

JEANAS PAULIS SARTRE'AS: „PONO–VERGO“ DIALEKTIKA IR SOLIPSIZMO ĮVEIKOS ILGESYS

Jūratė Baranova

Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedra
Minties g. 18–57, LT-2051 Vilnius
Tel. 279 74 47, 8 650 63 274
El. paštas: jbar@takas.lt

Straipsnyje analizuojama aš ir kito santykio Sartre'o egzistencinėje fenomenologijoje pagrindimas ir teorinės ištakos. Kodėl Sartre'o netenkina Kanto transcendentalinio ego samprata? Kodėl Sartre'as, pradėjęs nuo Edmundo Husserlio, netęsia penktojoje jo kartezietiškoje meditacijoje nusakyto aš ir kito kaip alter ego santykio ekplikacijos? Kodėl jis atsigręžia į Hegelio Dvasios fenomenologijoje nužymėtą „pono ir vergo“ kovos dialektiką? Kodėl ši kova nesuderinama su Heideggerio Mitsein modusu? Sartre'as konkrečių santykių su kitu analize siekia atskleisti kito susitikimo laisvių kovoje galimybę ir tuo išvengti solipsizmo. Bet ar iš tiesų sutinku kitą, jei bet kuris konkretus dviejų laisvių susidūrimas neišvengiamai baigiasi pralaimėjimu?

Prasminiai žodžiai: kitas, Kantas, Sartre'as, solipsizmas, „pono-vergo“ dialektika.

Kantas, Husserlis: transcendentalinis subjektas ir solipsizmo problema

Jeigu gyvūnai – mašinos, kodėl galiu manyti, kad žmogus, einantis gatve, nėra mašina? – klausia Sartre'as veikale *Būtis ir niekis* (*L'etre e la neant*, 1943). Kaip galiu susitikti *kitą* kaip žmogiškąją būtybę?

Sartre'o manymu, Immanuelis Kantas, sutelkęs pagrindinį dėmesį į tai, kaip nustatyti benduosius, visiems vienodus subjektyvumo dėsnius, mažai ką gali mums pasakyti. Jis kalbėjęs apie subjektą, o ne apie asmenybę. „Subjektas yra tik bendra šių asmenybių esmė; jis negalėjęs

jų apibrėžti kaip įvairovės, lygiai kaip ir žmogaus esmė Spinozai neleidusi apibrėžti atskirų žmonių esmės“ (Sartre 1943: 263). Vėliau Paulis Ricoeuras veikale *Pats sau kaip kitas* Kanto antrojoje kategorinio imperatyvo formuluotėje įžvelgs žmonijos kaip asmenų pliuralizmo prieaidą, suteikiančią galimybę mąstyti apie intersubjektyvumą ir abipusiškumą ten, kur stinga abipusiškumo (Ricoeur 1996: 256–257). Tai išskirtinis Ricoeuro interpretacijos atradimas. Tačiau Sartre'as knygoje *Būtis ir niekis* žvelgia į Kantą iš kitos perspektyvos nei Ricoeuras: apeidamas jo praktinę filosofiją. Beje, Nerija Putnaitė, pripažindama, jog „nėra akivaizdu, kad žmogus, parašęs *Grynojo proto kritiką*, yra dia-

logo filosofas“, vis dėlto Kanto tekstuose taip pat sugeba išvelgti ir mokomojo dialogo, ir sokratinio dialogo, ir viešojo dialogo prielaidas. Kritikė interpretuoja Kantą kaip mokomojo pokalbio, pokalbių draugijoje vertintoją (Putinaitė 1999: 122–138). Sartre’as, priešingai, sakytų, kad Kanto filosofijoje *kitas* pateiktas tik kaip ypatingas, bet vis dėlto – objektas. Sartre’o argumentas būtų toks: Kantas priima grynojo subjekto požiūrį, kad nustatytų objekto apskritai galimybės sąlygas. Todėl Sartre’as iš griežto kantizmo pozicijų siūlo savęs paklausti, kaip apskritai įmanomas *kito* pažinimas, tai yra kaip įmanoma nustatyti kito subjekto patyrimo galimybės sąlygas?

Jeigu asmuo esąs noumenas, tai kiekvienas subjektas savo noumeniškumą gali tik mąstyti, bet ne išsivaizduoti. Tačiau kai apžiūrinėju *kitą* savo kasdienėje patirtyje, žvelgiu į jį ne kaip į noumeninę realybę. Lygiai tas pat nutinka ir tada, kai išsižiūriu į savo emocijas ir empirines mintis. *Kitas* tampa fenomenu, kuris nurodo į kitus fenomenus: į pykčio, kurį jis jaučia man, fenomeną, į daugelį minčių, kurios jam reiškiasi kaip gilios prasmės fenomenai. Tai, ką *aš* kaip fenomeną aptinku *kitame*, kaip fenomeną surandu ir savyje. *Kitas*, kaip sintetinė savo patyrimų vienybė, kaip valia ar kaip aistra, stengiasi organizuoti mano patyrimą. Tai nėra nepažinto noumeno poveikis mano jausmingumui. Tiesiog mano patyrimė būtis, kuria *aš* pats nesu, konstituoja susijusių fenomenų grupę. Šie fenomenai, skirtingai nuo kitų, nurodo ne į galimus patyrimus, bet į tai, kad šie patyrimai yra už mano paties ribų ir priklauso sistemai, kuri man nepasiekiamo. Tačiau, kita vertus, kaip teigia Sartre’as, bet kurio patyrimo galimybės sąlyga yra būtent subjektas, susiejantis savo išpūdžius į rišlią sistemą. Todėl mes randame daiktuose tik tai, ką į juos įdėjome. Taigi *kitas* negali tapti mūsų patyrimo organizuojančiu principu. *Kitas*

Kanto filosofijoje, – prieina prie išvados Sartre’as, – lieka tik reguliatyvi idėja. Sartre’as aptaria Kanto transcendentalinio ego solipsistinių uždarumą iš fenomenologinio metodo perspektyvos. Tačiau, kita vertus, jis nemano, kad pačiam Husserliui geriau nei Kantui pavyko išspręsti solipsizmo problemą.

Sartre’o filosofiniai tyrimai prasidėjo nuo Husserlio fenomenologijos studijų. Jis stažavo Freiburge ir Berlyne 1932–1934 metais. Pirmieji Sartre’o darbai – *Emocijų teorijos eskizai (Esquisse d’une théorie des émotions, 1939)* ir *Išsivaizduojamasis: fenomenologinė vaizduotės psichologija (L’Imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination, 1940)* – parašyti iš fenomenologinio metodo perspektyvos. Christianas Descamps’as, rašydamas apibendrinamąjį tekstą apie egzistencializmą kaip filosofinę kryptį, sako, kad ieškant atsakymo į klausimą, kas yra egzistencializmas, būtina kontekstualizuoti filosofinę kryptį, kurią įkvėpė Husserlio fenomenologija (Descamps 1979: 216). Būtent Husserlio fenomenologijoje Sartre’as randa skirtingą nuo tradicinės žmogaus sąmonės sampratą. Iš Husserlio jis išmoko žvelgti į sąmonę ne kaip į atskirų minčių modalumą, o kaip intencionalų savojo *aš* eksteriorizavimo aktą. Sąmonė nukreipta ne į save, o į daiktus. Sąmonės turinys kontekstualizuojasi. Jis tikrinamas „faktiškumu“. *Aš* esu čia ir dabar¹.

Husserlis knygos *Kartezijietiški apmąstymai* penktajame skyriuje pats kelia klausimą: kaip

¹ Tačiau, kita vertus, Sartre’o ir Husserlio sąmonės ir daikto santykio sampratos išsiskiria. Pasak Husserlio, fenomenologas tiria reiškinius, kurie yra ir sąmonės objektai, bei tą būdą, kaip jie yra pristatyti sąmonei. Klausimas, ar objektai iš tiesų egzistuoja, tiesiog suspenduojamas. Visas dėmesys sutelkiamas į sąmonės patyrimą ir jo esmines struktūras. Intencionalūs objektai randami ne anapus sąmonės ribų, o pačioje sąmonėje. Sartre’as, priešingai, mano, kad sąmonė yra tuščia. Daiktai egzistuoja anapus sąmonės ir negali būti į ją įtraukti.

aš, mąstantis, suskliaudęs į skliaustus visus kitus žmones, apskritai galiu priartėti prie *kitų* ir pats prie savęs (Гуссерль 1998: 281). Juk savo žmogiškąją asmenybę suskliaudęs į skliaustus, vis dėlto turiu išlaikyti save kaip *ego*. Tačiau šis *ego* – tai *solus ipse*. Susidaro įspūdis, kad fenomenologija, pati to nepastebėdama, anot Husserlio, įkrenta į transcendentalinį solipsizmą. Ir tarsi šaukiasi Leibnizo monadų slaptos metafizikos. Tačiau kaip tik šio transcendentalinio solipsizmo Husserlis ir siekia išvengti siūlydamas patirtinį „kitų ego“ pažinimą, aiškinantis jų, kaip *kitų*, reikšmę jų pačių konstitucijos pagrindu. *Kitus*, kaip iš tiesų esmiškai *kitus*, man atveria suderintos sintezės. Mano *ego* savo patirtiniame-pažintiniame intencionalume nurodo į *kitą* – *alter ego*. Todėl savo paties patyrimo aš patiriu ne tik pats save, bet ir *kitą* per ypatingą *kito* patirties formą. *Kiti* tampa mano patiriami ne kaip absoliučiai apodiktiškai akivaizdūs, o kaip išorinio patyrimo akivaizdumas. *Kitas* konstituoja manyje per prezentacijos atspindį. Todėl aš – būdamas *ego* – mąstantis interpretuotojas, interpretuodamas save, galiu išeiti ir į *kito* transcendenciją. Taip, Husserlio manymu, „išsisklaido solipsizmo regimybė, nors išlaiko savo fundamentalią reikšmę teiginys, kad viskas, kas yra mano, kildina savo būtiškąją prasmę išskirtinai iš manęs paties, iš mano sąmonės sferos“ (Гуссерль 1998: 282).

Ar Husserliui iš tiesų pavyko išvengti transcendentalinio solipsizmo? Mintautas Gutauskas straipsnyje *Dialogo problemos sprendimo prielaidos Edmundo Husserlio intersubjektyvumo teorijoje*, remdamasis interpretatorių Theunisseno ir Waldenfelso įžvalgomis, teigia, kad jei nežvelgiame į Husserlio intersubjektyvumo koncepciją išskirtinai iš žydiškojo mąstymo atvertos, Martino Buberio nužymėtos dialogo perspektyvos, tai grynai graikiškoje intersubjektyvumo sampratos paradigmoje ji sukuria tam tikrą

dialoginio susitikimo lauką. Šis dialogiškumas numato, kad tikroji transcendencija atsiranda tik susidūrus su *kitu*, kai suvokiama, kad *kito* intencionalumai niekada negali tapti *mano*. Įsijausdamas į *kitą* (*Einfuhlung*), įsijaučiu ne į jo psichofizinę realybę, bet į jo pasaulį. „*Kitą* suprantu tik įsijausdamas į jo intencionalius aktus, tik atsidodamas į jo konkrečią situaciją ir iš jo pasaulio, į kurį jis yra nusikreipęs“ (Gutauskas 2002: 90). Šis *kito* suvokimas įvyksta ne kaip atskiras mąstymo sprendinys, bet reprezentatyviai, kaip tiesiogiai matomos prezentacijos horizontas. Todėl eksplikuojant *kito* supratimą išryškunami tik-tai orientyrai, t. y. kad *kitas* suprantamas pagal analogiją.

Sartre’as nepriešina Husserliui žydiškos dialoginės tradicijos perspektyvos. Husserlio transcendentalinį ego jis interpretuoja susiedamas su kantiškuoju transcendentaliniu ego ir mano, kad Husserliui nepavyko išspręsti jo paties iškeltos solipsizmo problemos. Dialogo atverties Husserlio intencionalumo priegose jis taip pat nežvelgia. Tačiau, kita vertus, ir neieškojo.

Sartre’as nepastebi Kanto ir Husserlio transcendentalinio subjekto sampratų skirtumo, kurį paprastai fiksuoja fenomenologijos kritikai. Kaip rašo Zenonas Norkus, tik „kantiškajame transcendentalizme transcendentalinės sąmonės struktūra prilyginama mokslinio pažinimo bei vertinimų objektyvaus reikšmingumo būtinoms sąlygoms. Ši struktūra neprieinama „vidiniam jutimui“, introspekcijai, kurioje turime reikalą ne su transcendentaline, bet su empirine sąmone, empirinės psichologijos objektu. Transcendentalinėje fenomenologijoje transcendentalinė sąmonė „atvira“ introspektyviai refleksijai“ (Norkus 1989: 82–83).

Tačiau Sartre’as skirtumo tarp Kanto ir Husserlio transcendentalinio ego sampratų taip nesureiškina. Jo manymu, Husserlio fenomenologijoje pavyksta išvengti tik Kanto numatytos

paprasčiausio subjekto ir objekto sandūros. Objektas mano sąmonėje yra kartu su visais jo sudėtingais ryšiais su kitomis sąmonėmis, pavyzdžiui, Pjero ar Paulio. Tačiau vis dėlto Husserlio transcendentalinis subjektas, Sartre'o manymu, lieka labai panašus į Kanto subjektą (Sartre 1943: 272). Čia susiduria ne du empiriniai ego, o du transcendentaliniai subjektai. Būtent *kitas*, pažymi Sartre'as, Husserlio fenomenologijoje niekada netampa empiriniu veidu, kurį sutinku savo patyrimu. Todėl tikrąją Husserlio problemą, Sartre'o akimis, tampa transcendentalinių subjektų susidūrimas už patyrimo ribų (Sartre 1943: 273). Jeigu transcendentalinis subjektas ir nurodo į kitus subjektus tam, kad konstituoūtų noematinę visumą, tai jis nurodo tik į reikšmes. *Kitas* lieka tik papildoma kategorija, kuri leidžia konstituoti pasaulį, o *kito* būtis – nepažini. Fenomenologinės pažinimo operacijos neatveriančios man *kito* būties. *Kitas* iš principo lieka skirtingas nuo manęs. Ir tai išplaukia ne tik iš išorinių kūnų susidūrimo, bet ir iš to fakto, kad kiekvienas egzistuoja savo vidujybėje ir kad tikras vidujybės pažinimas galimas tik per vidujybę. O tai iš esmės paneigia *kito* pažinimą taip, kaip jis save pažįsta. Todėl, pasak Sartre'o, Husserlis, kaip ir Kantas, nesugebėjo išvengti solipsizmo (Sartre 1943: 274).

Savo veikale *Ego transcendentalumas (La transcendance de l'ego, 1937)* Sartre'as bandė išvengti šio Husserlio transcendentalinio ego sampratos generuojamo solipsizmo, atsisakydamas pačios transcendentalinio ego sampratos. Ją panaikinus *mano* sąmonėje neliktų joms privilegijuotos steigties *kito* atžvilgiu. Tą patį darė ir Aronas Gurvitchius. Jam, kaip ir Sartre'ui, skirtingai nuo Husserlio, sąmonė nėra egologinė. Skiriasi tik jų motyvai. Norkaus nuomone, Sartre'as pašalina ego polių iš grynosios sąmonės sudėties, „siekdamas metafiziškai išlaisvinti žmogų, filosofiškai pagrįsti jo absoliučią

laisvę. O A. Gurvitchius – veikiausiai sekdamas geštaltpsichologijos teoretikais, kurie užsibrėžė tikslą išvalyti psichologinius aiškinimus nuo nuorodų į „Aš“ kaip slypinį psichikoje homunkulą“ (Norkus 1989: 87). Tačiau palaipsniui Sartre'as supratęs, kad, palikęs vien empirinį *aš*, sąmonėje neliktų nieko kita, tik šio *ego* sąmonė. Bandydamas tvirtinti *kitą*, vis tiek turėčiau postuliuoti anapus imanencijos esantį transcendentinį lauką.

Solipsizmo problemos sprendimą Sartre'as rado skaitydamas Georgo Hegelio veikalą *Dvasios fenomenologija*.

„Pono–vergo“ dialektika kaip *mano* savimonės galimybė

Sąvokas „ponas“ ir „vergas“ Hegelisvartojo kaip savarankiškos ir nesavarankiškos sąmonės sinonimus. Ponas yra savarankiška sąmonė – *būtis-sau*. Vergo esmė yra *būtis-kitam*. Ją ženklina pono baimė, todėl vergiška sąmonė „yra savyje“, bet nėra būtis sau. Sartre'as perims šias Hegelio sąvokas kaip pamatines savo fenomenologinės sąmonės eksplikacijos kategorijas. Hegelis savimonę vadina paprasta būtimi-sau, nes ji esanti lygi sau pačiai todėl, kad iš savęs ji išskiria bet kokį *kitą*. Tai netarpiška savimonės būseną. Absoliutus objektas jai yra *aš*, o visa tai, kas yra *kita*, – neesmingas, negatyvumu paženklintas objektas. Tačiau Hegelis teigia, jog *kitas* irgi yra savimonė: „individas stovi priešais individą“ (Hegel 1997: 157). Skirtingai nuo Kanto ar Husserlio transcendentalinio ego veikos lauko, Hegelio dvasios fenomenologijoje *aš* ir *kito* savimonės susiduria priešpriešiais – jos susitinka neigdamos viena kitą. Abiejų savimonių santykį Hegelis apibrėžia kaip žūtbūtinę kovą: kiekvienas ryžtasi *kito* mirčiai. „Vadinasi, abiejų savimonių santykis, – rašo Hegelis, – apibrėžiamas taip, kad jos įtvirtina pačios save ir viena kitą

žūtbutinėje kovoje“ (Hegel 1997: 158). Kodėl jos privalo imtis šios kovos? Todėl, kad su *būtimi-sau* sutampančią savitikrą, anot Hegelio, jos privalo pakylėti iki tiesos „kitame“ ir pačiose savyje. Tik rizikavimas gyvybe patvirtinąs savimonės laisvę. Rizikuodama gyvybe savimonė parodo, kad jos esmė esanti ne būtis, ne taip, kaip ji pasireiškianti netarpiškai, „ne jos pasinėrimas į gyvenimo platybę, o tai, kad joje nėra nieko, kas jai nebūtų nykstantis momentas – tai, kad ji yra tik gryna būtis-sau“ (Hegel 1997: 158).

Aleksandras Kojeve'as, rusų kilmės marksistinės pakraipos prancūzų mąstytojas fenomenologiškai interpretuojantis Hegelį, radikalizuoja jo „pono–vergo“ dialektiką ir suteikia jai antropogeninę reikšmę. Tik žmogus, Kojeve'o nuomone, pajėgus priimti mirtį savanoriškai ir sąmoningai, be jokio vitalinio būtinumo. Toks mirties priėmimas įvyksta tuo momentu, kai žmogus sąmoningai rizikuoja savo gyvenimu išskirtinai pripažinimo (*Anerkennen*) tikslais, vien iš grynosios „garbėtroškos“. Kaip pažymi Kojeve'as, interpretuodamas Hegelį, žmogus atskleidžia save (arba sukuria save) šiame gamtos pasaulyje kaip pirmosios grynai prestižinės kruvinos kovos dalyvis. Tai reiškia, – teigia Kojeve'as, – kad kuri nors būtybė gali gyventi žmoniškai tik su sąlyga, jei ji pajėgia realizuoti savo mirtį: tai yra įsisąmoninti, „atlaikyti“ ją ir turėti galios savanoriškai ją pripažinti (Kojev 1998: 186).

Hegelio metodą Kojeve'as laiko fenomenologiniu huserliška prasme. Ir Hegelio, ir Husserlio metodai yra tik aprašomosios procedūros, nesupriešinančios save realybei ir nepretenduojančios ją keisti. Hegelis, jo manymu, tik empiriškai aprašąs realybę, nieko nuo savęs nepridedamas. Todėl Kojeve'as nelinkęs vadinti Hegelio metodo dialektiniu. Dialektiškai kinta tik realybė. O Hegelis ją vien aprašąs. Hegelio nužymėtoje „pono–vergo“ kovoje, Ko-

jeve'o manymu, svarbu pats pasirengimas kovai, pasirengimas rizikai be jokio vitalinio būtinumo. Pagrindinis šios kovos motyvas – pripažinimas sociume. Vergas skiriasi nuo pono tik tuo, kad jis pasirenka ne riziką, o galimybę išsaugoti gyvybę.

Ponas Hegelio *Dvasios fenomenologijoje* sužmoginamas, t. y. įgauna specifiką kaip grynai žmogiška būtybė vergo pripažinimo dėka, jis priverčia vergą pripažinti save ponu nenatūraliai rizikuodamas, o vergas yra tas, kuris atsisako šios rizikos. Vergas taip pat įgauna grynai žmogišką egzistenciją įsisąmonindamas savo baigtinumą, patirdamas mirties baimę. Kovoje dėl pripažinimo mirtis jam tampa akivaizdi. Kojeve'as teigia, kad mirties idėja neatneša žmogui gervės, nepadarą jo laimingo, nesuteikia jam jokio malonumo ar džiaugsmo. Tačiau tik ji gali patenkinti jo išdidumą. Pamatiniu antropogeniniu žmogaus troškimu Kojeve'as įvardija būtent pripažinimo troškimą. Siekdamas pripažinimo (*Anerkennen*), „žmogus trokšta matyti visus kitus žmones pripažinusius jo laisvos istorinės individualybės arba jo asmenybės absoliutų vertumą“ (Kojev 1998: 164). Kojeve'o interpretacijoje „pono–vergo“ dialektika išryškina „vienintelės pasaulyje“ individualybės atsiradimo galimybę. Tik taip pasaulyje, kuriame, Nietzsche's žodžiais, Dievo nėra ir nėra anapusbės, galima įtvirtinti savo individualybę ir savo unikalumą.

Taip savo individualybę įtvirtina Sartre'o romano *Laišvas keliai* veikėjas Mathieu Delarue. Kai vokiečiai užėmė Paryžių, o Prancūzijos vadovybė pasirašė kapituliacijos aktą, kariauti pasirengusiems prancūzų kareiviams tarsi nebėliko prasmės priešintis. Jie laukė vokiečių, kad būtų internuoti. Kai Mathieu prisidėjo prie grupelės žmonių, vis dėlto nusprendusių pasipriešinti, jis suvokė, kad kalbama tik apie minutes. Kiek galima išsilaikyti gyviems: dvylika, pen-

kiolika minučių? Jie išsilaikė penkiolika. Pradėjęs šaudyti Mathieu suvokė, kad tai ir esąs jo revanšas. Jis keršijo už visas savo praeities klaidas. Vienas šūvis – už knygas, kurių nesurizikavo parašyti, kitas – už keliones, kurių atsisakė, „šitas – už visus žmones apskritai, kurių aš beveik nekenčiau ir stengiausi suprasti“, – paskutines minutes mąstė Mathieu. Jis taip pat suvokė, kad laisvė – tai siaubas. Kai išsilaikęs penkiolika minučių iššovė paskutinį kartą, „jis buvo švarus, visagalis, laisvas“ (Сартр 1999: 793). Perfrazuojant Kojevė’ą, taip, paneigdamas mirties baimę, Mathieu įtvirtino išskirtinį savo individualumą². Jis atsisakė „vergo“ statuso ir priėmė „pono“ laikyseną.

Tačiau veikale *Būtis ir niekis* Sartre’as interpretuoja „pono–vergo“ dialektiką ne būtinos kruvinos kovos, o neišvengiamo pralaimėjimo meilės santykiyje, kaip dviejų laisvių kovoje, dialektikos aspektu. Šioje Hegelio idėjoje Sartre’as išvelgia pažangą sprendžiant solipsizmo problemą. *Kito* pasirodymas „pono–vergo“ kovoje tampa būtinas ne todėl, kad taip konstituojamas mano pasaulis ir mano empirinis aš, „o pačiam mano sąmonės kaip savimonės (*conscience de soi*) egzistavimui“ (Sartre 1943: 274). Įsisąmonindama save, sąmonė konstatuoja savo tapatybę formule „aš esu aš“. Tai abstraktus tapatumo su savimi momentas. Tačiau šis sąmonėjimo kelias pereina tris etapus. Iš pradžių tai yra grynas susitapatinimas su savimi, grynas egzistavimas sau. Tokia sąmonė dar yra tikra pati savimi, tačiau ji dar toli nuo tiesos. Antrajame etape sąmonė stengiasi save išreikšti išoriškai, save suobjektinti. Sąmonė egzistuoja kitų sąmonių

² I. Fomino teigimu, Kojevė’as niekino 1968 metų studentiškojo pavasario kovą, nes toks be kraujis maištas, jo galva, tebuvo pasiturinčių tėvų sūnelių žaidimas. Pasidomėjęs, kiek yra aukų, ir sužinojęs, kad nė vienos, jis atsakė, jog revoliucijos be aukų nebūna (Фомин 1998: 207).

apsuptyje. Todėl savimonė galinti būti tapati su savimi tik išstumdama bet kurį *kitą*. Pačiu savo būties faktų išstumiui *kitą*, o *kitas* išstumia mane. Taip *kitas* pasireiškia man. Jis esąs *kitas*, o ne aš. Jis tarsi neegzistuoja. Tačiau *kitas* yra taip pat savęs įsisąmoninimas, nors jis man ir atrodo kaip įprastas objektas, nuskendęs daiktų būtyje. Tokiu pat objektu ir aš pasirodau *kitam*: konkrečia, jausmine ir netarpiška egzistencija. Tačiau tik tokioje akistatoje vienas su kitu, – seka Hegeliu Sartre’as, – žmogus gali būti absoliučiai sau (*pour soi*). Savo teisę būti individualybe jis gali įtvirtinti tik priešindamas save kitam individui ir santykiaudamas su *kitu*. *Kitas* domina mane tiek, kiek jis yra kitas aš ir kiek jis atspindi mano aš, nes jam aš esu objektas. Ši Hegelio išvelgta būtis-kitam (*l’etre pour autrui*) yra būtina savimonės raidos stadija. Aš turiu sulaukti iš *kito* savo būties pripažinimo. Todėl mano savęs įsisąmoninimas turi būti įtarpintas kita sąmone. „Koks aš atrodau *kitam*, toks aš ir esu“ (Sartre 1943: 275).

Be to, kadangi *kitas* yra toks, koks jis man atrodo, ir todėl, kad mano būtis priklauso nuo *kito*, tai, kas aš esu sau, t. y. mano savimonės vystymasis, priklauso nuo to, kaip *kitas* atrodo man. Tai, kaip *kitas* pripažįsta mane, priklauso nuo to, kaip aš pripažįstu *kitą*. Tol, kol *kitas* suvokia mane tik kaip kūną, panardintą į gyvenimą, aš pats sau atrodau tik *kitas*. Savojo aš atgavimo tikslu turiu priversti *kitą* mane pripažinti. Turiu rizikuoti gyvenimu, kad priversčiau *kitą* mane pripažinti ir atgaučiau savąjį aš. Ši Hegelio idėja paveikė ne tik Marxą, bet ir patį Sartre’ą. Ją atspindi pati knygos *Būtis ir niekis* struktūra. Pirmajame skyriuje Sartre’as aptaria *Būtis-sau* (*L’etre-pour-soi*) egzistencinius modusus, tiesiogines šios būties struktūras, laiko dimensiją ir transcendentijos klausimą. Antroji knygos dalis pavadinta *Būtis-kitam* (*Le pour-autrui*). Ji baigiasi poskyriu „Konkretūs santykiai su kitu“, kuriame Sartre’as pratęsia „pono–vergo“ dialektikos

kovą analizuodamas dviejų laisvių erotiniame santykiyje kovą, pasibaigiančią mazochizmu, sadizmu, abejingumu arba nužudymu.

Sąmonė kaip konkreti būtis: Sartre'o egzistencializmas

Nepaisant tos įtakos, kurią Hegelio *Dvasios fenomenologija* padarė Sartre'o knygai *Būtis ir niekis*, vis dėlto pamatinė tradicija, iš kurios Sartre'as semiasi filosofinio įkvėpimo, pasiekia jį per Søreną Kierkegaardą ar Martiną Heideggerį. Sartre'as – egzistencialistas.

Hegelio nužymėtoje „pono-vergo“ kovoje dėl pripažinimo kiekvienas ieško tiesos. Hegelis išlieka idealistinio mąstymo kontekste. Pažinimas vertina būtį. Sartre'as kritikuoja Hegelį ir jo universalistiniam savęs pažinimui priešina individą, apie kurį mąstė Kierkegaardas, sugrąžindamas į filosofinį lauką individo teises. Todėl Sartre'as hegeliškąjį „pono-vergo“ kovos abstraktumą pakeičia dviejų individų tarpusavio susidūrimu (žr. Sartre 1943: 278). Daug giliau nei Husserlis ar Hegelis, jo manymu, tai supratęs Heideggeris. Pamatine žmogaus būties sąlyga Heideggeris įžvelgęs egzistencinį *buvimo-su (Mitsein)* modusą. Heideggeriui šis susitikimas nesąs atsitiktinumas. Aš neegzistuoju pirmiau, kad paskui netikėtai galėčiau sutikti *kitą*. Sartre'as pažymi, kad ši *buvimo-su* struktūra Heideggerio ontologijoje esanti esminė mano būties struktūra iki bet kokio susitikimo. Sartre'ui Heideggerio ontologija imponuoja tuo, kad pastarajam pavyko išvengti hegeliškosios būties kaip visumos, kuri konstatuoja mano konkrečią būties struktūrą iš išorės prielaidos. Be to, Heideggeris sugebėjęs apsieiti be *cogito* dekartiška prasme. „*Čia-būtis* visada yra mano“, – konstatuoja Sartre'as pamatinę, jo manymu, Heideggerio ontologijos prielaidą. Tik po to *čia-būtis* ją fiksuoja savokomis. Transcendentinis santy-

kis su *kitu* taip pat įeinąs į mano būties struktūrą. Tačiau Heideggeriui pavykę išvengti šio santykio problemiškumo, kadangi *kitas* nuo pat pradžių nėra egzistuojantis transcendentiskai nuo manęs, jis yra būtinas mano paties egzistavimui, nes *aš* egzistuoju iki tol, kol sutinku *jį*. *Kitas* – tik mano būtį konstatuojanti riba. Aptinku *kitą* tirdamas savo paties būties struktūras. Jose randu struktūras, kurios vienu metu ir išslysta, ir mane apibrėžia. Heideggeris, Sartre'o akimis, išvengia Husserlio ir Hegelio sąmonių susitikime atsiveriančios priešpriešos, jų išsidėstymo viena priešais kitą. Heideggerio *Mitsein*, anot Sartre'o, turi visai kitą prasmę negu „pono-vergo“ kova. Būtis su *kitu* nereiškia kovos ir abipusio pripažinimo. „Ji veikiau išreiškia ontologinį solidarumą užvaldyti šį pasaulį“ (Sartre 1943: 284).

Nepaisant Heideggerio įžvalgos produktyvumo, Sartre'as neperima iš jo buvimo su *kitu* galimybės prielaidos. Kaip tik atvirkščiai – jį kritikuoja. Pagrindinis priekaištas – Heideggerio ontologija tokia pat abstrakti, kaip ir Kanto subjekto samprata (Sartre 1943: 286). *Buvimas-su (Mitsein)*, kaip ontologinė struktūra, Sartre'o manymu, nepaaiškina mano konkretaus buvimo su *kitu* konkrečiu asmeniu, tarkime, su Pjeru ar Anni. O juk reikia parodyti, kad būtent *buvimas-su-Anni* ar *buvimas-su-Pjeru* yra konstituojanti mano konkrečią būtį struktūra. Sartre'as mano, kad, žvelgiant iš Heideggerio pozicijų, tai neįmanoma. Todėl *buvimas-kartu* kaip grynas reikalavimas, slypintis pačioje mano būties struktūroje, niekaip neįrodo *kito* egzistavimo, „nenutiesia jokio tilto tarp manęs ir kito“ (Sartre 1943: 287). *Kitas* lieka neišeidamas iš mano vienatvės. Tačiau *kito* egzistavimas, – prieštarauja Sartre'as Heideggeriui, – yra kaip tik atsitiktinis ir neredukuojamas faktas. „*Kitas* sutinkamas, o ne konstituojamas“ (Sartre 1943: 289).

Todėl Sartre'as vis dėlto sugrįžta prie Hegelio „pono-vergo“ kovos. Hegelio „pono-vergo“

kovoje susiduria du abstraktūs subjektai, o Sartre'as supriešina du „šiuos“ konkrečius individus. „*Kitas* iš principo, – sako Sartre'as, – yra tas, kuris į mane žiūri; mes turime mokėti paaiškinti *kito* žvilgsnio prasmę“ (Sartre 1943: 296–297).

Taip Sartre'as siekė įveikti Kanto ir Husserlio transcendentalinio ego sampratoje užkoduo- tą solipsizmą. Sartre'o argumentas būtų toks: dalis to, kaip mes save įsisąmoniname, kyla iš to, kaip mes įsisąmoniname *kitus*. Neįsisąmo- ninę *kitų*, mes negalėtume įsisąmoninti ne tik pasaulio, bet ir savęs. Kiti žmonės suteikia mums realią egzistenciją arba veikiau jie užbai- gia tą egzistenciją, kurią mes turime. *Būtis-ki- tiems* yra kitas ir labai svarbus *būties-sau* aspek- tas. Būtent kiti žmonės priverčia mus pamatyti, kaip tai, ką mes darome, gali būti apibūdinta. Jie priverčia mus galvoti apie galimas sąvokas mūsų elgesiui pavadinti, ir taip mes priskiriame šiuos veiksmus sau: jais didžiuojamės arba jų gėdijamės. Kiti žmonės mums klijuoja etiketes; jie sako, kad mes esame kvaili, protingi, negar- bingi, atsargūs ir t. t. Kartais tai mums padeda, kartais trukdo, bet be to mes iki galo neįsisąmo- nintume savęs pasaulyje.

Sartre'as pateikia pavyzdį žmogaus, kuris iš pavydo ar piktdžiugos klausosi pro rakto skylu- tę. Žmogus mano esąs nepastebimas ir yra visiškai paniręs į tai, ką girdi. Savęs beveik neįsisą- monina. Jis yra visa tai, ką daro. Bet štai išgirsta žingsnius ir supranta, kad kažkas jį stebi. Šiuo momentu jis vėl sugrįžta į egzistenciją kaip as- muo, skirtingas nuo savo veiksmų. Jis yra kaž- kas, kuris daro tai, dėl to jam gėda. Svarbu, kad savo veiksmą jis turi susieti su savimi, nes tik taip gali pajusti gėdą. Ši galimybė jam sugrįžta būtent tuo mometu, kai išgirsta žingsnius. Taip *kitų* požiūris į mus sugrąžina mūsų pačių savęs supratimą.

Kita vertus, *kitų* požiūris į mus modifikuoja mūsų veiksmus tuo, kad egzistuoja nuolatinė konflikto tarp mūsų požiūrio ir *kitų* požiūrio galimybė. Šiuo aspektu, pasak Mary Warnock, egzistencializmo moralės filosofija yra turtin- gesnė ir subtilesnė negu kitos etinės sistemos, ieškančios bendro objektyvaus kriterijaus (žr. Warnock 1967: 28). Solipsizmas Sartre'o koncepcijoje tampa teorija, kurios faktiškai ne- įmanoma priimti ir be prieštaravimų suformu- luoti. Kaip sako Sartre'as, mes jaučiame *kitų* bu- vimą, ir tai jaudina mus iki širdies gelmių. Mes to negalime neigti lygiai taip pat, kaip ir savo pačių egzistencijos. *Būtis-sau* yra santykis. To- dėl kito asmens pasirodymas paliečia *būtį-sau* iki pat širdies gelmių. Kito žmogaus pasirody- mas atveriaman, kad gilioji mano būties paslap- tis yra už manęs. Kodėl? Kito žmogaus egzis- tencija, – sako Sartre'as, – man atskleidžia bū- tį, kuria aš esu. Be santykio su *kitu* negaliu nei su- prasti, nei įsisavinti savo būties. Kitas asmuo žiūri į mane ir žino mano būties paslaptį, žino, kas aš esu. Iš čia ir kylanti nepabaigiama dviejų laisvių kova kaip hegeliškasis konfliktas.

Kaip išvengti pralaimėjimo „pono-vergo“ kovoje?

Knygoje *Būtis ir niekis* skyriuje *Konkretūs santy- kiai su kitu* Sartre'as išskleidžia dviejų asmenų meilės santykį per „pono-vergo“ dialektiką kaip pamatinį konfliktą. Konkrečius santykius su *ki- tu* Sartre'as aiškina per kūno ir sąmonės susi- dvejinimą. Manojo aš įsisąmoninimas įtraukia ir kūną (*būtį-savyje, l'etre en soi*) ir sąmonę (*bū- tį-sau, l'etre pour soi*). Konkrečiame santykyje su *kitu* dalyvauja ir mano kūnas. Jis konstituoja tų santykių reikšmę, žymi jų ribas.

Būtis-sau iš visų pusių esanti apsupta *būties- savaimė*. Tačiau ji siekianti iš kūno išsprūsti. Są- monė, kaip laisvė, bandanti išvengti savo fakti-

nės egzistencijos. Ji išsprūstanti iš kūno tik todėl, kad yra niekas (*rien*) ir nuo *būties savaimė* jos niekas neskiria. Kadangi kitas asmuo, kaip laisvė, tampa mano *būties savaimė* pamatu, galiu stengtis paimti tą laisvę į rankas ir taip ją užvaldyti. *Manęs* ir *kito* santykį Sartre'as nusako net ne kaip dialektinę kovą, bet kaip ratą. Ratas yra uždaras. Kodėl? Todėl, kad viskas, kas tinka man, tinka ir kitam asmeniui. „Kai bandau išsivaduoti iš mane užgrobusio kito asmens, kitas asmuo bando išsivaduoti iš manęs; kai stengiuosi pavergti kitą asmenį, kitas asmuo stengiasi pavergti mane“ (Sartre 2002: 128). Ką stengiuosi pavergti *kitame*: jo kūną (*būtį savaimė*) ar jo laisvę (*būtį-sau*)?

Sartre'as šį konkretų santykių su *kitu* aprašymą, viena vertus, sutapatina su Hegelio „ponovergo“ santykių aprašymu. Įsimylėjęs nori mylimajam būti tuo, kas vergui yra Hegelio ponas. Tačiau, kita vertus, jis nurodo ir skirtumus. Hegelio dialektikoje ponas reikalauja vergo laisvės tik netiesiogiai, tai yra implicitiškai. Įsimylėjęs paties Sartre'o scheme pirmiausia reikalaujamas mylimojo laisvės. Tačiau jis nenori šios laisvės valdyti kaip nuosavybės taip, kaip ją valdo tironas. Mylintysis nenori paversti savo mylimojo automatu. Tai jį pažemintų, nes mylimojo atsakanti aistra jam taptų tik psichologinio determinizmo rezultatu. Mylimosios būtybės pavergimas pražudo įsimylėjęlio meilę. Jei mylimasis virsta automatu, įsimylėjęs pasijunta vienišas. Mylintysis trokšta ypatingo pasisavinimo tipo: jis trokšta valdyti laisvę kaip laisvę. Mylintysis trokšta būti laisvai pasirinktu mylimojo mylimuoju.

Jei mylėdamas stengčiausi pavergti tik kito žmogaus kūną, susiklosčiusių santykių ratas nebūtų toks uždaras. Fizinį geismą daugeliu atvejų būtų galima lengvai patenkinti. Sartre'as prisimena Prousto romano *Prarasto laiko beiėskant* herojų. Jis mylimąją įkurdina savo namuose, bet

kada gali į ją žiūrėti, ją turėti ir sugeba ją padaryti materialiai priklausomą. Atrodytų, kad jis galėtų nusiraminti. Tačiau, kaip teigia Sartre'as, jį graužia nerimas. Savo sąmone Albertina išvengia Marselio net tada, kai jis šalia jos. Kodėl „meilė“ nori pavergti sąmonę? – kelia klausimą Sartre'as. Klausimą formuluoja dar ir kitaip: kodėl įsimylėjęs nori būti mylimas?

Iš kur kyla troškimas užvaldyti *kito* laisvę? Tai tas pat klausimas. Sartre'as atsako: ieškant savo saugumo *kito* sąmonėje. Konkretūs santykiai su *kitu* nėra saugūs. Jie kelia gėdą ir nerimą. Suvokti ir patirti save galiu tik *būtyje-kitam*, tačiau nesu autorius to, kaip *kitas* suvokia mane. Kaip tik todėl, kad egzistuoju *kito* asmens laisvės dėka, esu visiškai nesaugus. *Kito* asmens laisvė yra mano būties pamatas. Bet būtent todėl ji man kelia pavojų. *Kitas* yra absoliučiai laisvas suvokti mane taip, kaip jis suvokia. „Juk mano nerimo ir gėdos priežastis, – rašo Sartre'as, – yra ta, kad suvokiui ir patiriu save savo būtyje kitam asmeniui kaip tai, ką visada galima pranaokti kito dalyko link, kaip tai, kas yra vertinančio sprendimo objektas, gryna priemonė, grynas įrankis“ (Sartre 2002: 135). Sartre'o laisvė aktyvi ir nesaugi. Ji jaučia savo nepakankamumą, todėl siekia pavergti *kitą*.

Emmanuelis Levinas, kaip ir Sartre'as, priešina *aš* ir *kito* susitikimą Heideggerio *Mitsein* modusui. Kaip ir Sartre'as, jis manė, kad kitas asmuo yra sutinkamas, o ne konstatuojamas. Tačiau Levinui buvo nepriimtina šį susitikimą apgaubianti dviejų laisvių kova. Todėl jau ankstyvajame savo darbe *Laikas ir kitas* Levinas interpretuoja erotinį santykį ne kaip dviejų laisvių susidūrimą, o kaip santykį su paslaptimi, su tuo, kas išslysta. Levino manymu, *kitas* nėra duotas man kaip laisvė, nes tai jau nuo pat pradžių paženklintų bendravimo nesėkmę – įveltų į hegeliškąją „pono-vergo“ dialektiką. „Juk negali būti jokių kitų santykių su laisve, kaip paklusti

pačiam arba pavergti *kitą*“ (Levinas 1989: 50). Tačiau jei *kitas* erotiniame santykiyje man atsiveria kaip paslaptis, jis nėra ta laisvė, kuria aš disponuoju pats. Jis, kaip ir mirtis, yra kitybės įvykis, susvetimėjimas. *Kito* kitybės nelemia jo laisvė. Jis neša savo kitybę kaip savo esmę.

Knygoje *Totalybė ir begalybė* Levinas toliau svarsto Sartre'o pradėtą susitikimą lydintį gėdos modusą, tačiau interpretuoja jį visiškai priešingai nei Sartre'as. Levino manymu, gėdą sukelia pats laisvės agresyvumo ir jos krypties supratimas. Gėda kyla tuomet, kai „laisvė atskleidžia pačiu savo veikimu“. Gėdą patiriu ne dėl to, kad nesijaučiu saugus *kito* sąmonėje, kaip teigė Sartre'as, o priešingai – kai suvokiu, koks nesaugus yra *kitas* mano paties sąmonėje. Tačiau įsisąmoninti tai galiu tik suvokęs dekartiškąjį *kito* kaip Begalybės modusą. Taip Levinas suranda savąją išeitį iš uždaro Hegelio ir Sartre'o dialektikos rato.

Levinas naujai interpretuoja iš Sartre'o fenomenologijos kylančią žvilgsnio agresiją. Sartre'o fenomenologijoje nerimas dėl to, kas esu kitam, nėra mano kaprizas. Kadangi įsisąmonindamas mane, *kitas* konstituoją mano būtį, aš nerimauju dėl pačios savo būties steigties. *Kitas* žvelgia į mane ir jo žvilgsnis aptinka mane kaip objektą. Tačiau noriu būti ne objektas, ne įrankis, o tik absoliutus tikslas. Tapti tokiu absoliučiu tikslu galiu tik tada, jei *kitas* myli mane. Jei *kitas* myli mane, aš tampa nepranokstamas, tampa absoliutus visų verčių šaltinis. Levino etikoje, priešingai, begalybės kaip tobulybės idėja atskleidžia mano netobulybę, ne *kito*, o mano paties žvilgsnio agresiją – ir mano gėdą. Levino etikoje, skirtingai nuo Sartre'o, *kitas* tampa pranašesnis už mane. Bet ne todėl, kad aš jo žvilgsnio agresijos bet kuriuo momentu galiu būti paverstas objektu. *Kitas* pranašesnis už mane todėl, – mano Levinas, – kad *kito* Veidas pranoksta ir peržengia mano mąstymo ir pažinimo gebėjimus.

Todėl bendravimas vyksta be prievartos. *Kito* „pasipriešinimas“ neprievartauja manęs, neveikia negatyviai, jis turi pozityvią struktūrą – etiką. Pirmasis *kito* apreiškimas, kurį suponuoja visi kiti santykiai su juo, nėra jo pagavimas jam negatyviai priešinant ir nėra jo apgavimas, klasta. „Aš ne kovoju su beveidžiu Dievu, bet atsakau į jo išraišką, jo apreiškimą“ (Levinas 1989: 312).

Sartre'o etikoje – kovoju. Vieną iš kovos su *kito* žvilgsniu būdų Sartre'as nurodo abejingumą. Abejingumas, skirtingai nei mazochizmas, anot Sartre'o, konstituojasi tada, kai aš tampa pajėgus pažvelgti į žiūrinčio į mane *kito* žvilgsnį. *Kito* žvilgsnio apžiūrinėjimas suteikia galimybę atsiremti į savo paties laisvę ir stoti prieš *kito* laisvę. Kadangi žvilgsnio pamatyti neįmanoma, pamatome *kito* akis. *Kitas* tampa objektu. Tačiau toks abejingasis taip pat patiria nusiylimą. Kai *kitas* tampa objektu, jis nepajėgus pripažinti *mano* laisvės. Jo laisvė išnyksta. Toks sąmoningas savojo aklumo *kito* atžvilgiu apsibrėžimas, Sartre'o nuomone, veda prie faktinio solipsizmo. Aš veikiu taip, tarsi būčiau vienas pasaulyje, vengiu žmonių taip, kaip vengiu sienų. Pasirinkęs savąjį aklumą solipsistas kitų laisvę vertina tik kaip „priešiškumo koeficientą“.

Levinas išvengia ne tik *kito*, bet ir savojo žvilgsnio agresijos paskelbdamas *kito* veidą nematomu. Veidas – tai „beveidis Dievas“, – sako Levinas. Jis beveidis, nes aš jo nematau, aš jo netyrinėju žvilgsniu. Aš jį girdžiu. Jis į mane kreipiasi, jis man įsako. „Kalbėjimas maldauja kitą žmogų, o neleidžia būti. Žodis ryškiai skiriasi nuo regėjimo“ (Levinas 1989: 310). Levino subjektas suvokia savąjį baigtinumą „išgirdamas“ *kito* Veide slypinčią Begalybės idėją. Taip jis kvestionuoja savąją laisvę – tai ir yra jo moralinės sąmonės pradžia. „Moralė, – sako Levinas, – prasideda tuomet, kai laisvė, užuot pateisinusi pati save, jaučiasi esanti savavališka ir

žiauri“ (Levinas 1989: 309). Viena vertus, Levinas aprašo Veido fenomeną panašiai kaip Sartre'as. Jie abu mano, kad būtent per žvelgiantį *kito* žvilgsnį, kuris negali būti nei užčiuoptas, pagautas, nei pažintas kaip objektas, *kitas* išnyra iš bet kokio suobjektinimo, jis lieka absoliutus subjektas, absoliutus *kitas*. Kita vertus, kaip teigia Nijolė Keršytė, „Sartre'as įpuola atgal į spekuliatyviąją subjektinių ir objektinių santykių dialektiką, nes pasilieka ontologijoje, kurioje bet kokia kitybė neišvengiamai redukuojama į tapatybę, o bet kokia transcendencija – į imanenciją. Tuo tarpu Levinas nurodo išėjimo iš jos kelią. Išėjimas iš regėjimo sferos – tai kartu pasitraukimas nuo su juo tiesiogiai susijusių pažinimo bei būties klausimų (...). Pagaliau tai išėjimas iš pasaulio, kuriame kitas subjektas yra buviny tarp kitų buvinių, įrankis tarp kitų įrankių“ (Keršytė 2001: 42).

Kokiaišeitis iš šio uždaro Hegelio ir Sartre'o numatyto laisvių kovos konflikto? Galiu atsisaityti *kito* laisvės pavergimo planų ir leisti *kitam* peržengti save dėl kitų tikslų. Tai būtų užsibrėžimas tapti mylimajam tik objektu. Sartre'as tokią nuostatą vadina mazochizmu. Mazochistas yra kaltas tik pats prieš save, nes taikstosi su savo susvetimėjimu. Tačiau mėgavimasis savuoju objektiškumu galiausiai veda prie išskirtinio savojo subjektiškumo pajautimo, pasibaigiančio siaubo išgyvenimu.

Savo žvilgsnį į *kito* žvilgsnį nukreipia ir geidžiantysis. Geismo sąvoka į Sartre'o, o vėliau ir Levino fenomenologiją ateina iš Hegelio *Dvasios fenomenologijos*. Kadangi *kitas* man žvelgiant tampa objektu, *kitas* pabėga nuo manęs. Negaliu apimtas geismo pasisavinti *kito* laisvės ir negaliu priversti, kad *kitas* pripažintų mano laisvę, nes kai *kitas* tampa objektu, jo laisvė miršta. Galiu sugriebti *kitą*, galiu priversti jį atlikti tam tikrus veiksmus, tačiau tai, anot Sartre'o, – tas pat kaip bandymas užvaldyti žmogų, kuris

bėgdamas nuo manęs palieka mano rankose savo paltą. Galiu valdyti tik apvalkalą, tik jo kūną. Tačiau jo laisvė man nebesuvokiama, aš nežinau, kaip ją interpretuoti. Aš pasiklystu *kito* Veido akivaizdoje. Aš jį matau, liečiu, tačiau nežinau, ką su juo daryti. Geismas irgi pasmerktas nesėkmei. Patiriamas malonumas taip pat negali jo išgelbėti, nes būtent malonumas yra geismo mirtis ir pralaimėjimas. Sartre'as nemano, kad sadizmas užgimsta iš polinkio valdyti ar valios galiai. Jis užgimsta iš nerimo *kito* akivaizdoje. Tačiau kai auka pažvelgia į sadistą, jos žvilgsnis panaikina sadizmo prasmę. Sadistas suprantąs, kad nepasiekė ir neužvaldė aukos laisvės. Supratusi visų savo pastangų bejėgiškumą, *būtis-sau* gali priimti sprendimą sunaikinti *kitą*. **Tai fundamentalus atsižadėjimas ieškant tikrosios laisvės be ribų.** Žudydamas kurį nors vieną asmenį, aš noriu išsivaduoti nuo *kito* apskritai. Žudydamas *kitą*, žudau tą savo faktinį pavergimą, kurį patiriu iš visų *kitų*. Pirminis neapykantos projektas – *kitų* sąmonių sunaikinimas. Tačiau pats *kito* sunaikinimas, mano Sartre'as, yra fakto, kad *kitas* egzistavo, pripažinimas. *Aš* negaliu savęs išlaisvinti nuo *kito*, kuris tapo praeitimi. Tai, kas *aš* buvau *kitam*, pats mano susvetimėjimas, sustingdomas ir nunešamas į kapą visiems laikams. „*Kito* mirtis nenumaldomai konstituoja mane kaip objektą, kaip ir mano paties mirtis“, – sako Sartre'as (Sartre 1943: 453).

Jokios kitos išeities išskyrus šias tris alternatyvas, Sartre'as nenumato. Konfliktas yra esminis santykio pagrindas. Iš čia išplaukia Sartre'o išvados, prie kurių jis priėjo veikale *Dialektinio proto kritika*, apie tai, kad mes negalime traktuoti kitų žmonių kaip savaiminių tikslų. Tai akivaizdžiai prieštarauja pagrindinei jo esė *Egzistencializmas yra humanizmas* minties linijai. Net jeigu, – sako Sartre'as *Būtyje ir niekyje*, – aš norėčiau veikti pagal kantiškosios moralės

nuorodas ir iškelčiau nesąlygišką tikslą – *kito* laisvę, ši laisvė taptų „transcenduojančia transcendencija (*transcendance-transcendente*) jau vien todėl, kad aš ją paverčiu savo tikslu“ (Sartre 1943: 448). Ir kitas taptų tik objektu-instrumentu mano išsikeltam tikslui įgyvendinti (žr. Sartre 1943: 449).

Kyla klausimas, ar iš tiesų hegeliškoji laisvių kova išsprendžia solipsizmo problemą? Juk šioje kovoje nė vienai iš šalių nepavyksta peržengti savo laisvės projekto uždaro. Kaip teigia Matthews, šioje laisvių kovoje, siekiant užvaldyti kito laisvę užvaldant kito kūną, iš viso nelieka nieko, kas galėtų būti pavadinta „meile“. Seksuali-niuose santykiuose, kaip ir kituose žmonių santykiuose, kova tarp sąmonių baigiasi tuščiai, kadangi nė viena šalis negali pasiekti pergalės redukuodama subjektą į objektą. Nuostabą kelia tai, kad atšiaurus žmonių santykių vaizdas randamas tokio socialaus autoriaus kaip Sartre’as darbe. Matthews nuomone, prie tokios išvados Sartre’as neišvengiamai turėjo priėti ap-sibrėžęs sąmonę kaip tuštumą. Jeigu sąmonė tuščia, ji neturi individualumo ir dvi sąmonės negali niekuo viena su kita pasidalyti, jos iš viso negali komunikuoti (žr. Matthews 1996: 79).

Gal solipsizmo problemą sprendžia Sartre’o nurodytas kaltės motyvas? Gal laisvių kova už-daro, o kaltė – atveria kelią į *kita*? Tai, kad aš negaliu gyventi pasaulyje be *kito*, gimdo, anot Sartre’o, mano kaltę ir nuodėmę. Būtent *kitam* aš esu nusikaltęs (*je suis coupable*). Mano pasi-rodymas pasaulyje ir yra pirmą kartą nuodėmė. Nes atėjęs į pasaulį aš pažvelgiu į *kita* ir padarau jį savo instrumentu bei objektu, ir jis turi priim-ti mano tyrinėjančio save teigiančio žvilgsnio sukeltą susvetimėjimą (Sartre 1943: 450). Suvokimas, kad padarau *kita* savo instrumen-tu – tai pirmas žingsnis, vedantis iš uždaro „pono-vergo“ dialektikos rato. Ši Sartre’o išvalga anticipoja Levino išplėtotą *kito* apsi-reiškimo

man epifaniją. Tačiau Sartre’ui nepavyksta savo fenomenologinėje ontologijoje iki galo išvengti santykio su *kita* simetriškumo. Jis tik konsta-tuoja. Levinas žengia toliau. Jis perkeičia santy-kį: padaro jį radikaliai asimetrišką. Atsakomy-be net už kito žmogaus atsakomybę Levinas grindžia dialogo ir solipsizmo įveikos galimybę apskritai. Jis neteigia, kad *kitas* – tai *alter ego*. *Kitas* – visada svetimas. Tačiau būtent todėl ga-liu jam nusilenkti ir iš jo pasimokyti. Būtent pri-siimdamas nesuinteresuotą atsakomybę už *ki-tą*, aš įgaunu ir savąją tapatybę.

Levinas, skirtingai nei Sartre’as, suranda išeitį iš uždaro „pono-vergo“ dialektikos rato. Regis, Sartre’as *Būtyje ir niekyje* jos net neieškojo.

Išvados

1. Kanto praktinėje filosofijoje kai kurie kri-tikai geba įžvelgti dialoginiam bendravimui at-vertas prielaidas. Tačiau Sartre’as Kanto tran-scendentalinio subjekto sampratą interpretuoja kaip solipsistiškai uždara. *Kitas* Kanto filosofi-joje, žvelgiant Sartre’o akimis, lieka tik regulia-tyvi idėja.

2. Husserlis savo iškeltai transcendentalinio solipsizmo problemai spręsti siūlo išeitį: žvelgti į *kita* per analogiją. Mano paties patyrimas nurodo į *kita* kaip į *alter ego*. Tačiau Sartre’as neišžvelgia skirtumo tarp Kanto ir Husserlio transcendentalinio *ego* sampratose imanentiš-kai slypinčio solipsizmo.

3. Nors Heideggerio *Mitsein* modusas pri-imtinas Sartre’ui dėl sąmonės kaip konkrečios būties prielaidos, tačiau Sartre’as įžvelgia, kad Heideggerio nužymėtas *Mitsein* modusas tik konstituuoja *kita* mano paties *čia-būties* hori-zonte.

4. Nuo Kanto, Husserlio ir Heideggerio aš ir *kito* santykio ekplikacijos Sartre’as pasuka ki-ta kryptimi. Jis tęsia Hegelio *Dvasios fenome-*

nologijoje išplėtotą „pono-vergo“ dialektiką kaip dviejų savimonių susitikimo prielaidą, eksplikuodamas konkrečius santykius su *kitu* kaip dviejų laisvių kovą.

5. Tačiau projektuodams šių dviejų laisvių susidūrimą tik simetriškame lygmenyje, Sartre'as priverstas konstatuoti iš šios kovos išplaukiantį neišvengiamą pralaimėjimą: mazochizmą, sadizmą, abejingumą ar neapykantą. Todėl solipsizmo problema Sartre'o „pono-vergo“ dialektikos horizonte, nors ir peržengia Hegelio pažintinio optimizmo abstraktumo ribas, tačiau iki galo neišsprendžiama.

6. Levinas, kuris interpretuoja susitikimą su *kitu* kaip atsidūrimą priešpriešais *kitą* Hegelio bei Sartre'o nužymėtame „pono-vergo“ dialektikos moduse, išvengia šiame susidūrime užduotos laisvių kovos dialektikos, priimdamas asimetrinį savo laisvės žiaurumo įsisąmonimo ir *kito* nebendramatiškumo *man* prielaidą.

7. Nesuinteresuotos atsakomybės net už kito atsakomybę prisiėmimo, pripažįstant radikalų kito svetimumą, prielaida Levino etikoje atveria naują, iš Hegelio bei Sartre'o tradicijos nekildinamą solipsizmo problemos sprendimo variantą.

LITERATŪRA

1. Descombes, V. 1998. *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Descamps, Ch. 1979. „Les Existencialismes“, in *La Philosophie au XXe siecle*. Sourd direction de F. Chatelet. Belgique: Marobont.
3. Gutauskas, M. 2002. „Dialogo problemos sprendimo prielaidos Edmundo Husserlio intersubjektyvumo teorijoje“, *Problemos* 61: 83–93.
4. Hegel, G. W. F. 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Pradai.
5. Keršytė, N. 1999. „Diakonija anapus dialogo“, in *Baltos lankos* 11.
6. Keršytė, N. 2001. „Kitas Veidas“, in Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai.
7. Levinas, E. 1989. „Diskursas ir etika“, in *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis.
8. Levinas, E. 1989. „Time and the Other“, in *The Levinas Reader*. Oxford; Cambridge: Blackwell.
9. Norkus, Z. 1989. „Grynoji samonė be „Aš“ A. Gurvičiaus fenomenologijoje“, *Problemos* 40: 82–92.
10. Putinaitė, N. 1999. „Kantas – dialogo filosofas?“, *Baltos lankos* 11: 122–138.
11. Ricoeur, P. 1990. *Soi-meme comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.
12. Sartre, J.-P. 1943. *L'etre et le neant. Essai d'ontologie phenomenologique*. Paris: Gallimard.
13. Sartre, J.-P. 2002. „Konkretūs santykiai su kitu asmeniu“, *Baltos lankos* 14: 124–150.
14. Sartras, Ž.-P. 1974. „Egzistencializmas yra humanizmas“, in *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. Vilnius: Mintis.
15. Sartre, J.-P. 1960. *The Transcendence of the Ego. An Existentialist Theory of Consciousness*. New York: The Noonday Press.
16. Perez, F. 2001. *D'une sensibilite a l'autre dans la pensee d'Emmanuel Levinas*. Paris: L'Harmattan.
17. Trotignon, P. 1994. *Les philosophes francais de 1945 a 1965*. Paris: Presses Universitaires de France.
18. Warnock, M. 1967. *Existential Ethics*. London; Melbourne; Toronto: Macmillan; New York: St. Martin's Press.
19. Гуссерль, Э. 1998. *Картезианские размышления*. Санкт-Петербург: Наука, Ювента.
20. Фокин, А. 1998. „Послесловие переводчика“, in Кожев А. *Идея смерти в философии Гегеля*. Москва: „Логос“, „Прогресс-традиция“, 203–207.
21. Кожев, А. 1998. *Идея смерти в философии Гегеля*. Москва: „Логос“, „Прогресс-традиция“.
22. Левинас, Э. 2000. *Избранное: тотальность и бесконечное*. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга.
23. Сартр, Ж.-П. 1999. *Дороги свободы*. Москва; Харьков: Фолио.

THE DIALECTICS OF „MASTER-SLAVE“ AND THE LONGING FOR OVERCOMING SOLIPSISM

Jūratė Baranova

Summary

This article asks on what theoretical grounds the relation between Me and the Other is based in Sartrean existential phenomenology. Why Sartre is dissatisfied with the notion of transcendental ego delivered by Immanuel Kant? Why Sartre, starting from Husserl, does not accept the relation between Me and the Other as *alter ego* explicated in the fifth Cartesian Meditation? Why he turns toward the dialectics of „master-slave“ found in the *Phenomenology of Spirit* by Georg Hegel?

Why this dialectics is incompatible with the modus of *Mitsein* in Martin Heidegger fundamental ontology? Sartre seeks to reveal the possibility of meeting the Other in the battle of freedoms by the analysis of concrete relations with the Other and by this to avoid solipsism. But do I really meet the Other if each confrontation between two freedom inescapably ends with the defeat?

Keywords: Kant, Sartre, solipsism, dialectics of „master-slave“, concrete relations with Other.

Įteikta 2002 12 05