



Valentina Hribar Sorčan
**O EMPATIJI IN
INTERSUBJEKTIVNOSTI**

11-25

VALENTINA HRIBAR SORČAN
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA



::POVZETEK

V ČLANKU AVTORICA NAJPREJ opredeli pojem empatije in zgodovino njegovega raziskovanja, pri čemer izpostavi A. Smitha, I. Kanta, Ch. Darwina, F. Nietzscheja, H. Bergsona, M. Hoffmana in druge. Podrobneje predstavi T. Lippsa in njegovo teorijo empatije, nato pa analizira Husserlovo teorijo intersubjektivnosti. Članek nadaljuje s predstavitev sodobnih dognanj v kognitivnih znanostih, kolikor so se v svojih raziskavah usmerile k preučevanju razlik med empatijo in simpatijo, v navezavi na vprašanje identifikacije in altruizma ter avtizma. Avtorica zaključi z mislijo, da imajo (Husserlova) fenomenologija in kognitivne znanosti veliko podobnih stališč, ki omogočajo plodne interdisciplinarne raziskave na tem področju. Tudi na ta način sodobna filozofija reflektira svojo lastno utemeljenost, smiselnost in aktualnost.

Ključne besede: empatija, simpatija, altruizem, intersubjektivnost, Th. Lipps, E. Husserl, filozofija, kognitivne znanosti, smisel

ABSTRACT**ON EMPATHY AND INTERSUBJECTIVITY**

In the article the author first defines the concept of empathy and the history of its examination, exposing reflections of A. Smith, I. Kant, Ch. Darwin, F. Nietzsche, H. Bergson, M. Hoffman and others. The article reveals the idea of empathy by Th. Lipps and then analyses Husserl's theory of intersubjectivity. It continues by describing the research work of contemporary cognitive sciences concerning the differences between the notions of empathy and sympathy in relation to the problem of identification, altruism and autism. The author concludes that (Husserl's) phenomenology and cognitive sciences possess several analogical points of view which enable further fruitful interdisciplinary researches in that domain. It is one of the possible ways for contemporary philosophy to argue for its proper substantiality, sense and actuality.

Key words: empathy, sympathy, altruism, intersubjectivity, Th. Lipps, E. Husserl, philosophy, cognitive sciences, sense

::OPREDELITEV POJMA IN ZGODOVINA RAZISKOVANJA EMPATIJE IN INTERSUBJEKTIVNOSTI

Filozofija si je v zadnjih stoletjih, še posebej pa od 20. st. naprej, močno prizadevala, da bi utemeljila pojem subjekta, pri čemer se je poglobila v vprašanje intersubjektivnosti, pa tudi empatije. Na ta način je filozofija reflektirala tudi svoj lastni temelj in utemeljevala svoj bistveni pomen pri samorazumevanju človeka, vključno z odnosom do drugega in do sveta.

Empatija (nlat. *empathia*, iz gr. *empathēia*, strast) pomeni sposobnost postaviti se na mesto drugega. Označuje zmožnost posameznika, da zazna in razume, oz. da se vživi v občutja in razmišljanja druge osebe, vendar se z njo ne poistoveti, za razliko od občutij simpatije in sočutja do drugega. Z empatijo so se v 20. stoletju ukvarjale temeljne filozofske usmeritve in filozofi: fenomenologija (E. Husserl, M. Scheler, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre ...), psihoanaliza (S. Freud, M. Klein, E. Stein, W. R. Bion ...), analitična filozofija (denimo, v navezavi na filozofijo jezika N. Chomsky-ja), v zadnjih desetletjih, zlasti od 60. let 20. stoletja naprej, pa se tej tematiki vse bolj posveča tudi kognitivna (nevro)znanost. Slednje je precej povezano z naraščanjem avtizma, ki ga zaznamuje ravno odsotnost empatije.

Toda razmišljanje o empatiji, sploh pa o simpatiji in sočutju, ima že častivredno zgodovino.¹ V filozofiji je bil eden prvih mislecev, ki se je ukvarjal z empatijo, Adam Smith (1727-1790), angleški moralni filozof in (politični) ekonomist, ki je leta 1759 objavil svoje temeljno delo *The Theory of Moral Sentiments*, v katerem sicer uporablja izraz simpatija, a bi ga glede na sodobno opredelitev pomensko lahko približali empatiji.² Smith je med drugim vplival tudi na

¹Če bi v razmišljanje vključili še pojem sočutja, bi morali seči vse do porajanja človeštva, kakor zelo pregledno stori Karen Armstrong v svojem delu *Kratka zgodovina mita*, kjer zametke mitskega mišljenja od starejše kamene dobe naprej (20.000 – 8000 let pr. n. št.) navezuje na pračlovekov strah pred smrtjo in na hrepenenje po posmrtnem trajanju, kar pogosto zajema tudi sočutje do drugega, zlasti ob pogrebnih obredih (Armstrong, 2005, 9). K. Armstrong porajanje etične in sočutne misli naveže na t.i. osno dobo (800 – 200 pr. n. št.), ko se začno izoblikovati novi etični, verski in filozofski sistemi (Armstrong, 2005, 75-94):

- konfucijanstvo in daoizem na Kitajskem: Laozi, Konfucij (551-479 pr. n. št.)
- budizem in hinduizem v Indiji: modreci Upanišad in Buda (pribl. 563-483 pr. n. št.)
- monoteizem na Bližnjem vzhodu (veliki hebrejski preroki v 8., 7. in 6. st. pr. n. št.)
- grški racionalizem v Evropi: veliki tragedi 5. st. pr. n. št.: Ajshil: pribl. 525-456 pr. n. št., Sofokles (pribl. 496-405 pr. n. št.) in Evripid (480-406 pr. n. št.); Sokrat (469-399 pr. n. št.), Platon (pribl. 427-347 pr. n. št.) in Aristotel (pribl. 384-322 pr. n. št.).

To nemirno obdobje, poudarja K. Armstrong, je prineslo potrebo po bolj poglobljeni duhovnosti, ki ne bi bila več tako odvisna od zunanjih obredov in zunanjega delovanja. Nov je tudi moralni poudarek: ne zadošča več, da posameznik brezhibno opravlja vsakdanje obrede, temveč mora tudi spoštljivo ravnati z vsemi drugimi bitji. Vsem modrecem tistega časa se je nasilje upiralo, zato so izpostavili etiko sočutja in pravičnosti. Tako je Konfucij duha stare kitajske kulture prežal z etiko sočutja in naj bi bil prvi, ki je širil zlato pravilo: Česar si sam ne želiš, tega ne prizadeni drugemu.

²Upoštevanja vreden mislec, ki v zadnjem času razvija teorijo moralnih čustev in pravičnosti na podlagi empatije,

Immanuela Kanta (1724-1804), ki je v *Kritiki razsodne moči* (1790) tezo, da ima estetska sodba, četudi je subjektivna in empirična, se pravi partikularna, občo in nujno veljavnost, utemeljeval na podlagi t.i. skupnega čuta (*sensus communis*), s čimer na raven estetike ni prenesel le transcendentalnega principa enotnosti različnih zmožnosti, v primeru lepega harmonično, regulativno igrivost med razumom kot pojmovno in domišljijo kot predstavno močjo, ampak je soglasje drugega z mojo estetsko sodbo implicitno utemeljeval prav na človekovi empatični zmožnosti, da se postavi na mesto drugega: ko za neko naravno ali umetniško lepo sodim, da je lepo, smem legitimno pričakovati, da se bo drugi strinjal z mojo estetsko sodbo že samo s tem, da se je sposoben postaviti na moje mesto in me razumeti. Toda sodobne raziskave bodo pokazale, da je od razumevanja do strinjanja še velik korak.

V 19. st. velja izpostaviti opus Charlesa Darwina (1809-1882), zlasti njegovo delo *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1872). Darwin je postavil tezo, da vsi ljudje tega sveta na enak način doživljamo čustva in da so tudi čustveni izrazi na obrazih univerzalni. Do tega rezultata je prišel na podlagi vprašalnika, ki ga je izročil angleškimi popotnikom in kolonialistom, da so ga uporabili v tujih, drugačnih deželah. Nato je zanimanje za to vprašanje za skoraj stoletje zamrlo, danes pa se večina strokovnjakov s tega področja strinja (Pacherie, 2004, 162), da so čustveni izrazi osnovnih čustev na obrazih vrojeni in obči (npr. izrazi presenečenja, radovednosti, jeze, veselja, žalosti, strahu, gnusa, itd.). Glavne razlike, ki relativizirajo to univerzalno sporočilnost čustev, so posledica kulturnih razlik v smelosti in pogostosti njihovega javnega izražanja.³

Približno v istem času kot Ch. Darwin tudi Friedrich Nietzsche (1844-1900) postavi temelje za plodno obravnavo empatije, zlasti v svojih estetskih razmišljanjih. Tej tematiki se implicitno najbolj približa v *Somraku malikov* (1888), kjer umetniško ustvarjanje opredeli kot "prisilno spreminjanje v popolno" (Nietzsche, 1989, 63). Človekova temeljna naravnost, volja do moči, umetniku narekuje, naj spreminja (s)tvar tako, da bo iz nje odsevala njegova moč, vse dokler ne postane objektivacija njega samega. Umetnina je torej objekt, v katero vloži vso

je Martin Hoffman, in sicer v delih *Motivation and Emotion* (1990) in *Empathy and Moral Development* (2000). Avtor ugotavlja, da se že otrok, potem ko mu uspe vzpostaviti distinkcijo med seboj in drugim, bojuje proti empatični stiski tako, da se bodisi odvrne od drugega bodisi mu skuša pomagati. Tudi ko odraste, lahko preobrne empatično stisko v simpatijo in sočutje do drugega, še bolje pa je, če zmore od čustvene reakcije preiti k etičnemu dejanju. Ko si je sposoben predstavljati razlog stiske drugega in ko začne delovati proti temu razlogu, pristopi k moralnemu delovanju. Ko pa se njegova moralna dejavnost povzdigne od reševanja neke individualne stiske na socialno raven, pristopi k pravičnosti. Individualna stiska je lahko zgolj prehodna in prehodno je izničevanje ali preseganje njenega vzroka, medtem ko je zavzemanje za pravičnost trajnega značaja (Jorland, 2004, 33).

³Omeniti velja tudi francoskega filozofa Henryja Bergsona (1859-1941), ki se je empatiji posvečal zlasti v delu *L'Évolution créatrice* (1907), v slovenskem prevodu: *Ustvarjalna evolucija* (1983).

svojo voljo do moči, ji vdahne življenje. Podobno Nietzsche razmišlja o estetski sodbi, ko v *Somraku malikov* izpostavi njeno subjektivno in antropocentrično naravo, pri čemer radikalizira Kantovo tezo, da lepota ni objektivni atribut predmeta, marveč subjektivno stanje duha. Tako Nietzsche poda stališče, da lepo samo na sebi sploh ne obstaja. Človek sicer misli, da je zgolj občudovalec lepote sveta, toda v resnici je sam njen vzrok. Lepota je simptom njegovega počlovečenja sveta. Merilo lepega torej ne postavlja stvar sama, marveč človek, ki po svoji podobi odloča o tem, kaj je lepo, popolno ali grdo. Z drugimi besedami, ko človek presoja nek predmet, *se vživi* vanj, in sicer tako, da ga vsega prežame s svojo voljo do moči, s svojimi notranjimi vzgibi. To vživetje ali empatija povzroči, da je tako naravno kot umetniško lepo objektivacija vseh zavednih, nezavednih in telesnih silnic umetnika ali presojevalca umetnin in lepih (ter grdih oz. vsakršnih) stvari. Če Kant estetsko presojo opredeli kot kontemplacijo, poglobljeno, a mirno, brezinteresno refleksijo, pa je Nietzschejev odnos do umetniškega ustvarjanja, umetnin in narave bistveno bolj aktiven in strasten: človek se ves daje v ustvarjanju in presoji, se popolnoma vživi v objekt, do te mere, da je ta predvsem objektivacija njega samega in lepota njegov odsev (njegovih fizioloških in psiholoških stanj ter poželenj). Globlje ko je vživetje, lepša je umetnina, pri naravno lepem pa je predvsem estetski doživljaj tisti, ki šteje, ne pa toliko predmet sam. Po tej poti smo se povrnili tudi k izvornemu, grškemu pomenu besede *empátheia* kot strasti.

Prvi mislec, ki je pojem empatije eksplicitno uvedel v estetiko, je bil Robert Vischer (1847-1933), in sicer prek pojma *die Einfühlung*, ki ga iz nemščine prevajamo kot vživljanje, vživetje.⁴

::Theodor lipps

R. Vischer je imel pomemben vpliv na Johannesa Volkelta (1848-1930), še posebej odmevno pa se je nanj navezal filozof in psiholog Theodor Lipps (1851-1914), ki ga poznamo predvsem kot misleca, ki je na prelomu iz 19. v 20. st. razvil nemško psihološko estetiko. Za razumevanje poznejšega poteka filozofske refleksije empatije je Lipps še posebej intriganten mislec, ker empatije ni pojmoval le kot ključnega estetskega pojma, marveč kot temeljni filozofski pojem, s katerim pojasnjuje subjektivno spoznavanje sveta.

Theodor Lipps je postkantovec, ki sicer zavrne Kantov dualizem fenomena in stvari na sebi, ohrani pa njegov bistven poudarek, da je subjektiviteta tista, ki objektivira svet. Bistvo subjektivitete po Kantu Lipps reflektira na naslednji način (Jorland, 2004, 35-43): subjektiviteta se objektivira, ko daje

⁴Vischer, R. (1872): *Über das optische Formgefühl*; (1972): *Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem*

formo množtvu zaznav. Nato pa nadaljuje v smeri psihologije: o sebi samih nimamo predstave *a priori* in nimamo danega samozavedanja kot takega in v celoti. Po svojem izvoru smo, tako kot vsaka stvar, le množtvu zaznav. Kdaj in kako se potemtakem človek lahko zave samega sebe kot enoto, kot nekaj enotnega? Tedaj, ko mu uspe dati formo množtvu zaznav, ki ga konstituira in si na ta način ustvariti samopodobo. To formiranje podobe pa gre skozi proces "objektiviranja samega sebe", ki ga Lipps razloži s teorijo vživetja, vživljanja (*die Einfühlung*) ali empatijo.⁵ Ta postopek je torej značilen tako za objektivacijo objekta kot za formiranje subjekta, se pravi, kot obči spoznavni proces.

Po Lippsu objektivacija predmetov, se pravi, spoznavni postopek, s katerim predmetu podelimo formo, ni arbitraren, marveč ustreza zahtevam predmeta samega, prav tako pa subjekt predmetu ne oporeka forme, h kateri ta na nek način teži. Subjekt podeli formo predmetu glede na lastnosti, ki slednjemu bistveno pripadajo. Po drugi strani se pa tudi subjekt oz. zavest ne more zaznati in prepoznati drugače kot prav s to objektivacijo. Najbolj izrazito, najgloblje občuteno samoovedenje po Lippsu poteka v estetskem doživljanju sveta. To občutje je poseben stik z zunanjim svetom, s čimer subjekt pristopa k stvarjem in tako vrši samoizkustvo. Subjekt izkusi in spoznava samega sebe tako, da se začuti/občuti v stvareh, se pravi, ko se vanje vživi in prek njih v sebe samega. Subjekt torej prek estetskega izkustva najbolj poglobljeno vrši empatičen proces samoovedenja.

Ko gre za odnose z drugimi ljudmi (do neke mere pa tudi z živalmi), jim misli in čustva podeljujemo predvsem prek form ali podob, ki jih povezujejo z določenimi čustvi, oz. z zunanjo percepcijo. Za naše prepoznavanje so ključnega pomena: mimika obraza, geste, vedenje in govorica drugega človeka. Vsakdo od nas ima t.i. instinkt imitacije, s katerim v nas samih na podlagi teh pomagal podoživimo občutja, ki jih izražajo drugi. To je ključnega pomena tudi za naše lastno samoovedenje, kajti tedaj, ko mi občutimo neka občutja, napravljamo bolj ali manj isto mimiko, geste, se podobno vedemo in govorimo, vendar imamo o vsem tem zgolj notranjo percepcijo. Zunanja percepcija nam torej omogoča, da povratno zares spoznamo sami sebe, se pravi prek percepcije in objektivacije občutij drugih ljudi. V tem smislu bi lahko govorili ne le o empatiji do drugega, ampak tudi do samega sebe.

Lipps je v okviru svoje teorije empatije izpostavil predvsem naslednja tri vprašanja:

⁵Za razliko od S. Freuda Th. Lipps ne povezuje formiranja lastne podobe s prepoznavanjem samega sebe v ogledalu v zgodnjem otroštvu.

:I.

Ali gre pri naši zavesti o čustvih drugega, recimo o njegovi žalosti ali jezi, zgolj za neko enostavno predstavo, kot pri percepciji lastnosti nekega zunanjega predmeta, recimo njegove barve, ali pa gre z naše strani za t.i. doživeto zavest? Drugače rečeno: ali imam tedaj, ko zaznam žalost drugega, zgolj predstavo te žalosti, ali pa sem tudi sam žalosten/žalostna? In še naprej: če se tudi sam(a) razžalostim, ali je ta žalost pogojena z določenim razlogom, zaradi katerega je drugi žalosten, ali sem žalosten/žalostna zgolj zaradi njegove žalosti?

Pri iskanju odgovorov na ta vprašanja sta se v nemški filozofiji in psihologiji, pa tudi širše, izostrili dve različni teoriji: teorija reprezentacije čustev drugega in teorija aktualitete. Teorija reprezentacije s teorijo empatije nima v bistvu nič skupnega, ker ne dela nobene razlike med predstavo čustva drugega in predstavo lastnosti katere koli druge stvari. Teorija aktualitete pa poudarja, da lahko o empatiji do drugega človeka govorimo le, če je razlog žalosti subjekta, ki percipira drugega, v razlogu žalosti percipiranega subjekta, medtem ko sama manifestacija ali predstava te žalosti v nas ne zadošča, da bi se zares vživeli v čustva drugega. Ta druga teorija pravzaprav izenačuje empatijo s sočutjem.

Teorija reprezentacije in teorija aktualitete pa vendarle imata nekaj skupnega: ne glede na to, ali v naši zavesti o žalosti drugega le-ta ostaja zgolj na ravni predstavljanja, ali pa smo ob tem žalostni tudi sami, je pri obeh teorijah ključno, da tako pri predstavi kot pri podoživljanju žalosti izhajamo iz spomina na svojo lastno preteklo žalost, oz. iz lastnega načina doživljanja čustev. Nato pa se teoriji med seboj spet ločita: teorija reprezentacije zagovarja stališče, da je moja predstava žalosti drugega le podoba lastne žalosti iz preteklosti, druga teorija pa poudarja, da gre za neko novo reprezentacijo lastne izvorne žalosti, ki pa jo na novo podoživimo.

:II.

Naslednje vprašanje, na katero je skušal odgovoriti Lipps, zadeva odnos med občutjem in njegovim izrazom, recimo na obrazu. Gre za vprašanje prisotnosti duhovnega v čutnem, za izražanje duhovnega skozi čutno, skratka za čutno ekspresijo duhovnega. Njegova teza izpostavlja simbolično relacijo. Tako kakor neka zastava kot čutni predmet simbolizira neko nacijo kot neko duhovno, družbeno tvorbo, tako geste ali izrazi na obrazu lahko simbolizirajo neko čustvo. Ko denimo zaslišimo krik bolečine, nas ne zanima toliko zvok krika kot pa bolečina sama. V tem gre po Lippsu iskati princip empatije: povsod, kjer se duhovno nahaja v čutnem, lahko pristopimo k njemu le prek empatije, se pravi skozi vživetje/vživljanje v čutno, ne pa neposredno.

:III.

Tretje vprašanje pa se navezuje na naslednji problem: kako pridem do zavesti o tem, da se v telesu drugega nahaja neka duša, ali psihični, mentalni procesi, kot bi rekli danes, ki je podobna moji? Tu sta spet v ospredju dve različni teoriji: teorija analogije in teorija imitacije. Po prepričanju prve lahko sklepam o eksistenci neke duše v telesu drugega prek analogije s samim seboj: na podlagi tega, da s svojo voljo premikam svojo roko, lahko sklepam, da je tudi drugi obdarjen z neko voljo, ko premakne svojo roko. Na to teorijo sta bila izpostavljeni dva ugovora: ali naj potemtakem pripišemo zavest vsemu, kar se na tem svetu premika, leze in gre (obtožba animizma)? Drug ugovor pa pravi: analogija med menoj in drugim ni mogoča, kajti edino, kar mi zagotavlja, da se neka roka premika, je percepcija tega, da ravno nisem jaz tisti/tista, ki jo premikam, se pravi, da ravno ne more biti takšna, kot je moja.

Zato se je Lipps odločil za teorijo imitacije. Ko spontano posnemam geste drugega, se v meni vzbudi ustrezno čustvo. Vselej pa ta proces teče od gest drugega k njegovim čustvom, in ne obratno, kar pa ravno velja za nas same: ko najprej občutimo lastna čustva, niti ne vemo natančno, kako se izrazijo na našem obrazu, a prav na podlagi tega zaporedja smo vselej sposobni razločiti med lastnimi čustvi in čustvi drugih.

::Edmund Husserl

Pri obravnavi filozofske refleksije empatije, v širšem kontekstu pa tudi intersubjektivnosti, ni mogoče zaobiti analiz Edmunda Husserla (1859-1938), kakor jih razvije v prvih treh desetletjih 20. st., tudi v polemičnem dialogu z Lippsovimi tezami.

Zgolj posedovanje "notranjih stanj" še ni zadosten kriterij za subjektivnost, prav tako nek preprost mimetičen avtomatizem še ne more biti dokaz za intersubjektivnost (Petit, Jean-Luc, 2004, 132-147). Podobno kot Lipps in njegovi predhodniki, zlasti Kant, se tudi Husserl posveti vprašanju, kako poteka transcendentalna konstitucija objektivitete in subjektivitete, kako torej človek spoznava svet in samega sebe. Natančneje, Husserlu gre za razumevanje doživetega izkustva in njegovega pomena v vseh objektiviranih oblikah: fizičnih stvari in naravnega sveta v celoti, lastnega telesa in jaza, drugega in sveta kulture. Ob bok Kantovemu smotru, da bi na občji, transcendentalni ravni utemeljil pogoje možnosti spoznanja, Husserl postavi predpostavko o neki minimalni bazi, iz katere izhaja subjekt v svojem konkretnem izkustvu, ko zaznava in deluje v svetu. Ta baza je solipsistična: gre za redukcijo na mene samega kot čistega jaza. Vendar to še ne pomeni, da bi moral biti tudi svet,

ko ga subjekt konstituira, solipsističen. Ta solipsizem je pri Husserlu prejel neko prehodno občutje, ki naj bi ravno razkrilo nujnost drugega za možnost konstitucije objektivnega sveta. Objektivnost sveta je torej takšna, da zajema tudi druge subjekte zunaj mene. Še več, sama možnost obstoja drugega je tako nujna kot sem jaz sam-a, kolikor sem del tega objektivnega sveta. Husserlova redukcija na moj čisti jaz, na subjektiviteto, je torej zgolj provizorična, kajti intersubjektivnost je prva.

Husserl se je zavedal nevarnosti, da bi njegova filozofija zapadla v transcendentni solipsizem, ki bi zgolj subjektu podelil moč, da daje smisel vsemu zunaj sebe. Da bi se izognil tej nevarnosti, je izpostavil pomen našega izkustva življenjskega sveta (*die Lebenswelt*), vse do prepričanja, da smisel sveta ne more imeti čisto individualnega izvora. Prav to je razlog, da je Husserl povezal subjektiviteto in pluralizem v pojem intersubjektivnosti. Gre za to, da drugi subjekti in skupnost odločilno prispevajo h konstituciji smisla sveta, kajti svet niso zgolj fizični objekti, ki jih zaznava partikularni subjekt spoznanja, marveč je svet naš skupni svet, univerzalni in permanentni horizont naših vsakodnevnih, praktičnih interakcij.

Husserl podredi pojem empatije pojmu intersubjektivnosti. Izhaja iz tega, da se mora vsak predmet ali izkustvo najprej predstaviti v *moji* zaznavi in zavesti, ki ga nato preuči. Četudi v veliki meri ne vemo, kdo smo in kdo so drugi, je nekaj gotovo: da se mi tukaj in zdaj nekaj kaže, da se mi daje v moji zaznavni in zavestni, intencionalni dejavnosti. Toda vprašanje, ki je od tu naprej ključno, se glasi: kako je mogoče, da se moja zavest razteza neskončno nad tem, kar trenutno doživljam? Ob tem na splošno izhajam iz tega, da stvari, ki jih vidim, niso zgolj moji subjektivni dozdevki, marveč da na podoben način tudi drugi vidijo iste stvari in da so torej v nekem smislu objektivno takšne, kot jih vidimo vsi. Tako lahko zelo hitro ugotovimo, da moja vera v objektivnost sveta takoj zajame tudi druge subjekte. Med menoj kot subjektom in objektom so torej drugi subjekti in skupaj tkemo smiselno podobo sveta. To, kaj jaz občutim, moj način mišljenja, izrekanja in delovanja, se vselej znova povezuje s tistim, kar mislijo, izrekajo in delajo drugi ljudje. To skupno tkanje sveta je tisto, kar drži skupaj in ustvarja naš skupni svet. Stvari in dejanja našega izkustvenega sveta so torej ne le to, kar in kakor se kaže meni, ampak obenem tisto, kar in kakor se kaže drugim. Izvor smisla sveta torej ni solipsističen, kot je mislil Descartes, pa tudi še Kant, pač pa je pluralen. Pred Husserlom je namreč veljalo, da je transcendentni temelj objektivitete, kolikor ji je podeljen smisel, v zgolj eni subjektiviteti, ki je vselej in zgolj moja. Husserl pa daje transcendentni konstituciji objektivitete nov zagon: temelj smisla objektivnega sveta tkemo vsi subjekti.

Husserl torej vpelje pojem intersubjektivnosti zato, ker izhaja iz prepričanja, da lastno, subjektivno izkustvo ne zadošča za utemeljevanje smisla sveta. Intersubjektivnost je torej dokaz, da temelj smisla sveta ne more biti solipsističen, kajti jaz si ne zadoščam, da bi zgolj na podlagi same(ga) sebe utemeljil smisel biti. Potemtakem tudi objekti niso nekaj konstantnega, nekaj, kar bi jim podelilo pomen zgolj moje lastno izkustvo, marveč so objekti to, kakor jih percipirajo tudi drugi subjekti. Trdnost stvari in bitij tega sveta je posledica tega, da nisem zgolj jaz sam(a) tisti, ki jih zaznavam in povezujem med seboj. Smisel sveta se torej tke z intersubjektivnostjo, ki presega sfero solipsističnega subjekta, res pa je, da se to skupno tkanje vrši prav na podlagi vsakokratnih subjektivnih izkušenj.

Empatija je po Husserlu izkustvo, v katerem občutim, da moja dejanja prebijajo moj lastni svet, še več, da so drugi del mojega lastnega sveta. Če se ozremo na osnovno gibanje, t.i. kinestezijo, ki pomeni sposobnost zaznavanja lastnega položaja, gibanja in teže, potem lahko z vidika empatije ugotovimo: ne le, da lahko zaznavam lastne premike, temveč se lahko v mislih postavim na mesto drugega, medtem ko jih ta izvaja. Vendar zaradi tega še ne zapustim tal svojega lastnega izkustva, svojega čistega jaza, pač pa me spremlja osebno občutje, da bi zmogel ali zmogla, če že ne realno, vsaj virtualno, početi iste stvari kot drugi. Ta medsebojna zmožnost empatije dejanj vodi k univerzalizaciji (lastnega) partikularnega izkustva.

Husserl je napravil tipologijo možnih oblik empatije kot temelj pluralnosti skupnostnega izkustva. V nasprotju z Lippsom, ki je pojem empatije posplošil, jo je Husserl zamejil: z empatijo namreč nimamo enakega pristopa do drugega, če se obračamo k odraslemu ali k otroku, k bližnjemu ali k tujcu, k pripadniku te ali one civilizacije, k hendikepiranemu ali k zdravemu človeku, k človeku ali k živali. Razlika med Husserlom in Lippsom je tudi v tem, da je Lipps s pojmom empatije zajel tako človeški kot naravni svet, medtem ko se Husserl usmeri predvsem k medčloveškim odnosom.

Temeljno sporočilo Husserlove teorije empatije in intersubjektivnosti je, da drugi človek ni že povsem izgotovljen, konstituiran subjekt, kateremu pripisujem mentalna stanja, poleg fizičnih, ki ga označujejo, pač pa je drugi zame drugi zato, ker ima zame neko bivanjsko vrednost, ker sotvori svet, v katerem živim. Vendarle pa vselej izhajam iz svojega čistega jaza (ega) in lastne samogotovosti, ne glede na to, da sem vselej tudi sam-a sebi negotovi objekt, tisti drugi.

::SODOBNA DOGNANJA V KOGNITIVNIH ZNANOSTIH

Kako opredeliti empatijo, ta psihični oz. mentalni proces, med katerim zavzamemo stališče do drugega, a obenem ostajamo to, kar smo, se pravi, da se z drugim ne spojimo ali poistovetimo?

::Empatija, simpatija, identifikacija in altruizem

Čeprav raziskovalci ne delajo vselej razlike med empatijo in simpatijo, danes prevladuje stališče, da med njima obstaja pomembna razlika (Jorland, 2004, 20-29).

Empatija je sposobnost, da se v mislih postavimo na mesto drugega in razumemo situacijo, v kateri se nahaja, ne da bi se ob tem nujno čustveno vživeli v drugega. Nasprotno pa je simpatija sposobnost podoživljati čustva drugega, ne da bi se nujno tudi razumsko postavili na njegovo mesto, še zlasti pa to velja za t.i. čustveno nalezljivost/prenosljivost (recimo tedaj, ko nas samodejno zajame smeh, ko se znajdemo v skupini ljudi, ki se noro smejuje, ne da bi poznali razlog te smešne situacije). Lahko smo torej empatični, ne da bi občutili simpatijo, in *vice versa*. Empatija je kognitivna sposobnost, simpatija pa je predvsem emocionalna naravnost.

V sodobnih kognitivnih vedah, v filozofiji in psihologiji, v nevrologiji, psihiatriji, fiziologiji, itd., že desetletja, zlasti od 60. let 20. st. naprej, opravljajo tudi aplikativne, eksperimentalne raziskave, na živalih in na ljudeh, da bi bolj nazorno spoznali, kako potekata procesa empatije in simpatije, tudi z namenom, da bi lažje razumeli avtizem.

Sprva so delali poizkuse predvsem na podganah. Ugotavljali so, ali so te sposobne altruizma, se pravi nesebičnega, sočutnega vedenja. Zanimiva sta med drugim naslednja preizkusa: v prvem se je podgana v kletki zataknila ob neko oviro tako, da je obvisela v zraku in s cviljenjem opozarjala svoje družice, ki so bile v isti kletki, na stisko, v kateri se je znašla. Te so imele možnost, da jo s pritiskom na oviro, namreč na neko palico, rešijo vseh muk. Na koncu te palice je bil enkrat slasten zalogaj hrane, drugič pa le košček plastike. V prvem primeru so priskočile na pomoč sedemnajstkrat bolj pogosto kot v drugem primeru (prišle so torej tudi v primeru, ko se za nagrado niso mogle posladkati, a bistveno manjkrat).

Pri drugem poskusu pa je raziskovalec oviro v kletki nadomestil z elektrošoki, ki so zajeli isto žrtev kot poprej, a bi lahko dosegli vso kletko in vse podgane v njej. Tedaj pa družice niso priskočile na pomoč k žrtvi, ampak so se šle skrit na drug konec kletke, ker so se znašle v isti poziciji kot žrtev in so se ustrašile zase.

Na tej podlagi je raziskovalec zaključil, da tedaj, kadar se bojimo zase, ta strah ovira ali celo prepreči altruistično, se pravi nesebično vedenje. V prvem poskusu, ko so družice priskočile žrtvi na pomoč, so razumele njen položaj in ta empatična situacija je omogočila altruistično reakcijo. V drugem poskusu pa so se družice čustveno vživele v pretečo nevarnost, se poistovetile z žrtvijo in se tako nalezle strahu, ki ga je prva občutila žrtev, saj so elektrošoki najprej zadeli njo, in tedaj so se odzvale egoistično. Simpatija, ki temelji na čustvenem poistovetenju, torej ne vodi nujno v altruistično, nesebično reakcijo.

Pojem identifikacije ali poistovetenja je mogoče uporabiti tudi pri preučevanju empatije, a ne s čustvenim predznakom kot pri simpatiji. Tako so pri opicah ugotavljali, da se nekatere prepoznajo v ogledalu, druge pa ne. Ko so šimpanzu brez njegove vednosti napravili madež na čelu, se ga je ob pogledu v ogledalo s prstom dotaknil, vedoč, da je on tisti, ki se vidi v ogledalu. Niti gibbon niti gorila nimata te empatične sposobnosti. Evolutivno gledano sta ti dve vrsti starejši in z zgodovinskega vidika je za raziskovalce pomembno, kako je potekal proces samoovedenja. Večja ko je sposobnost empatije, bolj je razvita zavest o sebi.⁶

Zanimiv je tudi naslednji primer: opici šimpanzovki Sarah so najprej pokazali video film, prikazujoč nekega raziskovalca, ki se je znašel pred naslednjim problemom: odpreti mora zaklenjena vrata, pri čemer ima na voljo tri ključe, a le en je pravi, toda kateri? Nato so opici pokazali tri različne ključe: prvi je bil zlomljen, drugi zvit, tretji pa uporaben. Opica je pokazala na pravega, torej uporabnega. Kako ugotoviti, ali je šlo zgolj za naključje, ali pa se je bila opica res sposobna postaviti na mesto drugega, v tem primeru raziskovalca s tremi ključi, in si predstavljati predstavo drugega, se pravi njegovo premišljanje, kateri ključ je pravi? Na to vprašanje so kmalu dobili pomenljiv odgovor: v prvem primeru je v videu raziskovalca igral nekdo, ki ga je imela opica rada, nato pa so postopek ponovili z drugim raziskovalcem, ki ga ni marala, - nje-mu je kot pravega pokazala zvit ključ. Ta primer je še posebej zanimiv, ker poudarja, da je empatijo kot kognitivno sposobnost v realnem delovanju težko povsem razločiti od čustvenega angažmaja, na čemer temelji simpatija.

Tudi pri ljudeh so se raziskovalci usmerili k preučevanju odnosa med empatijo in altruizmom. Poskušali so ustvariti situacijo, ki bi nedvoumno pokazala ali

⁶Sodeč po terenskih raziskavah, ki pa so neredko anekdotične, tako da težko presojava o njihovi verodostojnosti, so le nekatere velike vrste opic (šimpanzi, gorile in orangutani) sposobne spontano potolažiti svoje družice, če so bile te žrtve nasilja. Nekateri raziskovalci tudi poudarjajo, da so nekatere živali, denimo šimpanzi, delfini in kiti sposobni nekaterih oblik socialnih čustev, žalosti ali veselja zaradi drugega, tudi ljubezni, prav tako naj bi jih odlikovala določena stopnja samoovedenja, ker so se sposobne prepoznati v ogledalu. Vendar jim raziskovalci na splošno odrekajo zmožnost zavestnega in intencionalnega mišljenja. Samo človek naj bi bil obdarjen z mentalno zmožnostjo, s katero sebe in druge presoja, interpretira kot bitja, katerih vedenje povzročajo določena mentalna stanja (intence, želje, prepričanja, čustva), ki so si lahko podobna ali pa različna.

ovrgla možnost altruistične motivacije in dejanja, ki bi ju povzročila empatija. Tako so napravili naslednji preizkus:

- v prvem primeru je morala neka oseba prisostvovati elektrošokom druge osebe, a je imela možnost, da kadarkoli zapusti prostor,
- v drugem primeru pa opazovalka te možnosti ni imela, se pravi, da je morala prisostvovati preizkusu do konca, ne da bi smela zapustiti prostor izvedbe poizkusa.

Rezultata obeh možnosti sta najprej pokazala, da je oseba, ki opazuje žrtev, le tej pripravljena pomagati le tedaj, ko ji ne preostane drugega, se pravi, da je tako ravnala v drugem primeru, ko ni mogla zapustiti prostora. Ta preizkus so nato večkrat ponovili še z drugimi osebami. Ravnale so različno: tiste, ki so do žrtve občutile simpatijo, se pravi, da so do nje zavzele čustven odnos, glede na dano situacijo predvsem hud strah, smrtno tesnobo, skratka veliko stisko, so odšle ven, če je bilo to mogoče in se tako odzvale egoistično. Tiste osebe, ki pa so do žrtve zavzele le empatičen odnos, se pravi, da so se v svoji predstavi postavile na mesto žrtve, a brez čustvene identifikacije oz. reakcije, so ravnale bolj altruistično, ne glede na to, ali so imele možnost izhoda ali ne. Sklep: v določenih, zlasti nevarnih in bolečih situacijah, je večja verjetnost, da bo empatija izzvala bolj altruistično ravnanje kot simpatija, kajti slednja temelji na čustvenem poistovetenju, empatija pa je predvsem racionalen proces in reakcija, seveda z določenimi pridržki, ki zadevajo že omenjeno težko razločljivost kognitivne in emocionalne naravnosti v delovanju.

Pogoj za to, da človeška bitja lahko vstopamo v empatične odnose, je ta, da smo sposobni prepoznati in razumeti, vsaj v temeljnih obrisih, mentalna oz. psihična stanja drugih. Empatija temelji na naši sposobnosti spoznanja, da so nam drugi, kot človeška bitja, podobni, ne da bi ob tem zgubili občutek za to, da je med nami razlika. Empatija torej ne pomeni spojitve, identifikacije z drugim, marveč ohranja konstitutivno razliko med menoj, nami in drugim(i). Podobno je navsezadnje pri simpatiji, le da slednja predpostavlja intenzivnejše, čustveno vživljanje v subjektivno stanje drugega.⁷

Vedenjske in nevrološke znanosti zagovarjajo t.i. teorijo simulacije, po kateri človek vzpostavlja empatijo in simpatijo do drugega tako, da v mislih simulira, se pravi, da si skuša predstaviti subjektiviteto drugega, njegovo subjektivno

⁷Sodobne kognitivne vede so med drugim prišle do pomembnega spoznanja, ki omogoča tudi boljše razumevanje empatije, da se namreč aktivira ista nevrološka mreža v možganih, če imamo sami namen, intenco storiti neko dejanje, ali pa če nekoga zgolj opazujemo, ko že vrši to dejanje. Strokovnjaki si to spoznanje, da je misel, namera za izvršitev nekega dejanja zelo podobna sami izvršitvi, razlagajo s tem, da se pri obeh procesih mentalne predstave aktivirajo na isti način. Razlika med mentalno simulacijo nekega dejanja in njegovo dejansko izvedbo naj bi bila potemtakem merljiva zgolj s stopnjo aktivnosti: tako naj bi bili možgani pri mentalni simulaciji obremenjeni 30% glede na izmero celotne telesne dejavnosti pri samem izvrševanju nekega dejanja (Več o tem: Rizzolatti, Giacomo et Sinigaglia, Corrado (2008): *Les Neurones miroirs*. Pariz, Éditions Odile Jacob.)



perspektivo sveta ali nekega dogodka, stanja. To je mogoče, ker ljudje izhajamo iz podobnega umnega in izkustvenega sveta: vsi, kolikor smo zdravi, smo umna bitja, ki doživljamo strah, jezo, žalost, veselje, ljubezen, ljubosumje, skratka ugodje in neugodje. Ta poudarek lepo pokaže, da imajo kognitivne znanosti in (Husserlova) fenomenologija veliko podobnih gledišč, zato se ni čuditi, da poteka vrsta plodnih interdisciplinarnih povezav na tem področju, zlasti v francoskem in anglosaškem prostoru, vse bolj pa tudi drugod, tudi pri nas. Tudi na ta način prevprašujejo smiselnost filozofskega početja danes.



::LITERATURA

- Armstrong, K. (2005): *Kratka zgodovina mita*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Armstrong, K. (2006): *The Great Transformation – The Beginning of Our Religious Traditions*, New York: Alfred A. Knopf.
- Bergson, H. (1983): *Ustvarjalna evolucija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Berthoz, A., Jorland, G. (2004): *L'Empathie*. Pariz: Éditions Odile Jacob.
- Bolognini, S. (2006): *L'Empathie psychanalytique*. Pariz: Éditions érès.
- Decety, J. (2004): "L'empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d'autrui?" V: Berthoz, A., Jorland, G.: *L'Empathie*. Pariz: Éditions Odile Jacob, str. 53-88.
- Ferrari, P. (1999): *L'autisme infantile*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Haakonssen, K., ed. (2006): *Adam Smith*. The Cambridge Companion, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Haag: M. Nijhoff.
- Lipps, T. (1906): *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*, 2 vol., Hamburg, Leipzig: Leopold Voss.
- Nietzsche, F. (1989): *Somrak malikov*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pacherie, É. (2004): "L'empathie et ses degrés." V: Berthoz, A., Jorland, G.: *L'Empathie*. Pariz, Éditions Odile Jacob, str. 149-181.
- Petit, J.-L. (2004): "Empathie et intersubjectivité." V: Berthoz, A., Jorland, G.: *L'Empathie*. Pariz, Éditions Odile Jacob, str. 123-147.
- Rizzolatti, Giacomo et Sinigaglia, Corrado (2008): *Les Neurones miroirs*. Pariz: Éditions Odile Jacob.
- Worringer, W. (1911, 2003): *Abstraction et Einfühlung*. Pariz: Klincksieck.