
38. Lipps, T., 1903a. “Einfühlung, Innere Nachahmung und Organempfindung,” *Archiv für gesamte Psychologie* 1: 465–519; translated as “Empathy,

- Inner Imitation and Sense-Feelings,” in A Modern Book of Esthetics, 374–382. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.
39. Lipps, T., 2007. “The Presence of Others,” *Philosophical Studies*, 132: 161–190.
40. Lipps, T., 2009. “Feeling for Others: Empathy, Sympathy, and Morality” *Inquiry*, 52: 483–499.
41. Iacoboni M (2009) Mirroring people: the science of empathy and how we connect with others. Picador, New York
42. Matravers, D., 2018. “The Object of Empathic Emotions,” in *Philosophical Perspectives on Empathy: Theoretical Approaches and Empirical Challenges*, D. Matravers and A. Waldow (eds.), New York: Routledge, 60–73.
43. Mehrabian, A. and N. Epstein, 1972. “A Measure of Emotional Empathy,” *Journal of Personality*, 40: 525–543.
44. Nichols, S., 2001. “Mindreading and the Cognitive Architecture underlying Altruistic Motivation,” *Mind & Language*, 16: 425–455.
45. Oxley, J.C., 2011. *The Moral Dimensions of Empathy: Limits and Applications in Ethical Theory and Practice*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
46. Prinz, J., 2011a. “Is Empathy Necessary for Morality?” in *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, A. Coplan and P. Goldie (eds.), Oxford: Oxford University Press, 211–229.
47. Rizzolatti, G. and L. Craighero, 2004. “The Mirror Neuron System,” *Annual Review Neuroscience*, 27: 169–192.
48. Rizzolatti, G. and C. Sinigaglia, 2008. *Mirrors in the Brain: How our Minds Share Actions and Emotions*, Oxford: Oxford University Press.
49. Sherman, N., 1998. “Empathy and Imagination,” *Midwest Studies in Philosophy*, 22: 82–119.
50. Scheler, M., 1973. *Wesen und Form der Sympathie*, Bern/München: Francke Verlag; English translation, *The Nature of Sympathy*, London: Routledge & Kegan Paul 1954.
51. Schleiermacher, Fr., 1998. *Hermeneutics and Criticism*, edited by A. Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.
52. Schopenhauer, A., 1995. *On the Basis of Morality*, Providence: Berghahn Books.
53. Simmons, A., 2014. “In Defense of the Moral Significance of Empathy,” *Ethical Theory and Moral Practice*, 17: 97–111.
54. Singer, T., and C. Lamm, 2009. “The Social Neuroscience of Empathy,” *The Year in Cognitive Neuroscience: Annals of the New York Academy of Sciences*, 1156, 81–96.
55. Slote, M., 2007. *The Ethics of Care and Empathy*, London: Routledge.
56. Slote, M., 2010. *Moral Sentimentalism*, Oxford: Oxford University Press.
57. Smith, A., 1853. *The Theory of Moral Sentiments*, New York: August M. Kelley Publishers, 1966.
58. Sober, E. and D.S. Wilson, 1998. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

59. Spinrad, T.L. and N.Eisenberg, 2014. "Empathy and Morality: A Developmental Psychology Perspective," in Empathy and Morality, H. Maibom (ed.), Oxford: Oxford University Press, 59–70.
60. Stein, E., 1917. Zum Problem der Einfühlung, München: Kaffke Verlag, 1980; English translation, E. Stein, On the Problem of Empathy, Washington: ICS Publishers, 1989.
61. Stotland, E., 1969. "Exploratory Investigations of Empathy," Advances in Experimental Social Psychology, (Vol. 4), L. Berkowitz (ed.), New York/London: Academic Press, 271–314.
62. Stueber, K., 2002. "The Psychological Basis of Historical Explanation: Reenactment, Simulation and the Fusion of Horizons," History and Theory, 41: 24–42.
63. Stueber, K., 2006: Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences, Cambridge, MA: MIT Press.
64. Stueber, K., 2008. "Reasons, Generalizations, Empathy, and Narratives: The Epistemic Structure of Action Explanation," History and Theory, 47: 31–43.
65. Stueber, K., 2009. "The Ethical Dimension of Folk-Psychology," Inquiry, 52: 532–547.
66. Stueber, K., 2011a. "Imagination, Empathy, and Moral Deliberation: The Case of Imaginative Resistance," The Southern Journal of Philosophy, 49 (Spindel Supplement): 156–180.
67. Stueber, K., 2011b. "Social Cognition and the Allure of the Second-Person Perspective: In Defense of Empathy and Simulation," in Joint Attention: New Developments in Psychology, Philosophy of Mind, and Social Neuroscience, ed. A. Seemann, 265–292. Cambridge, MA: MIT Press.
68. Stueber, K., 2017: "Smithian Constructivism: Elucidating the Reality of the Normative Domain," in Ethical Sentimentalism: New Perspectives, R. Debes and K. Stueber (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 192–209.
69. Taft, R., 1955. "The Ability to Judge People," Psychological Bulletin, 52: 1–23.
70. Titchener, E. B., 1909: Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes, New York: Macmillan.
71. Tully, J. (ed.), 1988. Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics, Princeton: Princeton University Press.
72. Turiel, E., 1983. The Development of Social Knowledge: Morality and Convention, Cambridge: Cambridge University Press.
73. Throop, C.J., 2010. "Latitudes of Loss: On the Vicissitudes of Empathy," American Ethnologist, 37: 771–782.
74. Vischer, R., 1873. "On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics," in Empathy, Form, and Space, H.F. Mallgrave and Eleftherios Ikonomou (eds., trans.), Santa Monica, CA: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1994, 89–123.
75. Winch, P., 1958. The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, London: Routledge and Kegan Paul.

76. Wispe, L., 1986. "The Distinction between Sympathy and Empathy: To Call Forth a Concept a Word is Needed," in *Journal of Personality and Social Psychology*, 50: 314–321.
77. Xu, X., X. Zuo, X. Wang, and S. Han, 2009. "Do You Feel My Pain? Racial Group Membership Modulates Empathic Neural Responses," *Journal of Neuroscience*, 29: 8525–8529.
78. Zahavi, D., 2001. "Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity," *Journal of Consciousness Studies*, 8. 151–167.
79. Zahavi, D., 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press.
80. Zahavi, D., 2010. "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz," *Inquiry*, 53: 285–306.
81. Zahavi, D., and S. Overgaard, 2012. "Empathy without Isomorphism: A Phenomenological Account," in *Empathy: From Bench to Bedside*, J. Decety (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, 3–20.
82. Zaki, J., 2014. "Empathy: A Motivated Account," *Psychological Bulletin*, 140: 1608–1647.
83. Zaki, J. and K. Ochsner, 2012. "The Cognitive Neuroscience of Sharing and Understanding Others' Emotions," in *Empathy: From Bench to Bedside*, J. Decety (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, 207–226.
84. Zalla, T., L. Barlassina, M. Buon, and M. Leboyer, 2011. "Moral Judgment in Adults with Autism Spectrum Disorders," *Cognition*, 12: 115–126.
85. Zhou, Q., C. Valiente, and N. Eisenberg, 2003. "Empathy and Its Measurement," S.J. Lopez and C.R. Snyder (eds.), *Positive Psychological Assessment: A Handbook of Models and Measures*, Washington, DC: American Psychological Association, 269–284.
86. Zahavi D (1999) Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation. Northwestern University Press, Evanston, IL
87. Zahavi D (2001a) Beyond empathy: phenomenological approaches to intersubjectivity. *J Conscious Stud* 8(5–7):151–167
88. Stammbach, E. (1988) Group responses to specially skilled individuals in *Macaca fascicularis* Behaviour 107, 241–266.