

INTERSUBJEKTYVUMO PROBLEMATIKA ZHUANGZI FILOSOFIJOJE

Agnieška Juzefovič

Vilniaus Gedimino technikos universitetas,
Filosofijos ir politologijos katedra, Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius, Lietuva
El. paštas *agnieska.juzefovic@vgtu.lt*

Straipsnyje nagrinėjama intersubjektyvumo problematika Zhuangzi traktate. Parodoma, kaip visai daoizmo mąstymo tradicijai būdingas skeptiškas požiūris į racionalumą bei loginį aiškinimą atsispindi Zhuangzi žmonių tarpusavio supratimo traktavime. Išryškunami daoistinės savasties neapibrėžtumo ir kontekstualumo aspektai, lemiantys, kad priklausomai nuo situacijos daoisto savastis gali neįtikėtinais stipriai pasikeisti ir įgauti visiškai kitokį pavidalą. Nagrinėjant garsų Zhuangzi ir jo ideologinio oponento Huizi dialogą apie žuvų džiaugsmą parodoma, kaip šiame daoistiniame veikale traktuojama galimybė užmegzti intersubjektyvų kontaktą tarp dviejų žmonių bei tarp žmogaus ir gamtos. Galiausiai atskleidžiama, kaip Vakarų fenomenologinėje ir dialogo filosofijoje tarytum pratęsimi Zhuangzi svarstymai ir jo traktuota galimybė užmegzti dialogą su gamta.

Reikšminiai žodžiai: Zhuangzi, intersubjektyvumas, dėmesingumas, savastis, Kitas.

doi: 10.3846/coactivity.2010.05

Įvadas

Įvairiais istoriniais periodais ir skirtingose visuomenėse filosofus traukė intersubjektyvumo problematika, galimybė suprasti Kitą ir užmegzti prasmingą dialogą. Straipsnyje, remiantis fenomenologiniu ir hermeneutiniu metodais, nagrinėjama intersubjektyvumo problematika, parodoma, kaip lanksti, nedogmatiška savasties samprata, atvirumas ir pagarba Kitam gali praplėsti supratimo erdves.

Pagrindinis dėmesys sutelkiamas į tai, kaip intersubjektyvumo problematika traktuojama populiariame daoistiniame Zhuangzi traktate, kurio struktūra, autorystė ir datavimas tebelieka diskusijų objektu (plg. Roth 1991: 79–128). Manoma, kad galutinis Zhuangzi traktato variantas atsirado III–IV a. sandūroje, kuomet daoizmo komentatorius Go Xiang (252–312) papildė tekstą savo komentarais ir

suskirstė jį į vidinius, išorinius bei mišriuosius skyrius. Traktato visuma tradiciškai priskiriama autoriui vardu Zhuangzi (kartais vadinamas Zhuang Zhou), tačiau manoma, kad teksto visuma susiformavo per kelis šimtmečius ir yra kolektyvinės kūrybos produktas. Įvairių kalbinių ypatumų, filosofinių terminų, nuorodų į personažus, vietovardžių, aptinkamų įvairiose traktato dalyse, lyginamoji analizė leidžia daryti prielaidą, kad vidinius skyrius veikiausiai parašė pats Zhuangzi, o išorinius ir mišriuosius – vėlesni daoizmo sekėjai (plg. Graham 1990: 283–321). Todėl šiame straipsnyje daugiausiai dėmesio skiriame vidiniams skyriams, kurių autorystės autentiškumas kelia mažiausiai abejonių, tačiau nuodugniau nesigilinama į pasirinkto traktato autorystės problemą ir visas veiklas traktuojama

mas taip, *tarsi* jo autorius būtų asmuo, vardu Zhuangzi.

Daoizmo ir kinų kultūros raidai Zhuangzi traktatas padarė didžiulę įtaką, o šiam veikalui būdingi antiracionalizmas, agnosticizmas, skepticizmas ir reliatyvizmas padėjo subrandinti savitą žmonių tarpusavio santykių ir supratimo sampratą. Bandydami atskleisti Zhuangzi traktate dėstomą požiūrį į supratimo problematiką, išryškinsime savasties kontekstualumą, grįsime mintį, kad daoistinės savasties specifika leidžia žmogui save patirti kaip skirtingą nuo Kito, o sykiu kaip atvirą ir prieinamą Kitam, parodysime, kad daoizme vyrauja skeptiškas požiūris į racionalumą, proto gebėjimą perteikti tiesą, kur kas svarbesniu ir autentiškesniu laikomas vidinis, ikireflektyvus, intuityvus pažinimas, todėl ir Kitą pažinti bei suprasti siekiama pasitelkus vidinę išvalgą, empatiją. Tokia prieiga leidžia Kitą suvokti ne kaip stebimą objektą, bet veikiau kaip mus stebintį Subjektą. Taip pat grįsime mintį, kad daoistams gimininga intersubjektyvumo samprata ryškėja Vakarų fenomenologijoje bei dialogo filosofijoje, kurios atstovai teigia, jog žmogus save gali patirti taip, tarsi jį regėtų Kitas, kitais žodžiais tariant, atsiduria kito žmogaus akivaizdoje, o visą pasaulį patiria kaip bendrą gyvenamąjį, o ne tik jam vienam prieinamą.

Prieiga Kitam suprasti: racionalumas versus dėmesingumas

Racionalistinėse bei empirinėse filosofinėse tradicijose grindžiama prielaida, kad pažinimą išreiškiantys teiginiai turi būti logiški ir suprantami, o tezės taip suformuluotos, kad kiekvienas tam pasirusęs adresatas galėtų jas suprasti bei pakartoti. Daoistams tokia prieiga atrodo vienpusė ir bejėgė ar netgi klaidinga ir agresyvi, nes loginis protas siekia užvaldyti Kitą, primesti jam savo požiūrį, sunaikinti jo kitiškumą. Tokį racionalaus supratimo pavojų puikiai iliustruoja istorija apie mitinį personažą vardu Chaosas: jis neturėjo nei vieno jausmės organo, leidžiančio komunikuoti su pasauliu

įprastu būdu, o jo geranoriški draugai Greitas ir Netikėtasis tai palaikė trūkumu ir sumanė savo bičiuliui „padėti“, todėl kiekvieną dieną jo galvoje išgręždavo po vieną skylutę – burną, nosį, akis ir ausis – kol galiausiai septintą dieną Chaosas mirė (Чжуан-цзы 1995: 107). Galima sakyti, kad būtent Chaosas, nesugebantis komunikuoti įprastu būdu, Zhuangzi tekste įkūnija tą, kuris geba užmegzti autentišką dialogą. Šis pasakojimas parodo, koks paviršutiniškas, klaidingas ir net destruktivus gali būti bandymas Kitą pažinti ir suprasti projektuojant į jį savo stereotipus, siekiant paversti jį tokiu pat kaip mes.

Daoistai teigia, kad norint užmegzti dialogą su Kitu reikia atsiriboti nuo nereikšmingų detalių ir visą dėmesį sutelkti į vieną vienintelį dalyką – galvoje gimstančią filosofinę mintį, tapomą bambuko šakelę, kapojamos skerdienos gabalą ar gaudomas cikadas. Tokią nuostatą iliustruoja daoistų pasakojimas apie kuprių, kuris aplink jį skraidančias cikadas gaudė taip meistriškai ir lengvai, tarytum rinktų jas nuo žemės. Konfucijaus užklaustas, kaip jam pavyko pasiekti tokį meistriškumą, šis atsakė: „Šioje milžiniškoje visatoje iš visų daiktų gausybės mane domina tik tai skraidančios cikados. Aš nesidairau į šonus, o cikadų sparnų neiškeičiau į visus pasaulio turtus“ (Ле-цзы 1995: 306). Galime daryti prielaidą, kad šis daoistinis personažas tarytum suskraudžia natūralią, kasdienę sąmonės nuostatą ir visą dėmesį sutelkia į vieną vienintelį dalyką – aplink jį skraidančias cikadas.

Taigi suprasti pasaulį ir Kitą įmanoma tik nesidairant į šonus ir sutelkus dėmesį į tai, kas svarbiausia. Tokia intuityvi pagava yra vienintelis būdas, leidžiantis priartėti prie mįslingo ir neapčiuopiamo Dao, kurio pagauti negali nei racionalus protas, nei jausmės. Neregimąjį Dao įmanoma užčiuopti tik intuityviai, širdimi, pamiršus save, įveikus perskyrą tarp savęs ir pasaulio, ištrynus ribas tarp savojo „aš“ ir viso to, kas yra anapus savasties. Tokiai meditatyviai sąmonei atsiveria visame kame slypinčias Dao, kuris atkakliai slepiasi nuo racionalaus proto, loginio mąstymo ir empirinės sąmonės.

Daoistinė savasties samprata: aš ir Kitas

Norint suprasti Zhuangzi traktate plėtojamą savasties sampratą ir jos santykį su Kitu reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kokiomis sąvokomis ji apibūdinama. Daodejing ir Zhuangzi tekstuose pirmo asmens vienaskaitos įvardis „aš“ dažniausiai nusakomas žodeliu *wú*, kuriuo pakeičiamas įprastas kinų pirmojo asmens vienaskaitos įvardis *wǒ*. Abu žodeliai yra giminiški, tačiau turi kiek skirtingą kontekstą (plg. Wieger 1965: 107, 628; Wilder *et al.* 1974: 2, 304). Kinų kultūros tyrinėtojai D. R. Hall ir R. T. Ames teigia, kad naudodami įvardį *wú* vietoj tradicinio *wǒ* daoistai „interpretuojantį *aš*“ (*wǒ*) tarytum pakeičia „pagarbiuoju *aš*“ (*wú*) ir susieja su juo visą žmogaus žinojimą, jautimą ir veiklą (Hall, Ames 1998: 48, 57). Taip įprastą savasties sampratą (*wǒ*) pakeičia vientisa, analitinio proto, kalbos, skirstymo, savirefleksijos ir įpročių netrikdoma savastis. Kinų kultūros tyrinėtojas Kuang-Ming Wu teigia, kad žodelis „*wǒ*“ suponuoja, kaip žmogų regi kiti, o žodelis „*wú*“ nurodo veikiau į tai, kaip jis pats save suvokia (Wu Kuang-Ming 1990: 416). Žodeliu *wú* įvardijama daoistinė savastis yra tiek refleksyvi, nukreipta į savo pačios vidų, tiek atvira Kitam bei jo įtakai.

Negana to, daoistinė savastis yra tarytum Kito atspindys, veidrodis, kuriame kiekvienas gali pamatyti save, savo intencijas, lūkesčius bei projekcijas. Neatsitiktinai skyriuje *Apie daiktų lygybę (Qiwulun)* Zhuangzi teigia, kad opozicija tarp *cǐ* („aš“, „šis“) ir *bǐ* („anas“, „kitas“) tėra tariama, nes pakitus kalbančiojo subjekto vaidmeniui šios sąvokos gali lengvai susikeisti vietomis, o kiekvienas dialogo dalyvis gali atsiverti tiek vienoje, tiek kitoje pozicijoje (Чжуан-цзы 1995: 67).

Mintį, kad bet koks „aš“ (*ego*) sykiu yra tarytum kitas „aš“ (*alter ego*), plėtoja vokiečių fenomenologas E. Husserlis teigdamas, kad Kitas save steigia kaip Kitas manyje ir tik per savo *kitoniškumą* jis gali būti man suprantamas bei prasmingas: „jie (Kiti – A. J.) yra reališkai (*reell*) atskirti nuo mano monados, atskirti tuo mastu, kad joks reališkas ryšys neperneša jų išgyvenimų į mano išgyvenimų plotmę ir kartu apskritai

neperneša nieko, kas sudaro jų monadų nuosavą esmę, to, kas sudaro mano monados nuosavą esmę, plotmę“ (Husserl 2005: 159–160).

Zhuangzi traktate ši skirtis nėra tokia griežta – „aš“ gali bet kuriuo momentu tapti Kitu, o Kitas gali tapti manimi. Todėl žmogus neturi fiksuotos tapatybės, vardo ir kiekvienam gali atsiskleisti tokiu pavidalu, kokį tas jame regi. Toks daoistas ne tik kitiems, bet ir sau pačiam gali pasirodyti skirtingais, neretai abstrakčiais – žemės, dvasios, mirties – pavidalais ir pats gali nežinoti, kuris jo pavidalas yra autentiškas. Neapibrėžtą, spontaniškai kintančią tapatybę nusakoma Liezi žodžiai, kad bet koks gyvūnas, vabzdys ar daržovė gali tapti bet koku kitu sutvėrimu (Ле-цзы 1995: 290).

Tokį savasties neapibrėžtumą ir gebėjimą laisvai keistis liudija tyrinėtojų pamėgtas Zhuangzi sapnas apie drugelį: „*Sykį susapnavau, kad esu laimingas drugelis, linksmai skraidantis virš gėlyčių. Tačiau staiga atsibudau ir nežinojau, ar iš tiesų esu Zhuang Zhou, susapnavęs save drugeliu, ar tebesu drugelis, sapnuojantis, kad jis Zhuang Zhou. O juk tarp Zhuang Zhou ir drugelio turėtų būti skirtumas. Tai ir vadinama daiktų permaina*“ (Чжуан-цзы 1995: 73). Taigi Zhuangzi negali nuspręsti, ar jis yra Zhuangzi, kuris sapnavo esąs drugelis, ar, atvirkščiai, jis yra drugelis, sapnuojantis esąs Zhuangzi. Iš šios teksto ištraukos taip ir lieka neaišku, kuris kurį susapnavo. Šis sapnas nurodo į savojo „aš“ reliatyvumą bei nenusipėjimą ir neišvengiamą „daiktų virsmą“ (*wùhuà*), viską aprėpiančią nuolatinę kaitą. Drugelio metafora byloja apie amžinas permainas ir liudija, kad asmenybė negali būti tapatinama su kažkuo, kas yra duota arba fiksuota, bet veikiau tai yra tuščia, atvira, nuolatos *atsirandanti ir besikeičianti visuma*. Permaina (*biànhuà*) aprėpia regimą ir neregimą, akivaizdų ir paslėptą, esantį ir nesantį aspektus: *biàn* (permaina) nurodo į akivaizdų pokytį, o *huà* (virsmas) – į neregimas, trumpalaikes pokyčių apraiškas. Daoistus domina ne tiek virsmo rezultatas, kiek pats jo faktas, todėl įvykiai čia rutuliuojasi nesibaigiančioje virsmų grandinėje (Poškaitė 2004: 88). „Dao neturi nei pabaigos, nei pradžios, viskas gimsta

ir miršta, <...> visi daiktų pavidalai yra laikini“ (Чжуан-цзы 1995: 163).

Savasties neapibrėžtumą ir kintamumą lemia visų daiktų tarpusavio sąryšingumas. Daoistai teigia, kad viskas yra susiję su viskuo, o žmogaus savastis ištįrsta pasaulyje ir Kitame. Šiuo aspektu iškalbingas yra Zhuangzi pasakojimas apie šešėlio ir atšvaito dialogą, kuriame savo nestabilumą ir nuolatinį kitimą šešėlis paaiškina retoriniu klausimu: „Ar aš nesu priklausomas nuo kažko, kad taip elgiuosi? O ar tas kažkas taip pat nėra nuo kažko priklausomas? <...> Iš kur galiu žinoti, kodėl esu vienoks ar kitoks“ (Чжуан-цзы 1995: 73). Tokie šešėlio žodžiai rodo, kad pasaulyje viskas tarpusavyje yra persipynę, todėl niekas neturi atskiros, nekintančios savasties. Budizme toks visuotinis sąryšingumas iliustruojamas pasitelkus milžiniško Indros tinklo, kuris gaubia visą visatą, metaforą: ant kiekvieno tinklo audinio persipynimo yra brangenybė, kuri atspindi visas kitas brangenynes, todėl, žvelgdamas į vieną iš jų, žmogus mato jas visas. Kitais žodžiais tariant, *kiekvienas dalykas ar įvykis gali atskleisti visą visatą*, o joks daiktas niekada nėra visiškai autonomiškas, nes jis abipusiais ryšiais yra susijęs su daugybe kitų daiktų. Panašią sąryšingumo sąvoką grindė M. Heideggeris teigdamas, kad Žemė ir Dangus, dieviškosios ir mirtingosios būtybės yra tarytum keturi veidrodžiai, kurie harmoningai sąveikauja tarpusavyje, o kiekvienas iš jų liudija kitų buvimą (Хайдеггер 1993: 324–325).

Intersubjektyvaus dialogo tarp gamtos ir žmogaus (ne)galimybė

Zhuangzi, o vėliau ir Vakarų filosofai, kalba apie abipusį žmogaus ir gamtos santykį, grindžia kontraversišką mintį, kad tarp žmogaus ir gamtos įmanomas abipusis dialoginis santykis. Pažvelkime, kaip žmogaus ir gamtos santykis apibūdinamas dialoguose, vykstančiuose tarp Zhuangzi ir jo bičiulio bei ideologinio oponento Huizi. Pašnekovai atstovauja dviem skirtingiems požiūriams, kurie susiformavo veikiami socialinio gyvenimo, todėl šie pašnekėsiai turė-

tų būti nagrinėjami neatsiejamai nuo socialinio ir politinio to laikotarpio konteksto. Prisiminkime, kad Zhuangzi buvo atsiskyrėlis, kuris atkakliai atsiskykavo aukštų pareigų ir mieliau pasirinkdavo skurdą bei nepriteklių negu visuomenės pančius, o Huizi buvo Wei karalystės ministras, aukštas pareigas einantis oficialus pareigūnas. Zhuangzi, būdamas nerūpestingas klajoklis, daiktus regi nesuinteresuotu, estetiniu žvilgsniu, o Huizi į pasaulį žvelgia kaip praktiškas valstybės tarnautojas. Šį skirtumą atskleidžia jų svarstymai apie daiktų naudingumą. Huizi nuogaustauja, kad kai kurie daiktai dėl savo pernelyg didelių matmenų nebeteko naudingumo, nes moliūgus ir medį jis regi neatsiejamai nuo jų praktinės funkcijos – iš moliūgų jis norėtų padaryti vyno konteinerius, o iš medžio gautų medieną. O Zhuangzi nerūpestingai siūlo palikti moliūgus, idant juos užpildytų upės vanduo, o medžiu ragina džiaugtis dėl dosniai gaivą teikiančio šešėlio (Чжуан-цзы 1995: 84).

Intersubjektyvumo aspektu įdomiausias yra Zhuangzi ir Huizi dialogas apie žuvų džiaugsmą: „Zhuangzi ir Huizi stovėjo prie tilto virš Hao upės. Zhuangzi tarė: „Kaip linksmai žuvis žaidžia vandenyje. Štai kur žuvų džiaugsmas“. Huizi atšovė: „Tu gi nesi žuvis, tad iš kur gali žinoti, kame žuvų džiaugsmas?“ „Bet tu nesi aš, tad kaip gali žinoti, kad aš nežinau, kame glūdi žuvų džiaugsmas“, – atkirto Zhuangzi. <...> Tuomet Zhuangzi tarė: „Grįžkime į pradžią: tu manęs paklausei, iš kur galiu išmanyti apie žuvų džiaugsmą? Vadinasi, tu jau žinojai, kad aš tai žinau, todėl ir paklausei. O aš tai sužinojau stovėdamas prie vandens“ (Чжуан-цзы 1995: 166). Išardamas žodžius „tu nesi žuvis, tad iš kur gali žinoti kame žuvų džiaugsmas“, Huizi suabejoja intersubjektyvios komunikacijos tarp žmogaus ir žuvies galimybe. Kita vertus, šiuo teiginiu Huizi konstatuoja intersubjektyvaus kontakto tarp dviejų žmonių galimybę ir tiki supratęs, kas vyksta Zhuangzi sąmonėje. Tačiau Huizi nesugeba argumentuoti savo nuomonės ir, išgirdęs retorinį Zhuangzi klausimą „bet tu nesi aš, tad kaip gali žinoti, kad aš nežinau, kame glūdi žuvų džiaugsmas“,

jis sutinka, kad nesąs kitas asmuo ir negalįs žinoti, ką anas žino. Toks Zhuangzi komentaras ir Huizi atsakymas verčia suabejoti intersubjektyvaus tarpžmogiško kontakto galimybe. Ar tikrai Zhuangzi ir jo bičiulis negali vienas kito suprasti? Kas jiems trukdo?

Huizi rėmėsi išankstiniais įsitikinimais ir stereotipais, todėl jo interpretacija atmetama kaip nepriimtina. Nei racionalus protas, nei stereotipai negali padėti suprasti Kito. Vis dėlto pašnekovai suprato vienas kitą ir rado bendrą diskusijos plotmę. Tai tapo įmanoma atsiribojus nuo socialinio konteksto ir įvairių stereotipų: Huizi sutiko su Zhuangzi teiginiu, nes pastarasis nebuvo implikuotas iš kokios nors teorijos, bet tiesiog spontaniškai gimė žvelgiant į vandenį nerūpestingai plaukiojančias žuvis.

Taigi intersubjektyvumas įmanomas tarp dviejų žmonių, todėl pašnekovai suprato vienas kitą. Tačiau ar tokia supratimo galimybė yra įmanoma tarp žmogaus ir žuvų? Tekste rašoma, kad pašnekovai atkeliauja prie Hao upės ir šiuo aspektu dėmesio vertas žodis, kuriuo tekste nusakomas keliavimas (*yóu*) – kinų kalboje šis žodis reiškia tiek keliavimą, tiek plaukiojimą. Kuo daoistinis klajoklis gali būti artimas nerūpestingai vandenyje plaukiojančioms žuvis? Daoistinis klajoklis per pasaulį keliauja laisvas ir nevaržomas jokių visuomenės nuomonių, reikalavimų, yra vientisas su gamta, todėl geba išgirsti, apie ką kalba upėje plaukiojančios žuvis, nakties mėnulis ar vėjyje linguojanti bambuko šakelė. Neatsitiktinai kinų dailininkai teigė, kad norint meistriškai nutapyti bambuko šakelę reikia išgryninti sąmonę nuo nereikalingų minčių ir įveikti ribas tarp savo sąmonės ir regimo bambuko. Taip dailininkas siekia susivienyti su tapomo bambuko šakele, išgirsti ją ir suprasti. Taigi abipusis supratimas tarp žmogaus ir gamtos laikomas įmanomu. Tokio intersubjektyvaus ryšio galimybę šiuo atveju panaikina visuomenė bei socializacija, kuri nutolina žmogų nuo gamtos ir skatina pastarąją regėti utilitaristiniu žvilgsniu.

Zhuangzi ir jam idėjiškai artimi bičiuliai yra pasaulio keliautojai, kurie pasaulį bando suprasti remdamiesi intuicija, o ne jusrėmis ar racionaliai protaudami: „*Kiti keliauja trokšdami grožė-*

*tis vaizdais, o aš siekiu išvelgti daiktų kaitą. Yra „kelionės“ ir „Kelionės“, ir skirtumą tarp jų retas tegali išvelgti. <...> Jūs mėgaujatės išorinio pasaulio kaita ir nepastebite, kad keičiatės patys, nesugebate išvelgti vidinio pasaulio. Keliaudami erdvėje ieškome daiktų pilnatvės, o atsigręždami į savo sielą – suvokiame joje glūdinčius turtus. Pirmais yra netobulas kelionės būdas, o antrasis – tobulas“ (Ле-цзы 1995: 329). Taigi autentiška kelionė vyksta žmogaus sieloje ir pasireiškia ne geografinės vietos, o žmogaus sąmonės kaita. Laozi, ragindamas „neišėjus pro duris pažinti pasaulį, nedirščiojant pro langą išvysti kelius“ (Laozi 1997: 47 sk.), kalba apie „širdies klajones“ (*yóuxīn*), kurios tobulina širdį ir sielą, padeda atsisakyti *ego*, įveikti žmogišką, ribotą žvilgsnį ir atsiverti visoms įmanomoms perspektyvoms.*

Zhuangzi, keldamas klausimą, kaip įmanoma suprasti žuvis, prie pastarųjų priartėja suskliausdamas išankstines nuostatas ir tai, kas atrodė savaime suprantama, nebandant savęs projektuoti į Kitą ar siekti susitapatinimo. Atsiverti Kitam ir pažinti žuvų džiaugsmą jam padėjo tiesioginės patirties blyksnis. Taigi daoistai, panašiai kaip ir vėliau Vakarų fenomenologai, susilaiko nuo sprendimų dėl pasaulio realumo ir nebando tvirtinti, jog daiktai egzistuoja, bet kviečia žvelgti į juos kaip į *galinčius* egzistuoti arba *galinčius* turėti vienokį ar kitokį pavidalą.

Grįsdamas abipusio kontakto sampratą Zhuangzi teigia, kad Aš ir Kitas atsiveria vienas per kitą, o susidūrimas su Kitu padeda suprasti save patį: „jeigu nebūtų „kito“, nebūtų ir manęs, kitas negalėtų savęs pasirinkti“ (Чжун-цзы 1995: 65). Panašų santykį aprašo E. Husserlis: „Jei savuoju supratimu persikelsiu į Kitą (*in ihm einverstehend*), giliau išiskverbsiu į horizontą to, kas yra jo savastis, tuojau pat aptiksiu tam tikrą aplinkybę, būtent, kad kaip jo fizinis gyvenamas kūnas (*Körperleib*) yra mano suvokimo lauke, taip mano gyvenamas kūnas yra jo suvokimo lauke ir jis bendrais bruožais suvokia mane tiesiog kaip jo atžvilgiu Kitą tokiu pačiu būdu, kokiu aš suvokiu kaip kitą negu aš“ (Husserl 2005: 161).

Zhuangzi užsimena, kad dialogas tarp žmogaus ir gamtos yra įmanomas. Jis supranta, kaip

jaučiasi žuvis, tačiau šioje istorijoje abipusio kontakto ir supratimo problema neiškeliamą. Prisiminkime, kad pašnekovai stovi ant tiltelio ir iš viršaus žvelgia į vandenį plaukiojančias žuvis. Tiek plaukiojimą, tiek keliavimą nusakantis hieroglifas *yóu* veda prie minties, kad prie upės keliaujantys Zhuangzi ir vandenį plaukiojančios žuvis yra tarytum tame pačiame lygmenyje, todėl Zhuangzi gebąs suprasti, kaip turėtų jaustis vandenį nerūpestingai plaukiojančios žuvis. Vis dėlto pačios žuvis ant tilto stovinčio mąstytojo veikiausiai net nemato. Norint užmegzti abipusį dialogą, neužtenka saugiai stovėti ant tilto, reikėtų pasinerti į vandenį. Nardydamas užburiančiame povandeniniame pasaulyje žmogus gali ne tik pats stebėti greta jo plaukiojančias žuvis, bet ir pats tarytum tampa jų stebimas. Tokio abipusio kontakto galimybę įtaigiai perpasakoja Vakarų fenomenologas A. Lingis: „*Pajauti virpulį, kai vandenį praskrodžia didysis ryklys ar stabteli vos per kelis sprindžius tau virš galvos, įsmeigdamas į tavo citrinų geltonumo akį <...>, niekur negali pasislėpti nuo šios geltonos akies, kurioje neįmanoma išvelgti jokios reakcijos. <...> Patekusios į ryklio akipločių, jūsų akys visiškai liaujasi buvę stebėjimo organais, išvis nustoja būti organais, tampa viso labo jūsų nefunkcionaliu, neturiniu organų visumos paviršiumi“ (Lingis 2002: 37). A. Lingis iškelia mintį, kad taip naras bei ryklys užmezga abipusį kontaktą ir geba surasti vienas kitą.*

Taigi Vakarų fenomenologai toliau plėtoja mintį, kad abipusis dialogas įmanomas ne tik tarp dviejų žmonių, bet taip pat tarp žmogaus ir gamtos – vandenį plaukiojančių žuvų ar netgi medžio, kuris nebyliai auga prie kelio. M. Buberis teigia, kad žmogus medį gali suvokti praktiniu, estetiniu ar teoriniu moksliniu žvilgsniu, tačiau jis taip pat geba būti įtrauktas į abipusį santykį su juo, patirti dialogą su medžiu (Buber 1998 : 74–75).

Taigi, norint užmegzti kontaktą su Kitu ir jį suprasti, reikia atsakyti stereotipų bei išankstinių nuostatų, visu pirma klaidingo įsitikinimo, kad Kitas privalo turėti sąmonę, panašią į mūsų, ir pasikliauti intuicija bei akimirkos įspūdiu. Tuomet įmanoma užmegzti kontaktą su

vandenį plaukiančiomis žuvimis ir pakelėje augančiu medžiu.

Išvados

Straipsnio analizei pasirinktame Zhuangzi traktate vyrauja trumpi alegoriški, metaforiniai pasakojimai, todėl dėsninga, kad intersubjektyvumo problematika taip pat pristatoma trumpų metaforiškų istorijų pavidalu. Nagrinėdami Huizi ir Zhuangzi dialogą apie daiktų naudingumą regime, kad pirmasis daikto funkcionalumą suvokia neatsietai nuo socialinio ir politinio konteksto, o antrasis – anapus jo, tačiau pašnekovai susklyaudžia socialinį kontekstą, todėl geba suprasti vienas kitą ir regi prasmingo dialogo galimybę. Tarp šių pašnekovų vykstantis dialogas apie žuvų džiaugsmą taip pat liudija, kad pirmasis sprendimus daro remdamasis visuomenėje įgytais stereotipais, o antrasis – išvalgomis, įgytomis nerūpestingai klajojant po pasaulį arba tiesiog patirtomis tą pačią akimirka, kai pašnekovai stovėjo prie upės. Iš šio pasakojimo išplaukia, kad intersubjektyvus santykis tarp dviejų žmonių yra neįmanomas ten, kur remiamasi išankstinėmis nuostatomis ir stereotipais. Tačiau tarpasmeninis ar netgi žmogų ir pasaulį siejantis abipusis intersubjektyvus santykis yra įmanomas ten, kur stereotipai atmetami ir pasikliaujama širdies balsu bei intuicija. Todėl Zhuangzi teigia suprantas, kaip jaučiasi žuvis, o fenomenologinės ir dialogo filosofijos atstovai eina dar toliau ir grindžia abipusio dialogo tarp žmogaus ir gamtos galimybę – M. Buberis tokį dialogą išgyvena susidūręs su medžiu, o A. Lingis – su jį stebinčia geltona ryklio akimi.

Literatūra

Buber, M. 1998. *Dialogo principas I*. Vilnius: Katalikų pasaulis.

Graham, A. Ch. 1990. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. New York: SUNY Press.

- Hall, D. L.; Ames, R. T. 1998. *Thinking from the Han. Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany, New York: SUNY Press.
- Husserl, E. 2005. *Kartezietiškos meditacijos*. Vilnius: Aidai.
- Laozi, 1997. *Laozi. Komentarai Zhang Yi*. Vertė D. Švambarytė. Vilnius: Vaga.
- Lingis, A. 2002. *Pavojingos emocijos*. Vilnius: Poligrafija ir informatika.
- Poškaitė, L. 2004. *Estetinė būtis daoizme*. Vilnius: KFMI.
- Roth, H. D. 1991. "Who Compiled Chuang Tzu?", in *Chinese Text and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Agnus C. Graham*. Ed. by R. Henry. La Sale III, Open Court, 79–128.
- Wieger, L. 1965. *Chinese Characters – their Origin, Etymology, History, Classification and Signification*. New York: Dower Publications.
- Wilder, G. D.; Ingram, J. H.; Baller, F. W. 1974. *Analyzis of Chinese Characters*. New York: Dower Publications.
- Wu Kuang-Ming. 1990. *The Butterfly as Companion. Meditation on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. New York, Albany: SUNY Press.
- Ле-цзы. 1995. *Чжуан-цзы, Ле-цзы*. Сост. В. В. Малявин. Москва: Мысль, 287–392.
- Хайдеггер, М. 1993. *Время и бытие (Статьи и выступления)*. Москва: Республика.
- Чжуан-цзы. 1995. *Чжуан-цзы, Ле-цзы*. Сост. В. В. Малявин. Москва: Мысль, 58–284.

THE QUESTION OF INTERSUBJECTIVITY IN ZHUANGZI

Agnieška Juzefovič

The article deals with the question of intersubjectivity in Daoists' treatise Zhuangzi and shows how in Daoism a skeptical approach towards rationality and reasonable, logical understanding is reflected in the very topic of inter-human understanding. The author argues that in Zhuangzi "self" is treated as uncertain and contextual; thus, according to a situation, it can suddenly transform and take totally different features. A popular and often interpreted dialogue between Zhuangzi and his opponent Huizi about joy of the fish is analyzed from the point of view of intersubjectivity – the author shows how the possibility of mutual understanding between two interlocutors as well as between human being and the fish or the nature in general is treated. The author argues that intersubjective relation according to Zhuangzi is possible not on a rational or empirical level but on a deeper intuitive, empathetic level. Finally, the author shows how this topic is treated in western phenomenology and dialogical philosophy.

Keywords: Zhuangzi, intersubjectivity, advertence, self, other.

Iteikta 2009-10-01; priimta 2009-11-01