

## ANAPUS EMPATIJOS: FENOMENOLOGINIAI INTERSUBJEKTYVUMO SVARSTYMAI<sup>1</sup>

Dan Zahavi

Kopenhagos universitetas, Filosofijos katedra,  
Nørregade 10, DK-1017 Kopenhaga, Danija  
El. paštas [zahavi@coco.ih.ku.dk](mailto:zahavi@coco.ih.ku.dk)

Straipsnyje, remiantis Šelerio, Merleau-Ponty, Husserlio ir Sartre'o darbais, apžvelgiamos kelios skirtingos intersubjektyvumo problemos traktuotės fenomenologinėje tradicijoje. Pradedant Schelerio analogijos argumento kritikos trumpu aprašymu, parodoma, kad fenomenologinė intersubjektyvumo analizė nėra vien „tradicinis“ kitų sąmonių problemos „sprendimas“. Intersubjektyvumas suponuoja ne vien individų susidūrimą „akis į akį“. Drauge tai kažkas, kas glūdi elementariame suvokime, įrankių panaudojime, emocijose, skatuliuose bei įvairiuose savimonės tipuose. Pagaliau fenomenologai pabrėžia, kad intersubjektyvumo traktuotė reikalinga vienalaikės subjektyvumo ir pasaulio santykio analizės. Neleistina tiesiog įterpti intersubjektyvumą kažkur į jau įsteigtą ontologiją; priešingai, trys „savasties“, „kitų“ ir „pasaulio“ regionai neatsiejami; drauge jie apšviečia vienas kitą ir gali būti suprasti tik sudarydami sąryšį.

**Reikšminiai žodžiai:** empatija, intersubjektyvumas, kitas, fenomenologija.

**doi:** 10.3846/coactivity.2010.08

### Empatija ir kitų sąmonių problema

Analogijos argumentas yra klasikinis bandymas spręsti intersubjektyvumo problemą. Štai viena šio argumento versijų: vienintelė tiesiogiai man prieinama sąmonė yra mano paties. Prieiga prie kito sąmonės visada yra įtarpinta kūniškumo. Tačiau kokių būdu kito asmens kūno suvokimas teikia man informaciją apie jo sąmonę? Pradėdamas nuo savo paties sąmonės ir susiedamas ją su tuo, kaip mano kūnas yra duotas man, pereinu prie kito kūno bei, pastebėjęs analogiją tarp šio ir mano kūnų, aš numanau, kad svetimas kūnas, tikėtina, panašiu būdu susijęs su svetima sąmone. Mano paties atveju riksmas dažnai asocijuojamas su skausmu; stebėdamas kitus rėkiant numanau, kad jie, atrodo, taip pat jaučia skausmą. Nors šis numanymas neteikia neabejotino žinojimo apie kitus, be to, neleidžia tiesiogiai patirti kitų sąmo-

nių, jis bent jau suteikia daugiau pagrindo tikėti jų egzistencija nei neigti ją.<sup>2</sup>

Šis argumentas buvo ne kartą kritikuotas ne tik Wittgensteino, bet ir fenomenologų. Pavyzdžiui, Maxas Scheleris tekste *Simpatijos esmė ir forma* (*Wesen und Formen der Sympathie*, pirmą kartą išspausdintas 1912 m.) pateikia visą kontrargumentų sąrašą (Scheler 1973: 232–234):

1. Teigti, kad tikėjimas kitų sąmonių egzistavimu yra numanomas iš prigimties, reiškia vengti pernelyg sudėtingo kognityvaus aiškinimo. Juk

<sup>1</sup> Originali publikacija: Zahavi, D. 2001. Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity, *Journal of Consciousness Studies* 8(5–7): 151–167.

<sup>2</sup> Klasikinę ir kiek kitokią argumento formuluotę žr. Mill (1867: 237–238).

tiesiogiai, tiek gyvūnams, tiek kūdikiams atrodo būdingas šis tikėjimas, tačiau jų atveju tai vargiai yra numanymo proceso išdava.

2. Kad šis argumentas veiktu, turi būti panašumas tarp to, kaip mano paties kūnas duotas man pačiam, ir to, kaip kitų kūnai yra duoti man. Tačiau mano paties kūnas, kuomet patiriama betarpiška propriocepcija, visai nepanašus į kito kūną, mano vizualiai suvokiamą.

3. Kaip analogijos argumentas gali paaiškinti tai, kad gebame įsijausti į būtybes, kurių kūnai net nepanašūs į mūsų, tarkim, į kenčiančio paukščio ar žuvies?

4. Net įveikus visas šias problemas analogijos argumentas vis vien išliktų formaliai nepagrįstas. Pastebėjęs ryšį tarp savo sąmonės ir savo kūniškos elgsenos bei tarp savo kūniškos ir svetimo kūno elgsenos, tegaliu numanyti, kad svetimas kūnas, tikėtina, taip pat susijęs su *mano paties* sąmone.

Po šios kritikos Scheleris ima nagrinėti dvi pamatinės analogijos argumento prielaidas. Pirmą, iš šio argumento išplaukia, kad mano išėjties taškas yra mano paties sąmonės turinys. Juk tai pirmiausia man duota visiškai betarpiškai, tiesiogiai, o būtent ši grynai mentalinė savęs patirtis yra pirminė ir daro galimą kitų atpažinimą. Antra, argumentas suponuoja, kad mums niekada tiesiogiai neprieinamas kito asmens sąmonės turinys. Mes niekada negalime patirti jo minčių ar jausmų. Tegalime numanyti, kad jie turi egzistuoti remiantis tuo, kas mums aktualiai duota, būtent jų kūniška raiška. Nors šios abi prielaidos gali atrodyti visiškai akivaizdžios, Scheleris atmeta jas abi. Jis atmeta požiūrį, kad pirminė mūsų savižina yra grynai mentalinės prigimties ir kad ji skleidžiasi skyriumi nuo kitų. Pasak jo, analogijos argumentas nepakankamai įvertina sunkumus, susidarančius savęs patyrimo metu, ir pervertina keblumus, susijusius su kitų patyrimu (Scheler 1973: 244–246). Tačiau Scheleris taip pat neigia, kad mes suvokiame tik fizinę kito raišką ir kad po to turime numanyti svetimą subjektyvumą. Anot jo:

*Esame įsitikinę, kad pažįstame kito žmogaus džiaugsmą iš jo juoko, liūdesį ir skausmą iš jo ašarų, gėdą iš jo nuraudimo, pamaldumą iš jo sunertų rankų, meilę iš jo susižavėjusio žvilgsnio, įniršį iš jo dantų griežimo, grėsmingo kumščių gniauži-*

*mo, o minčių tėkmę bei turinį iš jo tariamų žodžių skambesio. Jei kas man tartų, kad tai nėra ir negali būti „suvokimas“, nes suvokimas tesąs „fizinųjų jutimų kompleksas“, ir kad neturime tokių jutimų kito žmogaus sąmonei ar juolab stimulų šaltiniams pajusti, maldaučiau jį atsisakyti tokių abejotinų teorijų ir atkreipti dėmesį į fenomenologinius faktus (Scheler 1973: 254).*

Remiantis tokiais samprotavimais teigiama, kad susitikdami „akis į akį“ mes susiduriame ne vien su kūnu, ne su paslėpta psichika, o su vieninga visuma. Taigi kitų sąmonių problemos sprendimas turi remtis korektišku santykio tarp kūno ir sąmonės supratimu. Tam tikra prasme patirtys nėra vidinės, jos nėra paslėptos galvoje, greičiau išreikštos kūniškais gestais ir veiksmais. Matydamas svetimą veidą, *matau* jį kaip draugišką ar piktą ir t. t.; taigi pats veidas išreiškia šias emocijas, man nereikia numanyti jų egzistavimo. Maža to, kūniška elgsena yra prasminga, intencionali ir kaip tokia nėra nei vidinė, nei išorinė, greičiau anapus šios dirbtinės skirties. Dėl tos pačios priežasties turime suvokti, kad kito kūnas radikaliai skiriasi nuo besielijų objektų ir kad šio kūno suvokimas visai nepanašus į įprastų objektų suvokimą.

Tačiau tai, kad aktualiai patiriu kitą ir kad tai nesusiję vien su numanymu, nesuponuoja, kad patiriu kitą taip pat, kaip jis (ji) patiria save ar kad kito sąmonės turinys yra man prieinamas taip pat, kaip mano paties. Tačiau tai nėra problema. Priešingai, tik dėl šios skirties svetimas subjektyvumas apskritai patiriamas kaip svetimas. Kaip rašė Husserlis, jei kas turėtų priėjimą prie kitos sąmonės turinio kaip prie savos, kitas nustotų buvęs kitu ir vietoje to taptų jo paties dalimi (Husserl 1973a: 139). Kitaip tariant, kito savi-duotis (kaip kitas duotas sau kaip sau) yra man neprieinama, transcendentiška, tačiau šis neprieinamumas ir transcendentškumas, ši riba yra tai, ką galiu patirti (žr. Husserl 1973a: 144). Todėl, kai autentiškai patiriu kitą subjektą, patiriu būtent tai, kad kitas man yra nepasiekiamas. Taigi kito duotybė yra ypatinga. Pasak Levino, „kito nesatis yra būtent jo kaip kito esatis“ (Levinas 1979: 89). Kito kitoniškumas yra aiškiai *manifestuotas* kaip nepasiekiamas ir neprieinamas. Reikalauti daugiau, tai yra tvirtinti, kad tikrai patirsiu kitą tik patirdamas

jo (jos) mintis ar jausmus, lygiai kaip jis (ji) savo, yra absurdiška. Tai reikštų, kad aš patirčiau kitą tik patirdamas jį (ją) taip pat kaip save, t. y. tai vestų prie skirties tarp manęs ir kito(s) panaikinimo, prie kito kitybės, kuri kitą daro kitu, paneigimo.

Ši analogijos argumento kritika labai vertinga ir gali pasitarnauti kaip puikus vienos intersubjektyvumo traktuotės, kurią vadinsiu *empatijos* modeliu arba *empatišku* požiūriu, pavyzdys. Šis požiūris atmeta idėją, kad santykis tarp savęs ir kito yra nustatomas analoginio samprotavimo būdu ir vietoje to suponuoja specifinį sąmonės modusą, pavadintą empatija, kuris ir leidžia mums patirti bei suprasti kitų jausmus, troškimus ir įsitikinimus daugiau ar mažiau tiesiogiai. Tiksliau sakant, empatija paprastai pasitelkiama konstituojuant unikalią ir neredukuojamą intencionalumo formą, o vienas iš šio požiūrio tradicinių uždavinių yra nustatyti skirtis tarp empatijos ir kitų intencionalumo formų, kaip antai vaizduotė ir atmintis. Šios deskriptyvios užmačios dažnai asocijuojamos su fenomenologine tradicija, tiesą sakant, empatinis metodas neretai pasitelkiamas konstituojuant patį fenomenologinį požiūrį į intersubjektyvumą kaip tokį. Kaip tik pastarąjį teiginį aš ir noriu užginčyti. Mano galva, kai kurios įdomiausios ir įžvalgiausios fenomenologinės intersubjektyvumo analizės apibūdintinos kaip esančios *anapus empatijos*. Ne todėl, kad jos neigia empatijos egzistavimą ar analoginio argumento kritikos pagrįstumą, bet todėl, kad empatija, suprantama kaip *tematinis susidūrimas su konkrečiu kitu*, arba laikoma išvestine, o ne pamatine intersubjektyvumo forma (veikiau parodančia, o ne steigiančia intersubjektyvumą), arba kad yra tokie intersubjektyvumo problemos aspektai, į kuriuos tiesiog negalima apeliuoti tol, kol dažnas susitelkęs išimtinai ties empatija.

### A priori intersubjektyvumas

Pradėsiu nuo Heideggerio, kurio intersubjektyvumo traktuotė rastina jo būties pasaulio analizės kontekste. Tiksliau, tai susiję su mūsų praktiniu požiūriu į aplinkinį pasaulį, kurį Heideggeris aptaria drauge su kitų klausimu. Anot jo, pasaulis, į kurį mes esame įtraukti, yra ne pri-

vatus, o viešas ir bendruomeniškas (Heidegger 1979: 225). Pasak Heideggerio, esinių tipai, su kuriais pirmiausia ir daugiausia susiduriame kasdieniame gyvenime, yra ne natūralūs objektai kaip ažuolai ar menkės, bet artefaktai ar įrenginiai – kaip kėdės, šakutės, marškiniai, muilas, matlankiai ir t. t. Šių esinių pamatinė savybė yra ta, kad visi jie nurodo kitus asmenis, nes dalykai yra pagaminti kitų arba todėl, kad mūsų jais atliekamas darbas skirtas kitiems. Trumpai tariant, savo kasdieniame rūpesčio ir nerimo pasaulyje mes nuolat naudojame esinius, kurie nurodo kitus asmenis ir, kaip pažymi Heideggeris, ši nuoroda dažnai yra į *neapibrėžtus* kitus (Heidegger 1979: 260–261). Tiesą sakant, naudojant įrankius ar įrenginius *Dasein* (Heideggerio techninis terminas žmogaus būčiai ar egzistencijai nusakyti) yra sambūvis (*Mitsein*) su kitais, nesvarbu, ar kiti asmenys tuo metu būna, ar ne (Heidegger 1989: 414). Tai reiškia, kad *Dasein* iš pat pradžių nėra vienišas ir neįgyja savo sambūvio kito pasirodymo akimirksniu. Priešingai, dėl savo būties pasaulyje *Dasein* yra esmingai socialus iš pat pradžių. Jei konkrečių ir apibrėžtų kitų nėra, pasak Heideggerio, tai tik reiškia, kad *Dasein* kaip sambūvio konstitucija nėra išpildomas faktiškai. Pagaliau galima kalbėti apie kitų „nebuvimą“ būtent todėl, kad *Dasein* pamatinis bruožas yra sambūvis. Todėl Heideggeris galiausiai teigia, kad *Dasein* sambūvis, jo fundamentali socialinė prigimtis yra formali bet kokio konkretaus patyrimo ir susitikimo su kitais galimybės sąlyga (Heidegger 1986: 120–125).

Anot Heideggerio, *Dasein* ir pasaulį sieja vidiniai saitai ir, kadangi pasaulio sandara suponuoja esminę nuorodą į kitus, *Dasein* negali būti suprstas kitaip nei pasaulio apgyvendinimas, kuris būtinai yra su kitais (Heidegger 1986: 116). Tačiau šiuo atveju kitų sąmonių problema – kaip gali vienas (atskirtas) subjektas susitikti ir suprasti kitą (atskirtą) subjektą – pasirodo kaip tariama problema. Įtakingas fenomenologinės psichiatrijos atstovas Ludwigas Binswangeris teigia:

*Pristatydamas šią ontologinę jungtį, Heideggeris ištrėmė išsisas empatijos, svetimo kaip tokio suvokimo, „svetimo Aš konstitucijos“ ir pa-*

našioms problemoms skirtas bibliotekas į istoriją, nes tai, ką pastarieji veikalai stengėsi įrodyti ir paaiškinti, jau buvo jų pačių įrodymo ir aiškinimų prielaida; pati prielaida negali būti nei įrodyta, nei paaiškinta, nebent ontologiškai-fenomenologiškai „atskleista“ (Binswanger 1953: 66).

Kitų sąmonių problema yra kaip tik tokia, kokią Wittgensteinas vėliau apibūdins kaip vieną iš pseudoproblemų, kurios per ilgai yra apkerėjusios filosofus. Dėl tos pačios priežasties empatinis požiūris netenka ir dalies savo žavesio. Net jei jis nesuponuoja tų pačių klaidų kaip analogijos argumentas, jis klaidingai aiškina intersubjektyvumo prigimtį, pirmiausia ir svarbiausia laikydamas jį teminiais mainais tarp dviejų individų, kai vienas stengiasi suprasti kito emocijas ar potyrius (tokia konotacija ypač ryški voikiškame žodyje *Einführung* – įsijautimas). Priešingai, pasak Heideggerio, pats bandymas tematiškai suprasti kitų potyrius yra veikiau išimtis nei taisyklė. Įprastomis aplinkybėmis dėl bendro įtrauktumo į pasaulį mes suprantame vienas kitą pakankamai gerai ir tik, jei šis supratimas dėl kokių nors priežasčių sutrinka, kažkas, kaip empatija, tampa svarbu. Tačiau jei taip, tuomet intersubjektyvumo tyrimas, kuris remiasi empatija kaip išeities ir nuolatinių nuorodų tašku, nuves mus klaidingu keliu.

Heideggeris jokiu būdu nėra vienintelis fenomenologas, gynęs tokį požiūrį į intersubjektyvumą. Panašūs argumentai randami ir Husserlio bei Merleau-Ponty tekstuose. Abu šie autoriai visiškai pripažįsta, kad esame įtraukti į gyvenamąją tradiciją ir kad empatijos sąvoka negali išreikšti tokio intersubjektyvumo, kuris čia atsiskleidžia. Pasak Husserlio, kiekvienas yra su kitais tiek, kiek jis gali atsiminti, o jo supratimo ir interpretacijos sandara atitinka intersubjektyviai perduodamas apercepcijos formas (Husserl 1973d: 136). Gyvenu pasaulyje, kuris yra persmelktas nuorodų į kitus ir kuris jau pripildytas prasmėmis, o aš paprastai suprantu pasaulį (ir save) pasitelkdamas tradicinį lingvistinį konvencionalumą. Taip dar iki Heideggerio analizės knygoje *Būtis ir laikas* Husserlis pabrėžė faktą, kad greta tendencijų, kylančių iš kitų asmenų, egzistuoja ir neapibrėžti, ben-

dri paprotiniai ir tradiciniai reikalavimai: dažnas sprendžia taip, dažnas laiko šakutę būtent taip ir t. t. (Husserl 1952: 269). Iš kitų išmokstu to, kas yra normalu – pirmiausia ir labiausia iš artimiausiųjų, su kuriais užaugau, kurie moko mane ir kurie priklauso intymiausiai mano gyvenimo sferai (Husserl 1973d: 428–429, 569), ir taip dalyvauju bendruomeninėje tradicijoje, kuri kartų grandine tęsiasi į miglotą praeitį.

*Tai, ką generuoju iš savęs (pirmapradiškai steigdamas), yra mano. Tačiau esu „laikų vaiką“; esu mes-bendruomenės narys plačiausia prasme – bendruomenės, kuri turi savo tradiciją ir kuri neįprastai susijusi su kartų subjektais, artimiausiais ir labiausiai nutolusiais protėviais. O jie „veikia“ mane: esu tiek, kiek esu jų įpėdinis* (Husserl 1973c: 223).

Tuo pačiu metu tiek Husserlis, tiek Merleau-Ponty taip pat kovoja dėl intersubjektyvumo vietos pačiame intencionaliame santykiyje su pasauliu. Tačiau užuot sieję jį išimtinai su socialiu įrankių vartojimo pobūdžiu, kaip tai siekė daryti Heideggeris, jie sutelkia dėmesį į viešą suvokiamų objektų prigimtį. Anot jų, subjektas yra intencionaliai nukreiptas į objektus, kurių horizontali duotis liudija jų atvirumą kitiems subjektams. Mano suvokiniai neapsiriboją pasirodymais man; veikiau kiekvienas objektas visada turi horizontą sambūvio profilių, kurie, nors ir būdami man tuo metu neprieinami – negaliu matyti kėdės priekio ir nugaros vienu metu, – gali būti puikiai suvokiami kitų subjektų. Kadangi suvokiniai yra visada ir kitiems, nepriklausomai, ar tie kiti subjektai pasirodo scenoje, objektas nurodo į šiuos kitus subjektus ir kaip tik dėl šios priežasties yra esmiškai intersubjektyvus.<sup>3</sup> Tai ne tik egzistuoja man, bet nu-

<sup>3</sup> Knygoje *Būtis ir niekas* Sartre'as gražiai apibendrina Husserlio poziciją: „toku būdu kiekvienas objektas, visai nebūdamas konstituotas, kaip manė Kantas, vien paprastu santykiu su *subjektu*, mano konkrečioje patirtyje pasirodo kaip polivalentiškas; originaliai jis duotas kaip pasižymintis referencijų į neapibrėžtą sąmonių daugį sistemomis; būtent ant stalo, ant sienos Kitas yra atskleidžiamas man kaip toks, į kurį šis svarstomas objektas nuolat nurodo – kaip ir konkrečių Pjero ar Polio atvaizdų atveju“ (Sartre 1943: 278).

rodo intersubjektyvumą – kaip ir mano intencionalumas, kai esu nukreiptas į intersubjektyviai prieinamus objektus (Merleau-Ponty 1960: 23, 215; Husserl 1962a: 468).<sup>4</sup> Husserlio teigia:

*Mano patirtis kaip pasaulio patirtis (taigi ir kiekvienas mano suvokimas) ne tik apima kitus kaip pasaulio objektus, bet ir kaip sansubjektus, drauge konstituojančius egzistencinio sau tikrumo sąlygomis, ir abi šios perspektyvos yra neatšiejamai persipynusios* (Ms.<sup>5</sup> C 17 36a).<sup>6</sup>

Taigi intersubjektyvumas, būdamas apriorinis kiekvieno konkretaus suvokiminio (*perceptual*) susidūrimo su kitu subjektu atžvilgiu, išskyla kaip sansubjektyvumas. Būtent į tai Husserlis atkreipia dėmesį vis dar neišspausdintame rankraštyje C 17 rašydamas: „Ar įsijautimo atveju bendruomeniškumas, intersubjektyvumas jau kažkaip neslypi čia, tad argi įsijautimas nėra tik šios atodangos užbaiga?“ (Ms. C 17 84b).<sup>7</sup> Į šį klausimą vėliau jis atsako teigiamai.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Norėdami išsamiau susipažinti su šia argumentacija, žr. Zahavi (1997; 2001).

<sup>5</sup> Ši santrumpa nurodo, kad šaltinis yra rankraštis iš Husserlio archyvų (vert. past.).

<sup>6</sup> Esu dėkingas Husserlio archyvų direktoriui Liuvene, Belgijoje, profesoriui Rudolfui Bernet už leidimą susipažinti su neišleista Husserlio rankraščiais. Pagal nusistovėjusią praktiką cituodamas rankraščius nurodysiu vokišką originalą (vertimai mano paties): „Meine Erfahrung als Welterfahrung (also jede meiner Wahrnehmungen schon) schließt nicht nur Andere als Weltobjekte ein, sondern beständig in seinsmäßiger Mitgeltung als Mitsubjekte, als Mitkonstituierende, und beides ist untrennbar verflochten“ (Ms. C 17 36a).

<sup>7</sup> „Wenn Einfühlung eintritt – ist etwa auch schon die Gemeinschaft, die Intersubjektivität da und Einfühlung dann bloß enthüllendes Leisten?“ (Ms. C 17 84b).

<sup>8</sup> Husserlio intersubjektyvumo aptarimas yra labai platus ir apima nemažai skirtingų dalykų. Tepaminėsiu dar vieną, kuris, beje, iliustruoja tokį Husserlio mąstymo aspektą, kuris nėra vis dar žinomas anapus siauro Husserlio specialistų rato: „Čia tik trumpai galiu pažymėti, kad tokį sąryšį apima ne vien socialiniai veiksmai. Individualūs subjektai elgiasi remdamiesi neaiškiu, aklu pasyvumu. Taip yra ir su socialiniu elgesiu. Tačiau pasyvumas, instinktyvus potraukių nulemtas gyvenimas gali išreikšti intersubjektyvius ryšius. Taip pačiame žemiausiam lygmenyje seksualinė bendrystė yra įsteigta per instinktyvų seksualinį gyvenimą, net jei esminis inter-

## Kito transcendencija

Taigi susiduriame su argumentais, kurie vienaip ar kitaip parodo, kad yra kitokių intersubjektyvumo tipų nei empatinio modelio suponuojamų. Intersubjektyvumas negali būti nukreiptas vien į konkretų susitikimą su kitu subjektu. Tačiau Heideggerio pozicija, atrodo, taip pat suponuoja, kad konkretus susidūrimas su kitu tiesiog atidengia arba artikuluoja tai, kas jau glūdėjo ten iš pat pradžių, aprioriškai nieko nauja nepridėdamas. Tačiau ar tai iš tikrųjų mus patenkina? Sartre'o atsakymas yra „ne“.

Aptardamas intersubjektyvumą knygoje *Būtis ir niekas*, Sartre'as iš pradžių, atrodo, priima Heideggerio pastebėjimus dėl socialinės sąrangos pobūdžio, rašydamas (pabrėždamas tai, kas tuo pat metu atveria būdingą Heideggerio pozicijos spragą), kad nepaneigiama, jog įrankiai ir artefaktai apima nuorodas į gausybę *įkūnytų* kitų (Sartre 1943: 278, 389, 391). Kaip ir Heideggeris, Sartre'as nuosekliai teigia, kad mūsų kasdieniai veiksmai, būdami iš vidaus socialūs, atskleidžia mūsų dalyvavimą subjektų bendruomenėje, net nesant konkrečių individų susidūrimų.

*Gyventi pasaulyje, kur knibžda panašūs į mane žmogėnai, reiškia ne tik turėti galimybę susidurti su kitu kiekviename kelio posūkyje, tai taip pat leidžia aptikti save, įtrauktą į pasaulį, kuriame instrumentiniai kompleksai gali reikšti prasmės, kurių mano laisvės projektas jiems prieš tai nesuteikė* (Sartre 1943: 567).

Nepaisant tam tikro panašumo, Sartre'as vis dėlto užbaigia savo mintį kritikuodamas Heideggerį. Anot Sartre'o, Heideggerio sambūvio sąvoka visiškai neapima mūsų originalaus ir pamatinio sąryšio su kitais.

Galime išskirti keletą Sartre'o kritikos žingsnių. Pirma, jis tiesiog pažymi, kad niekada nesugebėčiau atskirti pagamintų įrenginių nuo natūralių objektų, nebent jau turėčiau apriorinę *kito* patyrimą. Būtent dėl to ir savo interakcijose su kitais aš išmokstu valdyti objektą kaip

subjektyvumas čia atskleistas tik patenkinus instinktus“ (Husserl 1962b: 514).



gaminį, kaip kažką, kas sukonstruotas specifiniam tikslui, ką dažnas vartoja tam tikru būdu. Kaip tik dėl šios priežasties nuoroda į kitus, susijusi su įrankių naudojimu, yra *išvestinė*. Taigi sambūvis, suprantamas kaip „šalutinis“ santykis su kitais, nėra pamatinis intersubjektyvumo tipas; priešingai, jis suponuoja originalesnį ir labiau konkretų susidūrimą su kitais (Sartre 1943: 478–479). Sartre'as rašo: „Mes“ yra tam tikra konkreti patirtis, sužadinama ypatingais atvejais, pagrįstais būtimi kitiems. Būti kitiems yra pirminė ir grindžia *būtį su kitais*“ (Sartre 1943: 465). Todėl, Sartre'o požiūriu, Heideggeris klysta, interpretuodamas mūsų originalų santykį su kitais kaip netiesioginę savitarpio priklausomybę vietoj konfrontacijos kaktomuša.

*Empirinis vaizdinys, kuris geriausiai simbolizuoja Heideggerio išvalgas, yra ne konfliktas, veikiau draugija. Originalus santykis tarp Kito ir mano sąmonės nėra tu ir aš; tai mes. Heideggerio sambūvis nėra aiškiai diferencijuojanti pozicija, supriešinanti vieną individą su kitu; jis nėra žinojimas. Tai nebyli vieno draugijos nario egzistencija drauge su bendražygiais, tokia egzistencija, kuri irklų ritmiškumą arba vairininko judesių reguliarumą perduoda irkluotojams jusliškai ir kuri manifestuos save bendru siektinu tikslu, apimančiu laivą ar jachtą ir visą pasaulį (žiūrovus, vaidinimą ir t. t.), kuris iškyla horizonte* (Sartre 1943: 292).

Priešingai, kaip netrukus matysime, Sartre'as intersubjektyvumą laiko pirmiausiu ir svarbiausiu konflikto ir konfrontacijos klausimu, o ne taikaus sambūvio dalyku (Sartre 1943: 481).

Antrajame kritikos žingsnyje Sartre'as polemizuoja su Heideggerio bandymu suprasti sambūvį kaip esminę, vidinę ir *apriorinę Dasein* determinaciją, o ne atsitiktinę ir faktinę savybę, pasirodantią tik pačiuose konkrečiuose susidūrimuose su kitais. Anot Sartre'o, tokia samprata ignoruoja tai, kas svarbiausia intersubjektyvume – santykį su radikaliu *kitoniškumu*. Kaip pažymi Sartre'as, bet kokia „intersubjektyvumo teorija“, bandanti įveikti prarają tarp savaties ir kito, pabrėždama jų panašumą, nediferencijuotumą ir apriorinį sąryšį, ne tik rizikuoja nuolat nugrimzti į monizmą, galiausiai neatskiriamą

nuo solipsizmo, bet ir nebemato tikros problemos: mūsų konkretaus susidūrimo su šiuo ar anuo *transcendentiniu* kitu. Todėl Sartre'as pabrėžia, kad jei iš tiesų norime įveikti solipsizmą, neturime neutralizuoti kito kitoniškumo, pateikdami intersubjektyvumą kaip *apriorinį* mūsų būties bruožą. Priešingai, mūsų būtis kitiems suprastina kaip egzistencinė dimensija, išskylanti tik pačiame konkrečiame susidūrimo su faktiniais kitais (Sartre 1943: 293–295, 412).<sup>9</sup>

Sartro kritika Heideggerio atžvilgiu bei intersubjektyvumo supratimo pabrėžimas, remiantis konkrečiu ir tematizuotu santykiu tarp įkūnytų subjektų svarbos, vis tik nesuponuoja, kad Sartro intersubjektyvumo traktuotė tėra grįžimas prie empatijos modelio. Kaip jau matėme, empatinis požiūris apibūdinamas bandymu išskirti tam tikrą intencionalią įsijautimo struktūrą bei atskirti ją nuo kitų intencionalių aktų, tokių kaip suvokimas, atmintis ir vaizduotė. Tačiau kai šio požiūrio pamatinis klausimas, kaip galima patirti kitą, išsaugant jo (jos) subjektyvumą ir kitoniškumą, Sartre'as tokią nuostatą laiko klaidinga ir vietoj to pasiūlo apversti tradicinę tyrimo kryptį. Anot jo, svarbiausia yra atskirti mano suvokiamą kitą ir kitą, suvokiantį mane; t. y. pažymėti esminę takoskyrą tarp kito kaip objekto ir kito kaip subjekto. Tad iš tiesų ypatinga ir išskirtina, kalbant apie kitą, yra ne tai, kad patiriu *cogitatum cogitans*, o tai, kad susiduriu su kažkuo, kas geba suvokti ir objektyvuoti mane. Kitas kaip tik yra tokia būtis, kuriai aš galiu pasirodyti kaip objektas. Sutelkdamas dėmesį į kitą kaip specifinį empatijos objektą, Sartre'as teigia, kad svetimas subjektyvumas man atsiskleidžia dėl įsisąmoninimo savęs kaip būties-objekto kitam. Būtent patirdamas savo paties objektyvumą (svetimam subjektyvumui ir prieš jį), akivaizdžiai patiriu kito-kaip-subjekto esatį (Sartre 1943: 302–303, 317).

<sup>9</sup> Įdomumo dėlei galima paminėti, kad 1945-10-28 Heideggeris laiške Sartroi rašė: „Sutinku su Jūsų išsakyta „sambūvio“ kritika ir buvimo-kitiems pabrėžimu, taip pat iš dalies sutinku su mano pateiktos mirties išsklaidos kritika“ (Towarnicki 1993: 84).

Ši mąstymo trajektorija įtaigiai išskleidžia ma garsiojoje Sartre'o *gėdos* analizėje. Anot Sartre'o, gėda nėra toks jausmas, kurį galėčiau sukelti pats. Ji suponuoja kito intervenciją ir ne vien todėl, kad kitas pasirodo kaip tas, prieš kurį jaučiuosi susigėdęs, bet ir todėl – dar svarbiau, – kad kitas yra tas, kuris konstituuoja tai, dėl ko esu susigėdęs. Esu susigėdęs ne dėl savęs kaip būties-sau, o dėl savęs kaip pasirodančio kitam. Egzistuoju ne tik sau, bet ir kitiems ir būtent tuo gėda man nepaneigiamai išskyla (Sartre 1943: 266).

Palyginus su Heideggerio pozicija, Sartre'o intersubjektyvumo traktuotė pabrėžia transcendentistišką, neišreiškiamą ir nepagaunamą kito pobūdį bei atmeta bet kokią bandymą įveikti ir sumenkinti skirtį tarp savęs ir kito. Tačiau Sartre'as nėra vienintelis fenomenologas, pabrėžęs būtinybę pripažinti kito transcendenciją. Levinas, kaip ir Sartre'as, intersubjektyvumo problemą laiko pirmiausia ir svarbiausia radikalaus kitoniškumo problema ir eksplicitiškai neigia, kad bet kuri intencionalumo forma (taip pat ir empatija) leistų suprasti tokį susidūrimą. Intencionalumas yra objektyvavimo procesas, todėl jis tik leidžia mums sutikti kitą redukuojant jį į kažką, kas jis nėra, tai yra objektą. Kitaip tariant, nors intencionalumas susieja mane su tuo, kas man svetima, tai, Levino žodžiais tariant, nėra abipusis santykis. Aš niekada nepalikiu savo namų. Priešingai, pažįstantis subjektas elgiasi kaip garsusis alchemikų akmuo, pakeisdamas visa, prie ko prisiliečia. Jis absorbuoja svetimą ir kitokį, anuliuoja kitybę ir transformuoja į tai, kas pažįstama ir vienoda (Levinas 1982: 212–213). Tuo tarpu svetimas subjektyvumas kaip tik yra tai, ko negalima konceptualizuoti ar kategorizuoti: „jei kas galėtų užvaldyti, suvokti ir pažinti kitą, tai nebūtų kitas“ (Levinas 1979: 83). Vadinas, mano susidūrimas su svetimu subjektyvumu yra susitikimas su neišreikškimu ir radikaliu išoriškumu. Tai nėra nulemta kažko, kas pavaldus man, bet pasižymi netikėtumu, epifaniškumu, apraiškumu. Taigi Levinui būdinga tai, kad jis teisingumo ir neteisingumo problemą pateikia mums drauge su originaliu, neredukuojamu požiūriu į kitą. Autentiškas su-

sidūrimas su kitu nėra suvokiminis ar episteminis, bet *etinis* savo prigimtimi. Tik etinėse situacijose, kai kitas užklausia mane ir iškelia etinius reikalavimus man, tai yra, kai turiu prisiminti atsakomybę už kitą, jis reiškiasi kaip kitas (Levinas 1961: 33).

Husserlis taip pat nuolat pabrėžė kito transcendenciją, tačiau dėl visiškai kitų (transcendentaliosios filosofijos) priežasčių nei Sartre'as bei Levinas. Kaip jau matėme, Husserlis teigia, kad mano suvokimo patirtis yra intersubjektyviai prieinamos būties, kuri egzistuoja ne tik man vienam, bet kiekvienam, patirtis. Aš *patiriu* objektus, įvykius ir veiksmus kaip viešus, o ne kaip privačius. Husserlis įveda sąvoką *transcendentalus intersubjektyvumas* (Husserl 1973d: 110). Tuo Husserlis nori parodyti, kad pasaulio objektyvumas yra konstituotas intersubjektyviai ir kad šios konstitucijos išaiškinimas verčia analizuoti, kaip patiriu kitus subjektus. Husserlio tezė „mano objektyvus patiriamas objektyvus pagrįstumo patyrimas yra įtarpintas ir galimas man susiduriant su transcendentiniu kitu“, o ši transcendencija, jo įvardijama kaip pirmas tikras kitoniškumas ir bet kokios realios transcendencijos šaltinis, suteikia pasauliui objektyvų statusą.

*Čia mes susiduriame su vienintele transcendencija, kuri tikrai verta šio vardo, o visa kita, kas taip pat vadinama transcendencija, kaip antai objektyvus pasaulis, priklauso nuo svetimos subjektyvumo transcendencijos* (Husserl 1959: 495).

*Bet koks objektyvumas šia prasme yra konstituciškai susijęs su tuo, kas priklauso ne ego, o kitai-nei-mano-paties-ego formai, „kažkam kitam“, kitaip tariant, ne-ego formai, „kitam ego“* (Husserl 1974: 248).

Tačiau kodėl kitas yra būtina mano galimybės patirti objektyvų pasaulį sąlyga? Kodėl svetimas subjektyvumas yra tokia esminė objektyvumo konstitucijos galimybės sąlyga? Pagal Husserlio pasiūlytą aiškinimą objektai negali būti redukuoti vien į mano intencionalius koreliatus, jei yra patiriami kitų. Kai aptinku, kad dabar mano patiriamas objektas taip pat yra patiriamas ir kito, mano santykis su objek-

tu pasikeičia. Tik patyręs, kad kiti patiria tą patį objektą kaip ir aš, iš tikrųjų patiriu šį objektą kaip objektyvų ir tikrą. Intersubjektyvus objekto patiriamumas liudija jo tikrą transcendenciją arba, perfrazuojant mintį negatyviai, tam, kas negali būti patiriamas kitų, negali būti priskiriama transcendencija ir objektyvumas, o šios transcendencijos patirtis (konstitucija) yra atitinkamai įtarpinta jo duoties kitam transcendentiniam subjektui; t. y. mano susidūrimo su svetimu subjektu, nukreiptu į pasaulį.<sup>10</sup> Būtent dėl šios priežasties kito transcendencija yra tokia vitalinė. Jei kitas tebutų mano intencionali modifikacija ar vaizdinė variacija, faktas, kad jis patyrė taip pat kaip ir aš, tebutų taip įtikinamas, panaudojant Wittgensteino pavyzdį, kaip radus kelias to paties straipsnio iš to paties laikraščio kopijas.

Husserlis tęsia savo analizę, aprašydamas specialią kito patirtį, būtent tas situacijas, kai aš patiriu kitą kaip patiriantį mane. Šis „originalaus abipusio sambūvio“ tipas, kai peržengiu kito mane objektyvuojantį suvokimą, t. y., kai mano savivoka įtarpinta kito ir kai patiriu save kaip kitas, taip pat vertintina kaip esmingai svarbi objektyvaus pasaulio konstitucijai. Kai suvoki, kad galiu būti *alter ego* kitam, kaip kad jis tokiu gali būti man, iš esmės pasikeičia ir mano paties konstitutyvus reikšmingumas. Absoliuti skirtis tarp savaties ir kito išnyksta. Kitas suvokia mane kaip kitą tiek, kiek aš suvokiui jį kaip save (Husserl 1973b: 243–244). Galima daryti išvadą, kad suvokiui esantis vienas iš daugelio ir kad mano pasaulio perspektyva yra neabejotinai privilegijuota (Husserl 1973d: 645).

Trumpai tariant, Husserlis lengvai pripažįsta, kad mano patirtis yra pakeičiama, kai suvokiui, kad kiti patiria tą patį, ką ir aš, ir kai patiriu, kad aš pats esu patiriamas kitų. Mano perspektyra tarp vien subjektyvaus (haliucinacinio) ir objektyvaus galima dėl *konkretaus* intersubjektyvumo, dėl mano *faktinio* susidūrimo su kitu.

Iš esmės kategorijos *transcendencija*, *objektyvumas* ir *tikrovė*, kaip ir *imanencija*, *subjektyvumas* bei *reiškinys*, yra konstitutos intersubjektyviai. Taigi tėra prasminga kalbėti apie ką ar įvardyti ką kaip vien subjektyvų reiškinių, man susidūrus su kitais subjektais ir taip įgijus intersubjektyvaus tikrumo idėją (Husserl 1973b: 382–389).

### Kitybė savastyje

Kai Sartre'as ir Levinas intersubjektyvumo problemą parodo kaip susidūrimo su radikaliu kitioniškumu problemą ir abu teigia, kad šis susidūrimas yra toks triuškinantis, kad iškyla kaip kažkas, kam subjektas yra visiškai nepasirengęs, ko visiškai nelaukia, Merleau-Ponty ir Husserlis laikosi visiškai priešingo požiūrio. Pastariesiems rūpi intersubjektyvumo galimybių sąlygų analizė, t. y. klausimas, kaip apskritai galimas santykis tarp subjektų. Jie abu teigia, kad mano susidūrimas su kitu, mano gebėjimas sąveikauti ir pripažinti kitą įkūnytą subjektą kaip svetimą subjektyvumą yra jau įgytas ir įgalintas pačios mano subjektyvumo struktūros. Todėl abu atsisako traktuoti susidūrimą su konkrečiu kitu kaip pamatinį ir neanalizuotiną faktą (kuo Husserlis, beje, taip pat kaltina ir Schelerį (Husserl 1973c: 335)). Priešingai, pati šio susidūrimo genezė bei specifinės prielaidos ir turi būti nuskaidrintos. Turime nustatyti jų, ypač tų, kuriuos nusako patiriančiojo subjekto prigimtį, galimybių sąlygas.

Jei pradėtume nuo Husserlio, viena jo eksplacitiškai iškeltų problemų kūno fenomenologijoje yra kūnui būdingas ypatingas dvilypumas. Mano paties kūnas man duotas kaip vidujybė (*interiority*), kaip valios struktūra bei kaip jauslumo dimensija, tačiau jis duotas ir kaip vizualiai bei taktiliškai besireiškianti išorėybė. Tačiau koks sąryšis tarp to, ką Husserlis vadina *Innen-* ir *Aussenleiblichkeit*, t. y. tarp kūniškai gyvenamos prigimties ir gyvenamojo kūno išorėybės (Husserl 1973c: 337)? Abiem atvejais susidūriu su savo paties kūnu. Kodėl vizualiai ir taktiliškai besireiškiantis kūnas apskritai patiriamas kaip *mano* kūno išorėybė? Kai liečiu savo ranką,

<sup>10</sup> Kadangi garantija kiekvienu atskiru atveju yra nepatikiama (tai, ką laikau pagrįstu kito patyrimu, gali pasirodyti besanti haliucinacija), nėra pamatinio sąryšio tarp intersubjektyvaus patiriamumo ir objektyvumo atvejais.



liečiama ranka nėra duota kaip tiesiog objektas, nes ji jaučia patį prisilietimą (jei liečiama ranka nepasižymėtų tokia patirtimi, jos nejausčiau kaip savo rankos. Kas bandė miegoti pasidėjęs savo ranką kaip pagalvę, žino, kaip keista pabusti su neįautria ranka. Liečiama ji nereaguoja įprastu būdu ir iš esmės atrodo kaip kito žmogaus ranka). Esminis skirtumas tarp savo paties kūno ir kažko kitko lytos, nesvarbu, negyvų objektų ar kitų žmonių kūnų, implikuoja *dvejopą jutimiškumą* (*double-sensation*). Dėl to mes atsiduriame dviprasmiškoje padėtyje, kurioje ranka pakaitomis atlieka du vaidmenis – liečiančios ir liečiamos. Tai leidžia mums patirti dualią kūno prigimtį: ta pati ranka reiškiasi dviem skirtingais būdais, pakaitomis liedsama ir liečiama. Šis santykis tarp lietimo ir paliestumo gali būti apgręžiamas (*reversible*): lietimas liečiamas, o liečiamumas liečiamas, ir kaip tik šis apgręžimas liudija, kad vidujybė ir išorė yra skirtingos to paties dalyko manifestacijos (Husserl 1973b: 263; 1973c: 75). Kitaip tariant, mano kūniška savityra leidžia man supriešinti sau savo paties išorę, o, anot Husserlio, ši patirtis yra lemiamą empatijos sąlyga (Husserl 1973d: 652). Būtent unikalūs subjektinis-objektinis kūno statusas, nuostabi *patybės* (*ipseity*) ir *kitybės* (*alterity*) sampyna, apibūdinanti kūno suvokimą, leidžia atpažinti kitus įkūnytus subjektus (Husserl 1959: 62; 1973c: 457; 1973b: 263). Kai mano kairė ranka liečia dešinę arba kai suvokiu kitą savo kūno dalį, patiriu save tokiu būdu, kuris apima tai, kaip kitas patirtų mane, ir tai, kaip aš patirčiau kitą. Galbūt į tai Husserlis ir apeliuoja, rašydamas, kad socialumo galimybė numato tam tikrą kūnišką intersubjektyvumą (Husserl 1952: 297).

Prieštara Sartre'o požiūriui stulbinanti. Sartre'as eksplacitiškai neigia, kad mano paties kūno suvokimas iš pat pradžių apima išorės dimensiją. Jo požiūriu, būtent kitas išmoko mane priimti bešališką požiūrį į savo kūną. Todėl Sartre'as teigia, kad kūnas kaip objektas reikiasi gana vėlai. Jis suponuoja ikireflektyvią pažintį su savo gyvenamuoju kūnu, pasaulio kaip instrumentinio komplekso įsisąmoninimą ir, svarbiausia, kito kūno suvokimą. Vaikas pasitel-

kia savo kūną tyrinėdamas pasaulį ir kitą, prieš nukreipdamas žvilgsnį į savo kūną ir aptikdamas jo išorę (Sartre 1943: 385–386, 408–409).

Dėl tos pačios priežasties Sartre'as siekia sumenkinti lytos apgręžiamumo svarbą. Anot Sartre'o, tik dėl empirinio atsitiktinumo galiu suvokti ir paliesti save ir taip priimti kito požiūrį į mano kūną, t. y. pateikti savo kūną sau kaip kito kūną. Tai tėra anatomicinis ypatumas, o ne kažkas, kas gali būti išvesta iš fakto, kad sąmonė būtinai yra įkūnyta, ir ne kažkas, kas gali būti pagrindas bendrajai kūno teorijai (Sartre 1943: 351, 408). Kūnas kaip būtis sau ir kūnas kaip būtis kitiems – dvi visiškai skirtingos ir nesąveikaujančios ontologinės kūno dimensijos.

*Liesti ir būti paliestam, justi ką nors liečiant ir pajusti, kad esi liečiamas – tai dvi rūšys fenomenų, kuriuos beprasmiška suvienyti sąvoka „dvejopas jutimas“: Iš tikrųjų jie radikaliai skirtingi ir egzistuoja dviejuose nesąveikaujančiuose lygmenyse* (Sartre 1943: 351).

Tačiau šis požiūris kvestionuotinas ne tik todėl, kad pakeičia neįveikiamą dualizmą tarp sąmonės ir kūno tokiu pat neįveikiamu dualizmu tarp gyvenamojo ir suvokiamo kūno. Vietoj skirtingų to paties kūno dimensijų ar manifestacijų čia, atrodo, turime du atskirus kūnus. Ši išvada yra visiškai nepriimtina jau vien todėl, kad tokia Sartre'o pozicija pirmiausia taip pat neleidžia suprasti, kaip galėtume atpažinti kitus įkūnytus subjektus.

Būtent šią kritiką suformulavo Merleau-Ponty, kurio požiūris vertintinas kaip Husserlio požiūrio tąsa ir radikalizavimas. Štai kaip jis kelia klausimą savo veikale *Suvokimo fenomenologija*:

*Kaip žodis „Aš“ gali būti pavartotas daugiskaitos forma, kaip gali būti suformuluota bendra „Aš“ idėja, kaip galiu kalbėti apie „Aš“ kitaip nei apie save, kaip galiu žinoti, kad yra kiti „Aš“, kaip gali sąmonė, kuri iš prigimties kaip savižina tėra „aš“ modusas, būti suvokta kaip „Tu“ modusas „Jo“ pasaulyje“ (Merleau-Ponty 1945: 400–401)?*

Pats Merleau-Ponty atsako į šį klausimą visiškai nedviprasmiškai. Jis teigia, kad subjektyvumo savipatirtis (*self-experience*) privalo apimti kitoniškumo dimensiją. Kitaip intersubjekty-

vumas būtų negalimas. Taip, veikia wittgensteinišku būdu, Merleau-Ponty traktuoja savitapą (*self-coincidence*) ir santykį su kitu kaip nesąveikaujančias apibrėžtis. Arba, perfrazuojant jo mintį, labiau priimtina tokia terminologija: jei subjektyvumas būtų išimtinai pirmojo asmens fenomenas, jis glūdėtų betarpiškoje ir unikaliroje vidujybėje, tuomet težinočiau vieną to atvejį – save patį – ir niekada nežinočiau jokio kito. Aš ne tik stokočiau priemonių atpažinti kitus kūnus kaip įkūnytus subjektus, bet taip pat negalėčiau atpažinti savęs veidrodyje ir apskritai suvokti tam tikrą intersubjektyviai aprašomą kūną kaip mane.

*Jei vienintelė subjekto patirtis yra ta, kurią įgyju su juo sutapdamas, jei sąmonė pagal apibrėžimą eliminuoja „išorinį žiūrovą“ ir gali būti atpažinta tik iš vidaus, mano cogito neišvengiamai unikalus, jo negalima „dalintis“ su kitu. Galbūt galime tarti, kad jis gali būti „perduotas“ kitiems. Tačiau kaip tuomet toks perdavimas apskritai įmanomas? Koks reginys galėtų pagrįstai priversti mane perteikti anapus savęs tą egzistavimo modusą, kurio svarba reikalinga, kad jis būtų suvoktas iš vidaus? Kol neišmoksiu atpažinti savyje sandūros tarp būties sau ir būties savyje, joks iš tų mechanizmų, vadinamų kitais kūnais, nesugebės įgyti gyvybės; kol turiu išorinę, kiti neturės vidujybės. Sąmonės daugis yra neįmanomas, absoliučiai save įsisąmoninus* (Merleau-Ponty 1945: 427–428).

Tačiau, kaip pažymi Merleau-Ponty, subjektyvumas nėra „nejudrus tapatumas savyje“; veikia subjektyvumui esminga būti atviram kitam, „tolti nuo savęs“ (Merleau-Ponty 1945: 487). Pasak jo, būtent mano patirtis kaip tokia atveria mane tam, kas aš nesu, ar tai būtų pasaulis, ar kitas (Merleau-Ponty 1966: 164–165). Subjektyvumas nėra hermetiškai užsklęstas savyje, atskirtas nuo pasaulio ir neprieinamas kitam. Veikia kaip tik tai ir yra ryšys su pasauliu, Merleau-Ponty taip ir rašo, kad atvertis kitiems yra užtikrinama tuo momentu, kai apibrėžiu kitą kaip sambūvio santykius su pasauliu (Merleau-Ponty 1964: 114).

Merleau-Ponty subjektyvumas neišvengiamai yra įkūnytas. Tačiau egzistuoti įkūnytam

nerieškia būti nei grynu objektu, nei grynu objektu, bet egzistuoti tokiu būdu, kuris peržengia abi šias galimybes. Tai nesukelia savivokos praradimo. Priešingai, savivoka yra iš vidaus įkūnyta, tačiau tuomet ji sukelia skaidrumo ir grynumo paradimą arba veikia atpalaidavimą (*release*), o drauge intersubjektyvumo galimybę.

*Kitas man gali būti akivaizdus todėl, kad nesu skaidrus pats sau, o mano subjektyvumas nuolat tematizuoja jo kūną* (Merleau-Ponty 1945: 405).

Kadangi intersubjektyvumas yra iš esmės galimas, turi egzistuoti tiltas tarp mano savivokos ir kitų suvokimo; mano paties subjektyvumo patyrimas privalo apimti ir kito numatymą, kitybės sėklas (Merleau-Ponty 1945: 400–401, 405, 511). Norėdamas pripažinti kitus kūnus kaip įkūnytus svetimus subjektus, turiu turėti kažką, kas man leistų tai padaryti. Man patiriant save ir kitą, iškyla bendras vardiklis. Abiem atvejais turiu reikalą su *inkarnacija*, o vienas iš mano įkūnyto subjektyvumo bruožų pagal apibrėžimą apima ir išorinę. Dar kartą: kai mano kairė ranka liečia dešinę arba kai žvelgiu į savo kairę koją, patiriu save, tačiau tokiu būdu, kuriuo patirčiau kitą, o kitas patirtų mane. Taigi Merleau-Ponty gali aprašyti įkūnytą savivoką kaip kito parodymą (*presentiment*) – kitas pasirodo šios savipatirties horizonte, o kito patirtis atliepia jo paties kūnišką konstituciją. Galiu patirti kitus todėl, kad niekada nesu toks artimas sau, kad kitas taptų visiškai ir radikaliai svetimas bei neprieinamas. Aš visuomet esu svetimas sau ir todėl atviras kitiems. Arba, kitaip tariant, būtent todėl, kad esu ne gryna bekūnė vidujybė, o įkūnyta būtybė, gyvenanti anapus savęs ir peržengianti save, gebu susitikti ir suprasti kitus, kurie egzistuoja tokiu pačiu būdu (Merleau-Ponty 1964: 74; 1960: 215).

Knygoje *Suvokimo fenomenologija* Merleau-Ponty atkreipia dėmesį į faktą, kad kūdikis pradžioje savo burnytę, jei paimčiau vieną jo pirštukų tarp savo dantų ir apsimesčiau kandęs. Kodėl? Jis galėjo dar nematyti savo veido veidrodyje ir čia nėra tiesioginio panašumo tarp jo juntamos, bet nematytos burnos ir matomos, bet neįjuntamos suaugusiojo burnos. Tačiau, Merleau-Ponty teigimu, kūdikis geba įveikti

prarają tarp vizualaus kito kūno ir priešsuvo-  
kiminės (*proprioceptive*) savo kūno raiškos bū-  
tent todėl, kad gyvenamasis jo kūnas turi išory-  
bę ir nujaučia kitą. Kūdikiui nereikia pasitelkti  
jokio samprotavimo. Jo kūno schema yra apibū-  
dinama transmodalia atvertimi, kuri tuojau pat  
leidžia suprasti ir imituoti kitą (Merleau-Ponty  
1945: 165, 404–405; 1960: 213, 221).

Merleau-Ponty pastebėjimas neseniai pa-  
grįstas gausiomis empirinėmis studijomis, skir-  
tomis kūdikių imitaciniais gebėjimams. Melt-  
zoffas ir Moore'as (1995) daugkartiniais ekspe-  
rimentais sėkmingai parodė, kad naujagimiai  
jau pasižymi imitaciniais veido gebėjimais (jau-  
niausiam buvo keturiasdešimt dvi minutės, o  
„vyriausiam“ – septyniasdešimt dvi valandos).<sup>11</sup>  
Tačiau vienas iš svarbiausių klausimų kalbant  
apie šiuos imitacinius gebėjimus yra, kaip nau-  
jagimiai žino, kad jie turi veidą ar veido bruo-  
žus? Iš kur jie žino, kad veidas, kurį jie mato, yra  
kažkuo panašus į jų turimą veidą? Kaip jie žino,  
kad to veido, kurį jie mato, specifinės konfigū-  
racijos atitinka tokias pat jų veido, juntamo tik  
prieššavokiniu būdu ir niekada nematyto, spe-  
cifines konfigūracijas“ (Stern 1985: 51). Melt-  
zoffo ir Moore'o teigimu, kūdikis turi primity-  
vią kūno schemą, kuri leidžia jam sujungti vi-  
zualinę ir prieššavokiminę informaciją į vieną  
bendrą *supramodalų*, *sanmodalų* arba *amodalų*  
junginį, t. y. naujagimiai turi įgimtą gebą išversti  
informaciją, gautą viename jutiminiame moda-  
lume, į kitą jutiminį modalumą,<sup>12</sup> ir tuo remda-

miesi šie autoriai prieina prie labai panašios iš-  
vados kaip ir Merleau-Ponty:

*Idomi šio supramodalumo išvada: egzistuo-  
ja pirmapradė jungtis tarp savasties ir kito. Kitų  
žmonių elgsena matoma kaip veiksmas, kuriuos  
galima daryti nuo gimimo. Ši įgimta geba vei-  
kia žmonių supratimą, nes suponuoja vidinį są-  
ryšį tarp matomų kūniškų kitų veiksmų ir vidi-  
nių dažno būklių (judesių jutimo ir savęs prista-  
tymo). Antra, kūdikiai, pristatydami savo pačių  
kūnus, pradeda objektyvuoti save. Šis primityvus  
kūno savęs pristatymas gali būti traktuojamas  
kaip ankstyviausias gebėjimo teikti sau perspek-  
tyvą, traktuoti save kaip mąstymo objektą (Mel-  
tzoff, Moore 1995: 53–54).*

Trumpai tariant, norėdamas patirti kitą,  
kūdikis turi save pažinti kūniškai – tai leidžia  
įveikti prarają tarp vidujybės ir išorybės.

## Išvados

Pristačiau tik keletą plačios besiplėtojančios dis-  
kusijos aspektų, tačiau iš to jau turėtų aiškėti, kad  
fenomenologinė tradicija toli gražu neatstovau-  
ja vienam požiūriui, priešingai – apima turtingą,  
bet prieštarų ir net besivaržančių intersubjek-  
tyvumo sampratų lauką. Iš esmės šiame pristaty-  
me išsikristalizavo keturios skirtingos fenomenolo-  
ginės intersubjektyvumo problemos traktuotės:

– Kaip matėme, galima susitelkti ties susitiki-  
mu „akis į akį“ ir bandyti nusakyti jį specifinio są-  
monės būvio, vadintino empatija, terminais. To-  
kiu atveju svarbiausias sprendinys yra  
tiksliai išanalizuoti jos struktūrą ir nusakyti, kuo ji  
skiriasi nuo kitų intencionalumo formų, kaip an-  
tai suvokimas, vaizduotė bei atmintis. Šis požiū-  
ris vertingas tiek, kiek jis leidžia atskleisti analogi-  
jos argumentą, t. y. tiek, kiek neapeliuoja į tai, kad  
kito supratimas pagrįstas projekcija ar introjekci-  
ja, ir tiek, kiek neperima nesėkmingos sąmonės ir  
kūno dichotomijos. Tačiau reikia pažymėti, kad  
toks tyrimo kelias geba nusakyti tik vieną inter-

<sup>11</sup> Meltzoff ir Moore (1995). Reikia pastebėti, kad laiko  
diagrama pasikeitė drastiškai. Merleau-Ponty minėjo  
penkiolikos mėnesių kūdikį, o sekdamas Wallonu, jis  
tikėjo, kad vaikas neturi neurologinio gebėjimo suvokti  
išorinius objektus iki mielinizacijos proceso tarp trečio  
ir šešto mėnesio (Merleau-Ponty 1988: 313). Norėdami  
susipažinti su platesniu problemos aptarimu žr. Gal-  
lagher ir Meltzoff (1996).

<sup>12</sup> Įvairūs pavyzdžiai apie amodalinį vaikų suvokimą pa-  
teikiami Stern (1985: 47–53). Kaip pažymi Merleau-  
Ponty, ryšys tarp vizualinės ir taktilinės kūno patirčių  
nevyksta palaipsniui. Neverčiame „prisilietimo duo-  
menų“ į „matymo“ kalbą ar atvirkščiai. Atitikimas su-  
vokiant betarpiškai egzistuoja (Merleau-Ponty 1945:  
175–177, 262, 265). Strauso formuluotė: „modalumų

daugis yra kontroliuojamas juslinės patirties vienio“  
(Straus 1958: 155).

subjektyvumo aspektą, ir abejotina, ar šis aspektas yra esminis. Trumpai tariant, lieka neatsakyta, ar empatijos teorija gali pasitarnauti kaip intersubjektyvumo teorijos pamatas ir centras.

– Kitas daug žadantis požiūris – pirmiausia pripažinti empatiją, drauge teigiant, kad mūsų geba susitikti kitus nelaikytina tiesiog faktu, priešingai, jis nulemtas kitybės formos, kuri yra vidinė kūniškai savasčiai, todėl kūniškas savasties ir kitoniškumo išsidėstymas turi būti tyrinėjamas. Taip, kaip intersubjektyvumo galimybė laikoma glūdinčia kūniškoje savasties konstitucijoje, jau šiame etape matyti tam tikras atsakymas intersubjektyvumą tiesiog tapatinti su faktiniu ir konkrečiu susidūrimu „akis į akį“.

– Trečia galimybė veda mus vienu žingsniu toliau, eksplicitiškai paneigdamą, kad intersubjektyvumas gali būti redukuotas į faktinį dviejų individų susidūrimą. Priešingai, toks konkretus susidūrimas laikomas suponuojančiu egzistavimą kitos fundamentalesnės intersubjektyvumo formos, kuri *a priori* glūdi pačiame subjektyvumo ir pasaulio santykiyje. Siekiant atskleisti visiškai naujas intersubjektyvumo dimensijas, tokias, kurių nepastebi siauros empatijos traktuotės, šis tyrimo kelias turi savo stiprią pusę. Silpnoji jo vieta – pastanga sumažinti konkreta susidūrimo „akis į akį“ svarbą, drauge ignoruojant konstituojančią arba transcendentalią kito transcendencijos svarbą. Tai nepriimtina.

– Kaip tik šią nesėkmę ir bando įveikti ketvirtas požiūris. Čia pagrįstai pabrėžiama, kad konfrontacija su radikaliu kitoniškumu yra esminis ir reikšmingas intersubjektyvumo aspektas. Tačiau kaip ir buvo galima tikėtis, šio požiūrio keblumas tas, kad dažnai jo išeities taškas – kito transcendencijos ir nepagavumo pabrėžimas tokiu mastu, kad paneigiamas ne tik funkcionuojantis intersubjektyvumas, bet ir apriorinis intersubjektyvumo statusas. Dar daugiau, pabrėždamas absoliučią ir radikalią kito kitybę, šis požiūris dažnai neigia tai, kad susidūrimas su kitu tam tikru būdu yra jau paruoštas ir nulemtas vidinės savasties kitybės, tačiau dėl to susidūrimas su kitu apgaubiamas paslaptimi (žr. Zahavi 2000).

Šiame sąrašė, žinoma, atsispindi tam tikras idealizavimas. Nepaisant to, daugelis (nors ne

visi) fenomenologų dažniausiai vadovaujasi vienu ar dviem požiūriais kitų sąskaita. Tai ypač aki-vaizdu tokių autorių kaip Scheleris, Heideggeris, Sartre'as ir Levinas atveju. Tačiau mano manymu, nė vienas iš šių požiūrių skyrium nėra pakankamas, todėl turime siekti sisteminės skirtingų nuostatų sintezės. Jos ir pašalina, ir papildo viena kitą. Pagaliau įtikinama intersubjektyvumo teorija būtinai privalo būti daugiadimensė, apimanti visus keturis požiūrius.

Tačiau nepaisant šios įvairovės, galima išskleisti kelias reikšmingas ir visiems keturiems skirtingiems požiūriams daugiau ar mažiau būdingas ypatybes. Šiuos svarstymus pabaigsiu trumpai paminėdamas kelias iš jų:

– Niekada neneigdami esmingai intersubjektyvaus *kalbos* pobūdžio, fenomenologai dažnai siekia atskleisti ikikalbines ar virškalbines intersubjektyvumo formas, tokias kaip paprastas suvokimas ar įrankių vartojimas, emocijos, troškimai ar kūniškumo išsąmoninimas. Šis išryškinimas konstituoja vieną iš svarbiausių skirtumų tarp fenomenologinės intersubjektyvumo ir kitų, pavyzdžiui Habermaso, teigiančio, kad kalba yra intersubjektyvumo pamatas (Habermas 1973: 198, žr. Zahavi 2001), traktuočių.

– Fenomenologai niekada netraktuoja intersubjektyvumo kaip pasaulyje objektyviai egzistuojančios struktūros, kurią galima aprašyti ir analizuoti iš trečiojo asmens perspektyvos. Priešingai, intersubjektyvumas yra santykis tarp subjektų, todėl analizuotinas iš pirmojo ir antrojo asmens perspektyvos. Štai kodėl fenomenologo išeities taškas yra su pasauliu ir kitais susisaisčiusio subjekto tyrimas. Būtent tokia analizė atveria pamatinę intersubjektyvumo svarbą. Subjektyvumas ir objektyvumas jokių būdu nėra besivaržančios alternatyvos, iš esmės viena kitą papildančios ir viena nuo kitos priklausančios sąvokos. Todėl intersubjektyvumo įvadas jokių būdu nenumato subjektyvumo filosofijos atmetimo. Priešingai, tai suponuoja tikrą tokios filosofijos supratimą pirmą kartą.

– Viena iš giliausių fenomenologijos įžvalgų yra ta, kad intersubjektyvumo traktuotė drauge reikalinga santykio tarp subjektyvumo ir pasaulio analizės. Tai reiškia, kad neįmanoma tiesiog

įsprausti intersubjektyvumo kažkur į jau įsteigtą ontologiją; veikiau trys regionai – „savastis“, „kiti“ ir „pasaulis“ priklauso vienas kitam; jie abipusiškai apšviečia vienas kitą ir gali būti suprasti tik sudarydami sąryšį. Todėl nesvarbu, kuris iš trijų regionų laikomas išeities tašku, nes vienas jų neišvengiamai atves prie kitų dviejų: subjektyvumas, neatsiejamas nuo pasaulio, įgauna pilnatvę savo ir pasaulio atžvilgiu būdamas susijęs su kitu, t. y. intersubjektyviai; intersubjektyvumas tegalimas tik jam skleidžiantis abipusiu santykiu tarp subjektų, kurie susijęs su pasauliu; o pasaulis artikuliuojamas tik santykiu tarp subjektų. Kaip pasakytų Merleau-Ponty, subjektas turi būti traktuojamas kaip pasauliškai įkūnyta egzistencija, o pasaulis turi būti suvokiamas kaip bendras patyrimo laukas, jei intersubjektyvumas apskritai galimas.

Daugelis dalykų, kuriuos fenomenologai laikytų intersubjektyvumo klausimu, yra akivaizdžiai reikalingi ne tik panašioms diskusijoms analitinėje sąmonės filosofijoje, tačiau ir tokioms empirinėms disciplinoms kaip raidos psichologija ir psichiatrija. Tolimesnis šio tarpdalykiško perėjimo tyrimas būtų didžiai vertingas.<sup>13</sup>

Iš anglų kalbos vertė  
T. Kačerauskas ir M. Briedis

## Literatūra

Binswanger, L. 1953. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: M. Niehans.

Gallagher, S.; Meltzoff, A. N. 1996. "The recent sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies", *Philosophical Studies* 9(2): 211–233.

Habermas, J. 1973. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, M. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, E. 1952. "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II", in *Husserliana IV*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. 1959. "Erste Philosophie II (1923–24)", in *Husserliana VIII*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. 1962a. "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie", in *Husserliana VI*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. 1962b. "Phänomenologische Psychologie", in *Husserliana IX*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. 1973a. "Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge", in *Husserliana I*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. 1973b. "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I", in *Husserliana XIII*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. 1973c. "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II", in *Husserliana XIV*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. 1973d. "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III", in *Husserliana XV*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. 1974. "Formale und Transzendente Logik", in *Husserliana XVII*. Den Haag: M. Nijhoff.

Lévinas, E. 1961/1990. *Totalité et Infini*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Lévinas, E. 1979. *Le Temps et L'Autre*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, E. 1982/1992. *De Dieu qui Vient à L'Idée*. Paris: Vrin.

Meltzoff, A. N.; Moore, M. K. 1995. "Infants' understanding of people and things: From body imitation to folk psychology", in *The Body and the Self*. Ed. J. L. Bermúdez, A. Marcel and N. Eilan. Cambridge, MA: MIT Press, 43–69.

Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, M. 1960. *Signes*. Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, M. 1964. *Le Visible et L'Invisible*. Paris: Tel Gallimard.

<sup>13</sup> Žr. Zahavi, 1999.



- Merleau-Ponty, M. 1966. *Sens et Non-Sens*. Paris: Les Éditions Nagel.
- Merleau-Ponty, M. 1988. *Merleau-Ponty a la Sorbonne*. Cynara.
- Mill, J. S. 1867. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. 3rd ed. London: Longmans.
- Sartre, J. P. 1943/1976. *L'Être et le Néant*. Paris: Tel Gallimard.
- Scheler, M. 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern/München: Francke Verlag.
- Stern, D. N. 1985. *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Straus, E. 1958. "Aesthesiology and hallucinations", in *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. Ed. by R. May, et al. New York: Basic Books, 139–169.
- Towarnicki, F. 1993. *A la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*. Paris: Gallimard-Arcades.
- Zahavi, D. 1997. "Horizontal intentionality and transcendental intersubjectivity", *Tijdschrift voor Filosofie* 59(2): 304–321.
- Zahavi, D. 1999. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. 2000. "Alterity in self", *Arob@se: Journal des Lettres & Sciences Humaines* 4(1–2): 125–142.
- Zahavi, D. 2001. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press.

## BEYOND EMPATHY. PHENOMENOLOGICAL APPROACHES TO INTERSUBJECTIVITY

Dan Zahavi

Drawing on the work of Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, Husserl and Sartre, this article presents an overview of some of the diverse approaches to intersubjectivity that can be found in the phenomenological tradition. Starting with a brief description of Scheler's criticism of the argument from analogy, the article continues by showing that the phenomenological analyses of intersubjectivity involve much more than a 'solution' to the 'traditional' problem of other minds. Intersubjectivity doesn't merely concern concrete face-to-face encounters between individuals. It is also something that is at play in simple perception, in tool-use, in emotions, drives and different types of self-awareness. Ultimately, the phenomenologists would argue that a treatment of intersubjectivity requires a simultaneous analysis of the relationship between subjectivity and world. It is not possible simply to insert intersubjectivity somewhere within an already established ontology; rather, the three regions 'self', 'others', and 'world' belong together; they reciprocally illuminate one another, and can only be understood in their interconnection.

**Keywords:** empathy, intersubjectivity, the other, phenomenology.

*Įteikta 2009-10-01; priimta 2009-11-01*