

**VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTAS**

Donatas VEČERSKIS

**INTERSUBJEKTYVUMO IR KŪNIŠKUMO
PLOTMIŲ SANKIRTA.
FENOMENOLOGINĖ PERSPEKTYVA**

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

KAUNAS, 2009

UDK

Doktorantūros ir daktaro laipsnių teikimo teisė suteikta Vytauto Didžiojo universitetui kartu su Kultūros, filosofijos ir meno institutu 2003 m. liepos 15 d. Lietuvos Respublikos Vyriausybės nutarimu Nr. 926.

Disertacija parašyta Vytauto Didžiojo universitete 2004-2008 metais.

Mokslinis vadovas:

Doc. dr. Dalius JONKUS (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija, 01 H).

ISBN

Turinys

| | |
|---|-----------|
| ĮVADAS | 5 |
| Problemos pagrindimas | 5 |
| Disertacijos objektas | 7 |
| Svarbiausių disertacijos šaltinių ir ankstesnių tyrinėjimų apžvalga | 7 |
| Tyrimo aktualumas | 10 |
| Disertacijos tikslas ir uždaviniai | 10 |
| Tyrimo metodai | 11 |
| Ginamos tezės | 12 |
| Skelbti rezultatai | 13 |
| Disertacijos struktūra | 14 |
| | |
| 1. INTERSUBJEKTYVUMAS | 15 |
| 1.1. Intersubjektyvumo tyrimas kaip Kito pažinimo problema | 15 |
| 1.2. Kito kaip kitybės pažinimo problemiškas | 20 |
| 1.3. Kitybės patirtis savasties sferoje | 23 |
| 1.4. Apžentacinis Kito kitybės pažinimas | 29 |
| 1.5. Poravimo fenomenas kaip intersubjektyvaus suvokimo pagrindas | 35 |
| 1.6. Daiktas kaip nuoroda į Kitą | 36 |
| 1.7. Apibendrinimas | 39 |
| | |
| 2. KŪNIŠKUMAS | 41 |
| 2.1. Dualistinė žmogaus samprata. | 41 |
| 2.2. Kūniškumo atsivėrimas patirtyje | 47 |
| 2.3. Gyvojo kūno apsireišimas: jutimų susidubliavimas | 53 |
| 2.4. Gyvojo kūno savipatirtis kaip judėjimo ir erdvės šaltinis | 58 |
| 2.4.1. Gyvojo kūno judėjimo specifiškumas | 58 |
| 2.4.2. Erdvės suvokimas: gyvojo kūno savipatyrimo ir sąlyčio su pasauliu patyrimo sampyna | 64 |
| 2.5. Gyvasis kūnas kaip suvokiantis subjektas | 71 |
| 2.6. Ekstatiškoji kūniškumo dimensija | 80 |
| 2.7. Aš esu manasis kūnas: kūniškoji <i>Aš galiu</i> sąmonė Aš tapatybės pagrindas | 84 |

| | |
|--|------------|
| 2.8. Savojo kūno susvetimėjimas | 90 |
| 2.9. Kūniškumo apsireiškimas situatyviame, kultūriškai modifikuotame kūne | 93 |
| 2.10. Apibendrinimas | 96 |
| | |
| 3. INTERKŪNIŠKUMAS | 97 |
| 3.1. Kūniškasis susietumas | 97 |
| 3.2. Interkūniškumo vaidmuo tarpžmogiškuose santykiuose | 100 |
| 3.2.1. Kūno jautrumas | 100 |
| 3.2.2. Kūnų susitikimas – erotinis santykis | 108 |
| 3.2.3. Interkūniškumo steigiamą bendruomenę | 112 |
| 3.3. Kūniškumo reikšmė intersubjektyviuose santykiuose su gyvūnais | 114 |
| 3.3.1. Ribinių subjektų suvokimo galimybės apmąstymas | 114 |
| 3.3.2. Ar gyvūnas patiriamas kaip subjektas? | 116 |
| 3.3.3. Empatinis ribinių subjektų suvokimas ir jo sąsajos su interkūniškumu | 121 |
| 3.3.4. Ribinių subjektų pažinimo įtaka žmogaus savivokai | 126 |
| | |
| IŠVADOS | 128 |
| LITERATŪRA | 130 |

ĮVADAS

Problemos pagrindimas

Sustiprėjęs mąstytojų dėmesys vienam ar kitam reiškiniui rodo, kad tai, kas aptariama, analizuojama, apie ką vis daugiau kalbama, buvo arba užmiršta ir staiga, dėl vienokių ar kitokių priežasčių, prisimina, arba – tyrėjų mąstyme įvyko pokytis, sustiprinęs jautrumą vienai ar kitai problemai. Po ilgą laiką Vakarų filosofijoje vyravusios tendencijos teigti racionalumą esant žmogaus savybe *par excellence*, po XIX amžiaus proto triumfo ne be nusivylimo buvo atsigręžta į tai, kas iki tol tūnojo nuošalyje, į tai, kas atrodė savaime suprantama ir neverta platesnio tyrimo. XX amžiaus pradžioje dalis filosofų atsigręžė į tokius, iš pirmo žvilgsnio – paprastus, reiškinius kaip žmogaus buvimas, kūniškumas, santykiai tarp žmonių, Aš ir Tu sąsajos. Visi šie klausimai neteko savaime suprantamybės skraistės.

Intersubjektyvumo ir kūno problematikos tyrinėjimai yra gana dažni įvairiose filosofijos bei mokslų srityse ir plėtojami skirtingomis kryptimis – lyčių, identiteto tyrimais, filosofijos suartėjimo su tiksliaisiais mokslais apmąstymais ir t.t. Su šiais reiškiniais nuolat susiduriame ir šiuolaikinėje kultūroje. Tad socialinis, kultūrinis šių dienų gyvenimas vyksta tarsi gyventume „kūno zonoje“, tarsi būtume santykių ir kūno apsėsti¹.

Tačiau apmąstydami ir tirdami šiuos procesus pastebime, jog dažnai nesama gilesnio šių reiškinų apmąstymo, naudojamos savaime suprantamybės ar šabloniški, kultūriškai paveldėti suvokiniai. Antropologinė žmogaus savivoka pažymėta dualistinio suvokimo, žmogus suvokiamas pasitelkiant tarsi savaime duotas perskyras – kūnas/dvasia, vidus/išorė. Toks suvokimas žmogų „iškūnija“, kūnas paliekamas anapus žmogiškumo apybraižos. Todėl su kūno tema susijusiuose diskursuose dominuoja objektyvizuojantis kūno suvokimas. Žmogaus kūnas labai dažnai suvokiamas kaip daiktų pasaulyje esantis daiktas tarp daiktų. Tokiu būdu, nesuvokiant žmogaus kūniškumo kaip esminės žmogaus egzistavimo dimensijos, jo kūniškumas ir pats kūnas tampa šalutine tema ne tik filosofinių svarstymų, bet ir praktiniuose kontekstuose. Manipuliacijos žmogaus kūnu – mirštančiu ar dar negimusiu – atsiduria anapus atsakomybės už žmogaus gyvybę, anapus pagarbos žmogaus orumui ribos.

Žmonių tarpusavio santykių analizėse taip pat dažnai apsiribojama psychologizuotais teiginiais ir nereflektuotomis prielaidomis. Perskyros tarp Aš ir Kitas, tarp sava ir svetima, pagaliau, Aš, Kitas apibrėžtys suvokiamos kaip savaiminės duotys. Ryšys tarp Aš ir Kitas

¹ K. Simonsen, "Editorial: The Body as Battlefield", *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, Vol. 25, No. 1, 2000, 7.

paaškinamas ir redukuojamas į komunikaciją, cheminių, psichologinių procesų įtakoje atsiradusį prielankumą, papročių, religijos ar įstatymų įtvirtintą atsakomybę, „gamtos šauksmą“ ar panašiai.

Tačiau visos šios tariamos savaime suprantamybės netenka savosios duotumo skraistės iškelus klausimą, t.y. pradėjus filosofuoti, o kaipgi iš tiesų žmogus esti pasaulyje, kas jį sieja su kitu žmogumi, kaip jis suvokia savąjį aš, kokį vaidmenį kūniškumas atlieka jo santykiuose su kitais žmonėmis, kas jį sieja su kitomis gyvomis būtybėmis? Apmąstant, kaip žmogus būna pasaulyje, atkreipiamas dėmesys į tokius paprastus ir trivialius suvokimus: žmogus egzistuoja turėdamas kūną; žmogus bendrauja pasinaudodamas kūnišku išraiškingumu; žmogus pažįsta pasaulį jame judėdamas, liedsdamas, užuosdamas, matydamas, išgirdamas, skonėdamasis; žmogus egzistuoja pasaulyje, kuris yra socialus *mes pasaulis*; žmogus suvokia save Kito akivaizdoje. Šie elementarūs suvokiniai tiesiogiai arba nutylėdami nurodo kūniškąją žmogaus buvimo dimensiją, nurodo santykį su pasauliu, kuriame subjektas ir pasaulis glaudžiai susiję, pagaliau – nurodo į santykių tarp Aš ir Kiti-Aš plotmę.

Būtent tokie klausimai ir būtent šios paprastos patirtys, atskleidžiančios anksčiau minėtų perskyrų apgaulingą akivaizdumą ir pagrindusios ikiteorinį tikrumą, jog jomis paremtos eksplikacijos yra nepakankamos, tad turi būti iš naujo ir naujai apmąstytos, yra šios disertacijos dėmesio centre. Šis problematikos kontekstas ir požiūriai susiformavo filosofijos (vakarietiško mentaliteto) istorijos raidoje. Taip pat ir suabejojimas tuo, kas jau suvokta, atsigręžimas į patirtį, savaime suprantamybės paremto požiūrio nepakankamumo suvokimas, gimė filosofijos viduje.

Disertacijoje atliekamas tyrimas įsilieja į filosofijos istorijos kontekstą ne tik per kai kurių filosofinių koncepcijų kritiką, bet ir per fenomenologinėje tradicijoje susiformavusių suvokimų pratęsimą, plėtojimą. Fenomenologinė filosofija tampa svarbiausiu šios disertacijos kontekstų ir atramos tašku, ne tik dėl to, kad ši filosofijos srovė įsilieja į filosofijos istoriją kaip bandymas iš naujo permąstyti intelektualinės istorijos palikimą, bet ir dėl to, kad atliekamam tyrimui reikia būtent fenomenologinės prieigos. Fenomenologijos pradininko Edmundo Husserlio pasiūlytas metodas, besiremiantis įsitikinimu, kad jokia mąstymo teorija negali mūsų priversti suabejoti principų principu, jog bet kokia pirmapradė suvokimo duotis yra tikrasis pažinimo šaltinis ir visa, kas mums duodama šioje pirmapradėje suvokimo intuicijoje, turi būti priimta būtent taip, kaip tai save duoda ir tokiose ribose, kokiose tai pasirodo², suteikia priemones atsigręžimo įgyvendinimui ir reiškinių prasmės genezei.

Beje, ir apie pačią fenomenologinę filosofiją susiformavo tam tikri kritinio apmąstymo reikalaujantys stereotipai. Daugeliui ji asocijuojasi tik su sąmonės, pažinimo struktūrų aprašymu ir tyrinėjimu, todėl netrūksta kaltinimų – esą, nors ir išsikėlusį tikslą aprašyti tai, kas pasirodo pirmapradžiam suvokimo santykyje su pasauliu ir pačiu savimi, galiausiai ji patenka į klasikinius

² Э. Гуссерль, *Идеи. Книга I*, Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999, 60.

Vakarų filosofijos sąžastus: intelektualizmą, solipsizmą, negyvenimišką mąstymą, kalbas apie neegzistuojantį *ego* ir t.t. Tačiau šioje disertacijoje, tyrinėjant fenomenologų tekstus, bus atskleista, kad fenomenologiniu metodu besiremiantis mąstymas geriausiai realizuoja savo tikslus, kuomet atsigrežia į pasaulyje egzistuojantį kūniškąjį subjektą. Tad fenomenologinis metodas atgrežia mąstytojo žvilgsnį ne tik į tai, *kas* ir *kaip* suvokiama, bet ir į patį suvokiantįjį. Tokiu būdu pats suvokiantysis subjektas, jo santykis su pasauliu, jo istoriškumas, jo santykiai su kitais subjektais, pats jo buvimas pasaulyje, pasauliškumas atsiduria filosofinio tyrinėjimo centre.

Tačiau negalima nepastebėti, kad fenomenologijoje nėra unisono, kuomet kalbama apie šiuos reiškinius. Aptinkame tiek nuomonių išsiskyrimą, tiek kritiką, tiek skirtingas eksplikacijos strategijas. Šis skirtumas atskleidžia keletą dalykų. Viena vertus, matome, kad fenomenologija nėra vienalytis judėjimas. Bet matomi skirtumai, neleidžiantys kalbėti apie doktriną, nepaneigia, kaip taikliai pastebėjo Merleau-Ponty, kad mąstytojus vienija tam tikras mąstymo stilius, bandymas iš naujo atrasti paprastą santykį su pasauliu ir suteikti šiam santykiui filosofinį statusą³.

Kita vertus, skirtumai, nuomonių įvairovė mums, norintiems taip pat apmąstyti šiuos reiškinius, tampa iššūkiu – o kaipgi yra iš tiesų? Norint atsakyti į šį klausimą reikia atlikti tą patį elementarų mąstymo judesį – vėl iš naujo iškelti klausimus: ką reiškia tai, kad aš šiame pasaulyje egzistuoju turėdamas kūną? Ką reiškia turėti kūną? Kas mane sieja su Kitu žmogumi, su gyvūnais, su pasauliu? Kaip aš suvoki save ir tai, kas aš esu?

Disertacijos objektas

Disertacijoje tyrinėjamos kūniškumo ir intersubjektyvumo plotmės bei jų sąsajos. Intersubjektyvumas disertacijoje apmąstomas žmogaus mąstymo atvirumo kitybei ir Kito svetimumo pažinimo galimybės šviesoje. Kūniškumas apmąstomas kaip žmogaus buvimo pasaulyje perspektyva, atliekamas neobjektyvizuojantis kūniškumo ir su juo susijusių reiškinių tyrimas. Analizuojama, kaip tarpusavyje susijusios intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmės, ir ką ši sąsaja byloja.

Svarbiausių disertacijos šaltinių ir ankstesnių tyrinėjimų apžvalga

Nors ilgą laiką tiek kūniškumo, tiek intersubjektyvumo plotmių tyrinėjimas filosofijos istorijoje buvo nustumtas į paribius, vis tik kai kurių filosofų darbuose šios temos pasirodo ir pagal tai, kiek disertacijos autoriaus manymu jos daro įtaką fenomenologiniams tyrinėjimams, yra

³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, I, II.

apžvelgtos. Dėl savo įtakos formuojant net pasaulėžiūrinio masto požiūrius paliečiami Platono, Aristotelio, Leibnizo darbai. Analizuojant istorinį problemos kontekstą ypatinga reikšmė teko René Descartes'ui, kadangi, viena vertus, šis autorius įtvirtina disertacijoje kritikuojamą dualistinį žmogaus suvokimą, kita vertus – šio autoriaus *Meditacijose* esančios išvalgos disertacijoje plėtojamos svarstant kūniškojo suvokimo specifiką.

Tyrinėdami fenomenologinę filosofiją atstovaujančių mąstytojų tekstus matome, kad kūniškumo, intersubjektyvumo plotmės atsiduria tyrimų centre. Disertacijoje visų pirma remiamasi Edmundo Husserlio ir Maurice Merleau-Ponty darbais. Fenomenologijos pradininkas dažnai priskiriamas prie tų autorių, kurių pagrindinis tyrimo laukas – sąmonė, pažinimo struktūros, grynasis subjektas ir t.t. Tačiau toks Husserlio fenomenologijos supratimas, dažnai kylantis iš apsiribojimo tik ankstyvaisiais tekstais, ignoruoja akivaizdų faktą, kad autorius nuolat sugrįždavo prie redukcijos, pasaulio konstituavimo, Kito pažinimo, intersubjektyvumo bei kūniškumo problemų. Tad disertacijoje analizuojami tie Husserlio tekstai, kuriuose šios sritys tyrinėjamos: *Karteziškąsias meditacijas*, *Grynosios fenomenologijos bei fenomenologinės filosofijos idėjų I-ąją ir II-ąją* knygas. Ypatingas Husserlio dėmesys kūniškumui, laikiškumui, judėjimui, kinesteziniam suvokimui, santykių apmąstymui ir fenomenologinės šių fenomenų analizės specifiškumas išryškėja jo rankraščių rinkiniuose *Apie intersubjektyvumą* ir *Žemė nejuda*.

Antrasis fenomenologas, padaręs išskirtinę įtaką disertacijos autoriui ir disertacijoje dėstomoms mintims – Maurice Merleau-Ponty. Šis mąstytojas dažnai siejamas su kūno fenomenologijos pradžia, kadangi visus jo tekstus galime skaityti tarsi tęstinį kūniškumo ir su kūniškumu susijusių reiškinių apmąstymą. Disertacijoje analizuojami pagrindiniai šio filosofo tekstai: *La structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception*, *Sens et non-sens*, *Éloge de la philosophie et autres essais*, *Le visible et l'invisible* bei *L'Œil et l'esprit*.

Darbe, aptariant abiejų autorių tekstus, nesiekiamo jų supriešinimo (nors dažnai pasigirsta nuomonių esą Merleau-Ponty filosofija yra Husserlio fenomenologijos radikalizavimas ar net modifikacija⁴), bet, tiriamos problematikos šviesoje, parodoma, kaip šių fenomenologų tyrinėjimai susiliečia, kaip juose atsiveria skirtingi tų pačių fenomenų aspektai.

Tad Merleau-Ponty fenomenologija pasirodo kaip pratęsianti Husserlio dvasią⁵, ši tęstinumo išvalga (fenomenologijos kaip tam tikro specifinio požiūrio į santykį su pasauliu supratimas) leidžia į Husserlio bei Merleau-Ponty pradėtų kūniškumo ir intersubjektyvumo tyrimų kontekstą įtraukti ir kitus autorius.

⁴ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998, 78. G. Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Klincksieck, 1973, 185.

⁵ D. Zahavi, „Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal“, T. Tvardine, L. Embree, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht: Kluwer, 2002, 28.

Analizuojant vėlesnių autorių tekstus paaiškėja, kad daugeliu atveju jau fenomenologijos pradininko tekstuose atrandame vėlesnių fenomenologų atliktų analizių užuominas, todėl pastarųjų tekstuose, kalbančiuose apie kūniškumą ir intersubjektyvumą, neaptinkame nieko *radikaliai* naujo. Vėlesni tyrimai, atliekami skirtingų fenomenologų, panašėja ne į revoliucinę problemos tyrimo sklaidą, bet į tęstinį problematikos meditavimą, kadangi nuolat, tiek dėl vidinio problemos ištirtumo (dalis Husserlio rankraščių tik visai neseniai tapo prieinami platesniam skaitytojų ratui), tiek dėl kultūrinės, socialinės įtakos, užčiuopiami tam tikri nauji, anksčiau nepastebėti elementai ir bandoma juos eksplikuoti.

Disertacijoje interpretuojami Albert'o Camus, Jean-Paulio Sartre'o, Martino Heideggerio, Emmanuelio Levino, Michelio Henry, Alphonso Lingio, Algio Mickūno, Natalie Depraz, ir kitų fenomenologų tekstai. Atskirai, dėl jų svarbos šios disertacijos tyrimui, reikia paminėti Michelio Henry, Natalie Depraz ir Alphonso Lingio darbus. Disertacijoje analizuojama Michelio Henry knyga *Incarnation une philosophie de la Chaire* kurioje autorius polemizuoja Descartes'o įžvalgas ir jų reikšmę kūno fenomenologijai. Henry kūno fenomenologija tampa gyvybės apsireiškimo fenomenologija. Ši gyvybės apsireiškimo ir gyvybės bendruomenės tema disertacijoje plėtojama svarstant suvokiančio kūno ir kūnų jautrumo vienas kitam temas.

Natalie Depraz knygoje *Transcendence et incarnation*, Husserlio rankraščių rinkinių *Apie intersubjektyvumą* kontekste, analizuoja *Karteziškas meditacijas* ir užčiuopia intersubjektyvumo kaip *svetimumo-sau* ir įsikūnijimo problematikos artimumą. Autorė atskleidžia, kaip mūsų savivokoje besistruktūruojantis mąstymas pasiruošia Kito užgimimui. Taip pat autorės straipsnis „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, kuriame analizuojami empatijos tarpiniai, tapo svarbiu šaltiniu disertacijoje analizuojamam interkūniškumo tyrimui.

Alphonso Lingio kūriniai šioje disertacijoje užima išskirtinę vietą ne dėl temos plėtotės, bet dėl juose atliktų fenomenologinių aprašymų, kurie ne tik „paremia“ daugelį disertacijos teiginių, bet ir tapo pabrėžimu disertacijos autoriui atlikti savarankiškus fenomenologinius aprašymus.

Šių dienų tyrinėjimų kontekstą atstovauja disertacijoje aptariami autoriai: jau minėta Natalie Depraz, Renaudas Barbaras, Gary Brent Madisonas, Danas Zahavis, Bernhardas Waldenfelsas, Elizabeth A. Behnke ir kt. Daugelis minėtų autorių tekstų yra kritinė Husserlio arba Merleau-Ponty filosofijų literatūra.

Pristatant lietuviškąją fenomenologinių tyrinėjimų aplinką reikia paminėti Algį Mickūną, Dalių Jonkų, Gediminą Karoblį, Jurgą Jonutytę, Nijolę Keršytę, Mintautą Gutauską, Skaistę Laskienę, Vytautą Pivorių. Tačiau kalbėdami apie konkrečių intersubjektyvumo ar kūniškumo plotmių tyrinėjimus, turime išskirti Daliaus Jonkaus publikacijas, kuriose jis plačiausiai tarp lietuvių autorių analizuoja šiai disertacijai artimas temas – fenomenologinę racionalumo, intencionalumo, laiko, kitybės, intersubjektyvumo sampratas. Taip pat reikia išskirti Algio Mickūno

tekstus, kurių įtaka lietuviškame kontekste leidžia priskirti juos prie pirminių šaltinių. Daugelis kitų, anksčiau paminėtų, lietuviško fenomenologijos konteksto autorių šioje disertacijoje analizuojamas tik paliečia, tyrinėdami jiems rūpimus klausimus, reiškinius ar sferas. Taip pat ir necituojami lietuvių filosofų Tomo Sodeikos, Artūro Sverdiolo, Nerijaus Mileriaus darbai yra padarę įtaką šioje disertacijoje dėstomų minčių susiformavimui.

Tyrimo aktualumas

Kaip jau minėta, intersubjektyvumo ir kūno problematikos tyrinėjimai šiuolaikiniuose diskursuose yra gana populiarūs, tačiau taip pat labai dažnai juose remiamasi prielaidomis, kurios naudojamos kaip savaimė-suprantamybės, tam tikri mentaliteto istorijos bėgyje susiformavę suvokiniai ir sampratos. Dažnai šioje disertacijoje analizuojamų autorių tekstų interpretacija įpuola į fragmentiškumą ir remiasi nepagrįstais stereotipais; darbe tiriant problematiką siekiama sugrįžti prie šaltinių, – tiek interpretuojant filosofinius tekstus, tiek tiriant pačią problematiką. Būtina atlikti šį sugrįžimo judesį, nes tik tokiu būdu galima išvengti intersubjektyvumo ir kūniškumo reiškinių tyrimo „išskydimo“, tik taip galima pamatyti įsitvirtinusių nuostatų nutolimą nuo to, kas atsiskleidžia patirtyje.

Tiek kūniškumo, tiek intersubjektyvumo tyrinėjimuose dažniausiai apsiribojama žmogiškųjų subjektų, santykių tarp jų analize. Nuošalyje lieka „ribiniai subjektai“, kurie, kaip paaiškės šiame darbe, ne tik nėra ydingi subjektai, nes atveria iki tol nematytas žmogiškumo dimensijas, bet tampa pretekstu ir nauju kontekstu, kuriame keliami su žmogaus tapatybe, kūniškumu, empatija susiję klausimai.

Disertacijoje formuluojama kūniškumo ir intersubjektyvumo sankirtos perspektyva tampa nauju pagrindu, kuriuo remiantis permąstomos ir naujoje šviesoje atsiveria tiek kūniškumo, tiek intersubjektyvumo plotmės. Be to, sankirtos perspektyva gali būti įtraukta (disertacijoje šios temos tik paliečiamos) į šiuolaikinės bioetikos, socialinės atsakomybės, identiteto ar lyčių tyrimų diskursus.

Disertacijos tikslas ir uždaviniai

Disertacijos tyrimo tikslas – tyrinėjant intersubjektyvumo, interkūniškumo plotmes bei jų sąsajas atskleisti intersubjektyvumo kilmę įvairialypėse kitybės patirtyse, kūniškumo fenomeno specifiškumą ir abiejų šių plotmių saitus bei abipusę jų priklausomybę kaip interkūniškumą.

Šiam tikslui įgyvendinti išskelti uždaviniai:

- Analizuoti fenomenologų tekstus nagrinėjant, kokie yra galimi intersubjektyvumo plotmės analizės ir tyrinėjimo būdai.
- Tirti, kada, koku būdu Kitas pasirodo žmogaus savipatyrime ir kaip šis pasirodymas struktūruoja mąstymą.
- Tirti, kaip konstituojamas Kitas, kuomet vykstant gyvųjų kūnų susitikimui.
- Tirti, kokį vaidmenį atlieka kūniškumas, santykiai su daiktu ir pasauliu konstituojant intersubjektyviąją plotmę.
- Analizuoti vyraujančią dualistinę kūniškumo sampratą, parodyti jos neatitikimą kūniškumo patirčiai.
- Analizuojant fenomenologų atliktus, su kūniškumu susijusius, aprašymus, atskleisti pagrindinius fenomenologinės kūniškumo sampratos elementus.
- Parodant kūniško buvimo dviprasmiškumą ir specifiškumą, atskleisti kūniškumą kaip žmogaus buvimo pasaulyje dimensiją.
- Atskleisti kūniškosios saviduoities, kūniškosios tapatybės sąsajas su Kitu.
- Remiantis kūniškumo ir intersubjektyvumo plotmių ištyrimu parodyti, kaip šios plotmės tarpusavyje susijusios.
- Tirti, ką naujo sankirtos perspektyva atveria tiek kūniškumo, tiek intersubjektyvumo fenomenų suvokimuose.
- Tirti, koks vaidmuo tenka kūnų susietumui santykiuose tarp žmonių.
- Atskleisti, kaip interkūniškumo plotmės perspektyva į tyrimą leidžia įtraukti ribines subjektyvibes ir atveria naujas erdves žmogaus, gyvybės ir pasaulio suvokimui.

Tyrimo metodai

Intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmių bei jų sąlyčio tyrimui naudojama dvejojama tyrimo strategija: analizuojami filosofų tekstai, pagrindinį dėmesį sutelkiant į fenomenologinę tradiciją atstovaujančių autorių tekstus, ir nuolat atsigrežiama į patirtinį aprašomų fenomenų lauką.

Pirmoji, kritiniu ir analizės metodu besiremianti tyrimo pusė atskleidžia, kad dualistinis žmogaus ir sudaiktinantis kūno suvokimas yra susijęs su tam tikromis filosofinėmis koncepcijomis. Analizuojant fenomenologų tekstus išryškėja patirties apmąstymu besiremianti minėtų filosofinių koncepcijų kritika, kuri taip pat atskleidžia savitą mąstymo stilių ir fenomenologines reiškinių sampratas.

Antroji tyrimo strategijos pusė įgyvendinama aprašant ir apmąstant įvairias su kūniškumu ir intersubjektyvumu susijusias patirtis. Šio fenomenologinio metodo pasirinkimą nulemia disertacijos autoriaus įsitikinimas, jog būtent fenomenologinis metodas leidžia eksplikuoti analizuojamus fenomenus neiškraipant pirminės jų duoties. Kitaip sakant, šis metodas nuolat sugrąžina mąstymą prie patirties refleksijos bei atskleidžia suvokimą kaip pirminį prasmių šaltinį ir pagrindą. Disertacijoje tiriamų plotmių atveju fenomenologinis metodas leidžia užčiuopti intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmių specifikas bei jų tarpusavio susipynimą.

Ginamos tezės

Fenomenologinėje filosofijoje neaptinkame vienalytės intersubjektyvumo sampratos, kadangi intersubjektyvumo plotmė atsiveria per įvairialypes *kitybės* patirtis. Siekiant visapusio šio reiškinių supratimo, intersubjektyvumas turi būti analizuojamas, kadangi tik tokiu būdu galime užčiuopti šio reiškinių gelmę, ne tik nagrinėjant santykių tarp Aš – Aš , Aš – Kitas, Aš – pasaulis sferas, bei ir įtraukiant kūniškumo plotmės tyrimą.

Kito prasmės genezės tyrimas atskleidžia, kad Kitas struktūruodamas mano mąstymą, atverdamas jį kitybei, konstituojamas savipatyrime. Tačiau Kito, o tuo pačiu ir Aš, prasmės visiškai konstituojasi kuomet kūniškasis–Aš susitinka su kitu, jautriu *gyvuoju kūnu*.

Mūsų kultūroje vyraujantys kūniškumo suvokimai paženklinoti dualistinio, sudaiktinančio požiūrio. Fenomenologinė filosofija pasirodo kaip šių savaime suprantamybių kritinė refleksija dar jos pradininko tekstuose. Tačiau ir pati fenomenologinė tradicija turi būti nuolat atnaujinama grįžtant prie to, kas atsiveria aprašymuose.

Fenomenologiniu metodu aprašant kūno patirtis ir patirties susidubliavimus – kūniškąsias refleksijas – suvokiamas kūniškumo specifiškumas: gyvasis kūnas konstituojamas ir kaip fizinė tikrovė, ir kaip tai, kas aš esu.

Kūno fenomenologija verčia permąstyti tradicines kūno, daikto, racionalumo sampratas, nes kūniškumas atsiskleidžia kaip intencionalus buvimas pasaulyje, kaip gilioji mūsų tapatybės plotmė, o daiktas pasirodo kaip kūno judesyje atsiveriantis reiškinys, tačiau, tuo pačiu metu, šiuose pasaulio atsivėrimo judesiuose Aš pats sau užgimsta.

Tiek intersubjektyvumo, tiek kūniškumo plotmės nuolat nurodo viena į kitą, šios plotmės yra itin glaudžiai susijusios, todėl jos turi būti tiriamos viena kitos kontekste. Tokiu būdu aptinkame, kad interkūniškumas yra intersubjektyvumo pagrindas, o kūniškumas visiškai konstituojamas, kuomet pasirodo Kitas. Ribos tarp kūnas/daiktas, Aš/kūnas, Aš/Kitas, Aš/pasaulis nėra savaime suprantamybės ir nėra nejudrios – daiktas gali tapti fenomeninio kūno tęsiniu, Kitas gali pratęsti mano intencijas, žmogus gali suvokti save kaip būties apsirėškimo sau vietą ir kaip gyvybės bendruomenės narį. Tad kūno suvokimo stiliaus pokytis keičia ne tik savivoką, santykių suvokimą, bet ir pasaulio suvokimo stilių.

Sankirtos perspektyvoje atsiskleidžiantis interkūniškumas į diskursą leidžia įtraukti ilgus amžius užribyje buvusius ribinius subjektus. Tokiame žvilgsnyje ribiniai subjektai tampa dosnūs subjektai, nes atskleidžia žmogiškumo apybraižas, kurių nematome, kuomet racionalumas išaukštinamas kaip vienintelė sąmoningumo forma ir esminė žmogiškumo savybė.

Skelbti rezultatai

Donatas Večerskis, „Judėjimo, kūniškumo, erdvės ir pasaulio fenomenų analizė vėlyvuosiuose Husserlio tekstuose“, *Žmogus ir žodis*, Nr. 4, 2003.

Donatas Večerskis, „Gyvūnas subjektas. Fenomenologinė perspektyva“, *Žmogus ir žodis*, Nr. 4, 2004.

Donatas Večerskis, „Maurice Merleau-Ponty filosofijos fenomenologija: ontologinė perspektyva“, *Soter*, Nr. 12, 2004.

Donatas Večerskis, „Filosofija ir mokslas M. Merleau-Ponty fenomenologijoje“, *Logos*, Nr. 36, 37, 2004.

Donatas Večerskis, „Kūnų panašumas. Kuris kurį pratęsiame?“, *Filosofija. Sociologija*, T.19, Nr.1, 2008.

Pranešimai konferencijose:

2003 m. kovo 8 dieną Lietuvos Humanistinės Psichologijos Asociacijos ir VDU Psichologijos Katedros rengtoje konferencijoje skaitytas pranešimas „Fenomenologinė kūno samprata (remiantis M. Merleau-Ponty)“.

2003 m. gegužės 2 dieną, Lietuvos filosofų draugijos ir VU filosofijos fakulteto rengtoje konferencijoje *Globalumas ir lokalumas* skaitytas pranešimas "Erdvės centro paieškos fenomenologijoje".

Pranešimo tezės publikuotos leidinyje *Globalumas ir lokalumas*. Mokslinės konferencijos medžiaga (2003).

2006 m. spalio 13 dieną, VDU filosofijos katedros ir Lietuvos fenomenologų asociacijos rengtoje konferencijoje *E. Husserl „Karteziškosios meditacijos“ Skaitymai ir apmąstymai* skaitytas pranešimas „Kito problema E. Husserlio *Karteziškosiose meditacijose*“.

2007 m. gegužės 4 dieną Lietuvos fenomenologų asociacijos ir Vilniaus Gedimino Technikos universiteto filosofijos ir politologijos katedros rengtoje konferencijoje *Kūnas ir technologijos* skaitytas pranešimas „Kūnų panašumas kuris kurį pratęsiame?“.

Disertacijos struktūra

Disertaciją sudaro įvadas, trys dalys, išvados ir literatūros sąrašas.

Disertacijos struktūrą lemė išsikelta tyrimo tikslo įgyvendinimas: intersubjektyvumo tyrimas atveda prie kūniškumo plotmės, o pastarosios tyrimas galiausiai atveria naują intersubjektyvumo aspektą – interkūnišumą, kuris, kaip abiejų plotmių sąsaja, yra tyrinėjamas paskutinėje dalyje. Tokia tyrimo tvarka, kurioje galime išvelgti tiek pirmųjų dalių tam tikrą sintezę trečiojoje dalyje, tiek tam tikrą trečios dalies „sugrįžimą“ į pirmąją, leidžia geriausiai suprasti ne tik kūniškumo ir intersubjektyvumo plotmių sąsajas, bet ir visapusiškai atskleisti kiekvienos jų specifiką.

Pirmoje disertacijos dalyje analizuojama intersubjektyvumo problema. Apžvelgiamos fenomenologijos pradininko E. Husserlio bei kitų fenomenologų pozicijos. Atskleidžiama, kad intersubjektyvumo problematika nėra psichologinė Kito supratimo problema ir apima savęs suvokimo struktūros, Kito kaip svetimo pažinimo galimybės analizę. Galiausiai intersubjektyvumo tyrinėjimas (per klausimą, kas grindžia patį intersubjektyvumo) atveda prie kūniškumo temos.

Antroje disertacijos dalyje analizuojamas kūniškumo fenomenas, su kurio problematika nuolat buvo susidurta tiriant intersubjektyvumo plotmę. Ši dalis pradedama kūniškumo patirties apmąstymu, analizuojamas dualistinis žmogaus suvokimas, parodoma, kad jis prasilenkia su tuo, ką aptinkame patirtyje. Būtent patirties šviesoje apmąstomi su žmogaus kūnišku buvimu pasaulyje susiję reiškiniai: suvokimas, judėjimas, lytiškumas, išraiškingumas ir t.t. Tyrimas atskleidžia, kad fenomenologiniai kūniškumo aprašymai ir analizės išjudina tradicines subjekto, objekto, daikto,

pažinimo, sąmonės sąvokas. Būtent kūniškojo-Aš buvimo pasaulyje perspektyva pasirodo kaip ta, kuri atveria naujas plotmes šių reiškinių analizei.

Trečioje darbo dalyje, pirmųjų dviejų disertacijos dalių šviesoje siekiama atskleisti, jog būtent intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmių sankirta leidžia suprasti mūsų, kūniškųjų subjektų susietumą interkūniškume. Tad šios darbo dalies tikslas – pirmose dalyse analizuotų plotmių sankirtą parodyti kaip naują perspektyvą, iš kurios tarpžmogiškų santykių problematika gali būti naujai filosofiskai analizuojama. Be to, neapsiribojama vien tik tarpžmogiškų santykių tyrinėjimu, kadangi interkūniškumo plotmėje atsiveria platesnis santykių laukas ir didesnė subjektų įvairovė.

INTERSUBJEKTYVUMAS

Intersubjektyvumo tyrimas kaip Kito pažinimo problema

Šioje darbo dalyje bus analizuojama intersubjektyvumo problema iš fenomenologinės perspektyvos. Paaiškės, kad fenomenologinėje filosofijoje nėra vieningos intersubjektyvumo sampratos, greičiau priešingai – šis reiškinys pasirodys kaip turtingas, įvairialypis fenomenas, kaip tas, prie kurio galime prisiartinti iš įvairių pusių. Tad fenomenologinėje tradicijoje galime aptikti skirtingas nuomones, požiūrius į šį reiškinį, o kartais net besirungiančius tarpusavyje intersubjektyvumo suvokimus⁶.

Darbe bus siekiama ne skirtingų fenomenologų pozicijų supriešinimo ar skirtumų nutrynimo. Apmąstant intersubjektyvumą ir analizuojant jį tyrinėjusių fenomenologų – Edmundo Husserlio, Maurice Merleau-Ponty, Natalie Depraz, Emmanuelio Levino bei Jean-Paul Sartre'o -tekstus, bus siekiama parodyti, kad intersubjektyvumo pagrindimas negali būti suvedamas į vieną iš perspektyvų; kad jis grindžiamas, o tuo pačiu ir jo suvokimas formuojamas perspektyvų sąveikose ir sankirtose, o jo suvokimas negali būti atskirtas nuo kūniškumo fenomeno. Todėl fenomenologinė intersubjektyvumo samprata, atsižvelgiant į šio reiškinio daugiasluoksniškumą, turi implikuoti skirtingas prieigas: *kitybės* patyrimą, kūniškumą, interkūniškumą ir t.t.

Intersubjektyvumo problemos analizei fenomenologijos įkūrėjas skyrė daugiau vietos savo tekstuose nei visi jo pasekėjai⁷. Iš to galime spręsti, kad pats Husserlis suvokė šios problemos svarbą fenomenologinėje filosofijoje ar pačiai fenomenologinei filosofijai. Darbe sieksiu parodyti, jog Husserlio intersubjektyvumo analizė neturi apsiriboti tik vienu tekstu, kuriame ši tema jo filosofijoje pirmą kartą pasirodė, t.y. *Karteziškomis meditacijomis*, nes vėlyvuoju periodu, apmąstydamas kūniškumą, laikiškumą, suvokimo normalumą, pagaliau, gyvenamąjį pasaulį, jis nuolat sugrįždavo prie šios problemos. Iš kur kyla tokia problemos svarba, kodėl jai skiriamas ir turi būti skiriamas toks didelis dėmesys fenomenologinėje filosofijoje, ir kas tai per problema?

Norėdami tai suprasti turime pažvelgti į pačią intersubjektyvumo sąvoką ir į fenomenologijoje ar net dar ankstesniu filosofijos laikotarpiu susiformavusią poziciją Kito pažinimo ir intersubjektyvumo atžvilgiu. Kaip nurodo pats žodis „inter – subjektyvumas“, ši sąvoka apima kažką, kas yra tarp subjektų, kas sieja vieną subjektą su kitu subjektu. Tam, kad būtų *tarp*, reikia, jog būtų du poliai, kad kalbėdami apie intersubjektyvumą, kalbame ne tik apie tai kas yra-*tarp*-dviejų-subjektų, bet ir apie tai, kad šis *tarp* yra tarp dviejų esančių subjektų.

⁶ D. Zahavi, „Beyond Empathy“, *Journal of Consciousness Studies*, 8, No. 5-7, 2001, 164.

⁷ D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, 109.

Tad intersubjektyvumo problema fenomenologijoje yra Kito problema, kuri pirmiausiai pasirodo kaip Kito subjektiškos egzistencijos pažinimo problema, kaip *kitybės* suvokimo problema, pagaliau, kaip intersubjektyvumo, t.y. to *tarpo*, meditavimas. Prieš pereinant prie minėtų problemų aptarimo, reikia iškelti klausimą, kodėl Kitas, kuris kasdienėje patirtyje, kasdieniame diskurse, praktinėje veikloje nėra probleminis (neabejojame jo egzistavimu, tiesiame ranką norėdami jį pasveikinti, bendraujame su juo, trokštame jo ir t.t.), filosofijoje tampa problema?

Vakarų filosofijoje individas pirmą kartą atsiskleidė Sokrato pašlovinime⁸. Būtent Sokratas, trikdydamas ir keldamas sumaištį, kalbėdamas ir klausdamas, ilgiems amžiams filosofijoje Kito klausimą pavertė etiniu klausimu – gyvenimo būdo kvestionavimu. Tokiame kontekste santykis su Kitu savo esme yra etinis santykis, kuriame turėtų dominuoti paklusimas racionaliam diskursui, kurio dėka suprantame ir padedame suprasti „kas yra tikrasis gėris ir tikroji vertybė“⁹. Taigi Kitas pats nėra problemiškas, problema yra jo gyvenimo moralumas, atitikimas idealams, auklėjimas ir t.t. Tokia pozicija, kurioje santykis su Kitu apibrėžiamas per etikos prizmę, filosofijoje gyvavo ilgus amžius ir, tam tikra prasme, per *praxis* gijas nusitęsė iki šių laikų.

Tačiau situacija pasikeitė René Descartes'ui reformuojant filosofiją, siekiant sugrąžinti į ją pasitikėjimą pažinimu (prie detalesnės Descartes'o pozicijos analizės sugrįšime aptardami dualistinio žmogaus suvokimo įsitvirtinimą Vakarų mąstymo istorijoje). Iškelus abejonę kaip metodų metodą, filosofijoje, kaip sako Husserlis, įvyko „subjektyvus posūkis“: subjektui nors kartą gyvenime rimtai atsigręžus į save ir sugriovus savyje visa tai, ką jis žinojo bei laikė reikšminga, filosofija įgavo „subjektyviai orientuotos filosofijos pavidalą“¹⁰. Nors abejonė kaip metodas skirta pažinimo reformai, jo apvalymui nuo to, kas iš tiesų nėra apmąstyta, kas nėra neabejotina, metodas tiesiogiai paliečia ir suvokiančiojo žvilgsnį į pasaulį, nes rimtai atliekant tokį žingsnį, subjektas priverstas suabejoti viso to, kas jį supa, egzistavimu; todėl toks mąstytojas „metodiškai kritikuoja viską, kas natūraliame gyvenime yra patiriama ir mąstoma kaip tikra“¹¹.

Taigi nors kvietimas atsigręžti į save filosofijoje skamba kaip Delfų orakulo išstarmė Sokrato lūpose, arba kaip Aristotelio gilinimasis į save ir bandymas suvokti, kaip vyksta juslinis suvokimas, kaip Šv. Augustino klausimas „kas aš esu, mano Dieve? Kokia mano prigimtis?“¹², Descartes'o filosofijoje įvyksta posūkis: pažįstantis subjektas ir jo subjektyvusis gyvenimas stoja į centrą, o visa, kas jį supa, paskelbiama abejotinais dalykais. Tačiau epistemologinė pozicija išsiplėčiama ir tampa metafizine pozicija, kuria remiantis pradedama eksplikuoti visa tikrovė. O ši

⁸ P. Hadot, *Antikos filosofija kas tai?*, Vilnius, Aidai, 2005, 42.

⁹ Ten pat, 45, 47.

¹⁰ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 8.

¹¹ Ten pat, 9.

¹² A. Augustinas, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai 2004, 231.

metafizinė pozicija tegalėjo būti tokia: *ego*, kuris aptinka save kaip neabejotiną pagrindą, yra *solus ipse* (vienas pats – lot.), solipsistinis *ego*¹³.

Descartes'as nebuvo pirmasis filosofas, suabejojęs aplinkinio pasaulio egzistavimu, nes jau Gorgijas, kurio filosofijoje skepticizmas pasiekė „didesnes gelmes“, įrodinėjo, kad nieko nėra, kad pažinimas negalimas, kad jei jis ir būtų, negalima būtų jo perduoti kitam žmogui¹⁴. Tačiau būtent Descartes'o filosofijoje solipsistinė pozicija akivaizdžiausiai išryškėja: kadangi esu tikras tik dėl savęs, tai pasaulis, o drauge su juo ir visi egzistuojantys daiktai bei kiti žmonės, man yra abejotini. Pažvelkime kaip *Antrojoje Meditacijoje* Descartes'as aprašo vieną savo suvokimo patirtį. Viename iš aprašymų filosofas klausia: ką matau, kai žiūriu pro langą į praeinančius žmones? Be abejo, sakome, kad tai žmonės, nors matome tik paltus ir kepurės, kurios gali būti spyruoklių pagalba judantys manekenai¹⁵. Pastarojo stebinio meditacija atskleidžia, kad Descartes'o žvilgsnis yra metodiškai modifikuotas ir sudvejintas: viena vertus „iš karto matau“, kad anapus lango vaikšto žmonės, kita vertus – aprašančiojo „žvilgsnis yra iškūnytas ir esmiškai atskirtas nuo jausmų“¹⁶. Kitaip sakant Descartes'o mąstyme aiškėja perskyra tarp to, ką aš betarpiškai suvokiu, ir to, ką reflektuodamas, nepasitikėdamas reginiu „matau“ (atliekamas kūno, jausmų „išjungimas“). Abejone ir nepasitikėjimu grįstoje pozicijoje lieka vienintelis sprendinys neturintis kitų prielaidų: „*Ego sum, ego existo*“¹⁷. Kitaip sakant, dekartiškasis mąstytojas lieka vienas su jo suvokiniais virtusiu pasauliu, dėl kurių tikrumo kyla abejonės.

Į Descartes'o iškeltą dviejų substancijų ir jų santykio diskusiją įsijungė Leibnizas, karteziškajam dualizmui priešpastatęs pliuralizmą – paprastų substancijų daugį. Šias paprastasias substancijas, kurios neturi nei dalių, nei tįsumo, nei pavidalo, ir yra nedalios, Leibnizas pavadina „monadomis“¹⁸. Atidžiau pažvelkime kaip Leibnizas apibūdina monadas. Jos, anot jo, kiekviena skiriasi nuo kitos, vadinasi, kiekviena yra savita, be to monados geba keistis, siekia pereiti iš vienos būsenos į kitą, o perėjusios į naują būvį „įgyja naujų suvokimų“¹⁹.

Šiame darbe nekeliamas tikslas plačiai išnagrinėti Leibnizo monadų teoriją. Ji svarbi tiek, kiek, evoliucionavusi filosofinėse interpretacijose, ji padarė įtaką Husserlio ir kitų fenomenologų intersubjektyvumo sampratai. O pagrindiniai Leibnizo pastebėjimai, padarę tokią įtaką, yra teiginiai, kad monados, nors „neturi jokių langų, pro kurias kas nors galėtų įeiti arba išeiti“,

¹³ Toliau disertacijoje subjekto, kūniškojo subjekto, pasaulyje gyvenančio ir save išgyvenančio subjekto įvardinimui naudojame sąvoką „Aš“. Reikia turėti omenyje, nors ir gali kilti aliuizija į Descartes'o „mąstančiąją substanciją“, kad šis Aš yra fenomeniniuose aprašymuose ir savęs-pataryme aptinkamas Aš. Prie Aš sąvokinio analizės disertacijoje bus nuolat sugrįžtama.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Filosofijos istorijos paskaitos*, T.1, Vilnius: Alma littera, 1999, 431.

¹⁵ R. Descartes, *Méditation Seconde*, 13, <http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation1.html>, aplankyta 2008 09 13.

¹⁶ J. Parviainen, *Bodies moving and moved*, Tampere: Tampere University Press, 1998, 20.

¹⁷ R. Descartes, *Méditation Seconde*, 3, <http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation1.html>, aplankyta 2008 09 13.

¹⁸ Leibnizas, *Monadologija*, Filosofijos istorijos chrestomatija, Renesansas, Vilnius: Mintis, 1986, 440.

¹⁹ Ten pat, 441 – 443.

sąveikauja tarpusavyje, sugyvena harmonijoje, tvarkoje, nes Dievas „pirminė vienybė“ suderina vieną monadą su kita²⁰.

Taigi, pasak Leibnizo, nors monados egzistuoja kaip savyje uždari vieniai, negalintys paveikti vienas kito ir būti vienas kito veikiami (ir net žinoti apie kito egzistavimą), monados gyvena ir veikia harmonijoje (tvarkoje), nes Dievas tarpininkauja. Būtent dėl šio įsikišimo kūrinių veiksmai ir potyriai yra abipusiai.

Jei pabandytume dabar kartu pažvelgti tiek į Descartes'o, tiek į Leibnizo teorijas, pamatysime, kad jos ir panašios, ir skirtingos: pirmoji teorija atrodo kaip žvilgsnis iš Leibnizo monados vidaus, antroji – filosofas žvelgia tarsi pakilęs virš atskirtų monadų. Viename žvilgsnyje *ego* yra vienas, kitame – vienišų *ego* daugis. Tačiau tiek vienai, tiek kitai pozicijai Kitas yra problema: arba iš vis negaliu kalbėti apie neabejotiną Kito buvimą, arba manęs ir Kito niekas tiesiogiai nesieja, ir žinau apie jį tik tarpininko dėka.

Pastarieji filosofai, taip pat ir Kanto filosofija, kurioje subjektas užima centrinę poziciją, „atvėrusi, bet neįgyvendinusi, fenomenologinio pažinimo galimybės“²¹, suformavo filosofinį kontekstą, kuriame, perimdamas ir radikalizuodamas Descartes'o metodą atsidūrė fenomenologijos ikūrėjas, o per jį įsitraukė ir visa fenomenologinė tradicija kalbėdama apie Kitą, intersubjektyvumą ir t.t. Šį kontekstą apibūdina įsitikinimas, kad žmogus suvokiamas kaip racionalus subjektas; žmogiškumas redukuojamas į mąstantįjį *ego*²². Tokia pozicija žmogaus kūniškumą priskiria daiktų sferai, o proto išgryninimas nuo juslių neišvengiamai Kitą padaro problemišku, nes ir pats redukuotas subjektas nėra pasauliškas, t.y. iškūnijus, išpasaulinus subjektą, dingsta Aš ir Kito susitikimo plotmė. Kaip matysime, net Husserlio tekstų interpretatoriai Husserlio svarstymus apie Kitą, Kito suvokimo galimybę sieja su dekartiška filosofija ir daro prielaidas, kad dėl to fenomenologijos pradininkas neišvengiamai įpuolė į solipsizmo pinkles.

Šiame darbe siekiama parodyti, kad Husserlio Kito fenomenologija susijusi ne tik su Descartes'o, bet ir su Leibnizo filosofija (laiške D. Mahnkei pats Husserlis prisipažino: „jaučiuosi artimas Leibnizui“²³). Taip pat, kaip matysime, užčiuopiamos ir Kanto filosofijos įtakos. Tad Kito fenomenologija iš tiesų nuo pat pradžių formavosi atsižvelgdama ir būdama sąsajoje su plačiu filosofinės problematikos kontekstu bei jame iškilusiais klausimais: ar egzistuoja kas nors anapus sąmonės?, Kaip mano sąmonėje gali konstituootis tai, kieno esmė buvimas Kitu-nei-aš?, Kaip galiu suvokti Kitą?, Kas sieja mane su Kitu? Be to, kaip pastebi Dalius Jonkus siekiant suprasti Husserlio intersubjektyvumo teoriją, būtina atsižvelgti į praktinį Husserlio filosofijos pobūdį.²⁴

²⁰ Leibnizas, *Monadologija*, Filosofijos istorijos chrestomatija, Renesansas, Vilnius: Mintis, 1986, 440, 446 – 447.

²¹ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 56-64.

²² M. Landmann, *Philosophical Anthropology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1974, 109-117.

²³ E. Husserlis, cit. iš: N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 315.

²⁴ D. Jonkus, „Kito prasmės genezė Husserlio *Karteziškos meditacijos*“, *Problemos*, 2007, 72, 116.

Taip pat bus siekiama parodyti, kad Kito fenomenologija yra vaisinga tik tada, kai įvedame *kitybės sau* ir *kūniškumo* perspektyvas, kurios atveria naujus rakursus bei galimybę šių klausimų sprendimui. Tuo pat metu pasirodys, kad intersubjektyvumo fenomenologinė analizė tampa derlinga žeme žmogaus kūniškosios egzistencijos analizei.

Kito kaip kitybės pažinimo problemiškas

Daugelis autorių Husserlio fenomenologiją įvardija kaip solipsistinę ar solipsistinės prigimties. Po šia sąvoka slepiasi įsitikinimas, kad dėl to, jog Husserlis siekdamas pažinimo autentiškumo naudoja redukcijos metodą, jis neišvengiamai atsiduria transcendentalinio patyrimo sferoje, kurioje aptinkame *cogitationes* įvairovę kaip sąmonės išgyvenimų srautą. Šių *cogitationes* egzistavimo modalumas gali būti išreikštas įvardinimu, kad jie egzistuoja kaip *ego*-išgyvenimai. Tarp visų šių *cogitationes* aptinkame ir Kito, kito kūno patyrimus. Beje, pats Husserlis išvelgia, kad gali būti mestas „labai reikšmingas priekaištas“, teigiantis, kad jei pritaikau fenomenologinį metodą, tai „redukuoju save į mano absoliutų transcendentalinį ego“ ir, atrodo, kad tuo būdu aš tampa *solus ipse*, šitaip filosofija paženklinama „transcendentalinio solipsizmo ženklu“²⁵. Tad panašu, jog pats Husserlis išvelgė metodo keliamą grėsmę užsisklęsti solipsizme, tačiau tuo pat metu jis teigė, jog: „Šios abejonės neturėtų mūsų, nuo pradžių pradedančių filosofų, trikdyti. Galbūt transcendentalinė redukcija sukelia tik pastoviai solipsistinio mokslo regimybę, tuo tarpu nuosekli jos realizacija, atitinkdama tos redukcijos tikrąją prasmę, veda į transcendentalinio intersubjektyvumo fenomenologiją“²⁶. Prieš pereinant prie Husserlio Kito prasmės genezės analizės, kuria jis siekia įveikti fenomenologijai keliamus priekaištus ar vidines grėsmes, reikia sugrįžti prie Husserlio plėtotos Kito fenomenologijos kritikos, kadangi tai dar labiau išryškins pačią problematiką.

Vienas problemos aspektas siejasi su pačia fenomenologinio metodo (reikalaujančio viską analizuoti reiškinių pasirodymo sąmonei šviesoje ir ribose) šerdimi. Sekant šiuo metodo reikalavimu, pats reiškinytas tampa transcendentaliniu reiškiniu, t.y. jo buvimas suprantamas kaip buvimas sąmonės išgyvenimu. Tad kyla klausimas, ar ir Kitas netampa tik *ego* sąmonės išgyvenimu, t.y. ar Kitas nepraranda savo esmės kaip kitybės, kaip atskiros nuo suvokiančios sąmonės egzistencijos. Kadangi kalbėdami apie Kitą, numanome kalbą apie realiai, nepriklausomai nuo manęs egzistuojantį Kitą, nes Kito esminis apibrėžimas turėtų būti buvimas-kitu- nei-aš, tai tiek Kito redukavimas į sąmonės išgyvenimų sferą, tiek kalbėjimas apie Kito savaiminę

²⁵ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 111.

²⁶ Ten pat, 40.

egzistenciją anapus sąmonės išgyvenimų srauto, dėl ko Kito egzistavimas ir buvimas savimi būtų nepažinus, tampa sprendimo laukiančiu klausimu.

Kitą su filosofinio palikimo kontekstu susijusią problemą išryškina Nijolė Keršytė. Pasak jos, Husserlis perima klasikinės filosofijos prielaidą Aš/Kitas klausimą nagrinėti sava/svetima perspektyvoje, t.y. Kito kaip svetimo prasmė „nepatenka į *epochē* (išankstinių suskliaustų nuostatų) lauką, toks Kito apibrėžimas net nekvestionuojamas“²⁷. Kitaip sakant, atrodo, jog Husserlis nesuskliaudžia tokių prasminių perskyrų kaip sava/svetima ir daro aiškias sąsajas tarp: Aš/sava ir Kitas/svetima. Tad, sekant Keršytės interpretacija, galima manyti, kad arba Husserlis nėra pakankamai radikalus ir nekvestionuodamas palieka natūraliosios nuostatos „nuosėdas“, susiejančias „Aš“ su „sava“, o „Kitas“ su „svetima“, arba Husserlis aptinka šias sąsajas kaip pirmines duotis tiek Aš, tiek Kito patirtyje. Tačiau kurią iš versijų „principų principas“ patvirtina?

Pagaliau daug bendresnė, todėl esmingesnė Husserliškos (ir ne tik) Kito fenomenologijos kritika yra teiginys, esą Husserlis sukuria eksperimentinę situaciją, t.y. analizuoja Kito suvokimą kaip Kito prasmės genezę ne gyvenamojo pasaulio, ne fenomenologinio aprašymo erdvėje, bet sukonstruotoje, teorinėje erdvėje: „tarsi iš tiesų būtų tokia patirtis, kad aš gyvenčiau šiame pasaulyje niekada nematęs kito žmogaus“²⁸. Kitaip sakant, gali pasirodyti, kad Kito problema tėra teorinė, išgalvota, filosofinio pertekliaus susikurta problema, nes gyvendami gyvename su kitais, tiesiame ranką Kitam, jaučiame Kito rankos glamonę ar siekiame išvengti jos kirčio, naudojame save įgyvendinami ir išreikšdami kalba, kuri iš esmės yra socialinis reiškinys „vienas kalbasi su kitu“²⁹, tad visos komunikacijos formos liudija, kad kreipiamės, bendraujame, laukiame Kito atsakymo ir jo sulaukiame.

Tačiau, jei iš tiesų norime suprasti kaip reiškiniai pasirodo mūsų sąmonėje – t.y. kaip mano sąmonėje užgimsta suvokinys, kurio esminė apibrėžtis yra tai, kas sąmonei pagal apibrėžtį yra nepasiekiamas, nesučiumpamas, bet vis tik paradoksaliai sugaunamas – turime pripažinti, kad Kito pažinimo filosofinis klausimas, pasak Paulio Ricœuro, „nepalyginamai platesnis už paprasčiausią psichologinį klausimą, koku būdu mes pažįstame kitus žmones“, kad fenomenologijai tai kertinis akmuo, vaidinantis tokią pat rolę, kokią Descartes'o filosofijoje atlieka Dievo idėja³⁰. Kitaip sakant, Kito klausimas fenomenologijoje nėra psichologizuotas klausimas „koku būdu mes pažįstame Kitą“, bet yra kertinis klausimas, kuris pastato fenomenologiją į dvigubo netikrumo situaciją – tiek dėl Kito pažinimo principinės galimybės, tiek dėl pačios fenomenologijos, kadangi nuo atsakymo į klausimą, kaip vis tik konstituojamas Kitas kaip kitybė, priklauso pačios fenomenologijos pateisinimas, t.y. ar Kito suvokimo problematikos fenomenologinė analizė atskleidžia

²⁷ N. Keršytė, „Merleau-Ponty ir Levino interubjektyvumo samprata Husserlio paraštėse“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius: VU, 2006, IV, 15,17.

²⁸ Ten pat, 17.

²⁹ G. Haeffner, *The Human Situation*, Indiana: University of Notre dame Press, 1989, 49,51.

³⁰ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1998, 197.

fenomenologijos ribą liudijančią jos metodo tinkamumą, ar netobulumą. Todėl kitybės klausimas nėra „techninis klausimas tarp kitų klausimų“, taip pat tai nėra metodinis klausimas ar regioninės ontologijos klausimas. Kito problemiškas orientuoja fenomenologiją link jos gilesios esmės, išbandyti save santykyje su „metafiziniu, tačiau ne naiviuoju vakarietišku, horizontu“³¹. Tad intersubjektyvumo tema fenomenologijoje yra jos išbandymas ir jos ribos patyrimas.

Kituose skyriuose bus siekiama parodyti, kad ši riba fenomenologijoje tampa jos tobulumu, nes tik kitybės suvokimo refleksija, prasidedanti Kito savaime suprantamybių suskliaudimu, fenomenologijos išbandymas solipsizmu (perfrazuojant Merleau-Ponty mintį apie pasaulio suvokimo ir redukcijos santykį³², galime teigti, jog tam, kad aptiktume tikrąją Kito prasmę turime nutraukti mūsų įprastus santykius su juo) atveria galimybę supratimui, kaip mūsų patirtis mus atveda prie to, „kas nesame mes patys“, kaip joje vyksta judėjimas link to, „kas jokia būdu negali būti mums tiesiogiai esančiu ir kurio šis nepašalinamas nutolimas bus priskirtas prie mūsų pirmųjų patirčių“³³.

Pradedant fenomenologiškai nagrinėti Kito temą, pirmiausiai turime pažvelgti, kaip mūsų sąmonėje susiformuoja kitybės suvokimas, ką jis apima, ir kokios jo ribos. Jau minėta kritika Husserlio atžvilgiu – kad jis kitybę susieja su svetimumu – verčia suklusti ir iškelti klausimą, ar iš tiesų Kitas ir svetimas yra neatsiejamai susiję?

Kaip pastebi N. Depraz, fenomenologinė kitybės samprata, nors dažniausiai siejama su kito subjekto problematika, yra žymiai platesnė – „apimą Kitą, bet nesuvedama į Kitą“³⁴. Ką reiškia, toks teiginys, kad kitybės suvokimas apima ir Kitą nei Aš, tačiau jokia būdu negalima apsiriboti šiuo suvokiniu? Jei, aptardami filosofinį kontekstą ir pateikdami Husserlio poziciją intersubjektyvumo atžvilgiu, remsimės tik jo *Karteziškosiomis meditacijomis*, kuriose Kitas aptiriamas kaip kitas subjektas, o juo labiau, jei tokią poziciją pateiksime kaip fenomenologinę intersubjektyvumo sampratą apskritai, tuomet kritika, nukreipta Husserlio atžvilgiu (ar net praplečiama iki visos fenomenologijos kritikos) - esą Husserlis ne iki galo atliko Kito suvokimo redukciją, palikdamas Kito suvokimo konstituavime natūraliajai nuostatai būdingą Kito/svetimo sąsają – bus teisinga. Tačiau esu įsitikinęs, kad ir Husserlio filosofijoje galime aptikti užčiuoptus, bet neišplėtotus kitybės konstituavimo atvejus, kurie nėra sava/svetima sferos reiškiniai. Tad būtent nuo tokios „apverstos“ Husserlio tekstų analizės ir pradėsiu, tuo pat metu nuolat omenyje turėdamas ir platesnį kontekstą.

Grįždami prie kitybės suvokimo, turime prisiminti, kad ne tik *Karteziškose meditacijose* Kitas pirmiausiai yra svetimas, bet ir Levinui bei Sartrui kitas pirmiausiai yra ne-Aš, t.y. kitas nei

³¹ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 26.

³² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, VIII.

³³ Merleau-Ponty, *Le visible et invisible*, St. Amand: Gallimard, 1997, 211.

³⁴ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 25.

Aš subjektas. Levinas rašo, kad, nors Kitas ir pašaukia mane ir jo akivaizdoje Aš stojuosi „pavėluotai“, „tarp manęs ir kito žioji skirtis, kurios negali įveikti jokia transcendentalinės skirties vienovė“³⁵. Kitaip sakant, Kitas yra absoliutus Kitas, visiškai mane transcendojanti būtybė, tarp manęs ir jo žioji skirtis. Panašų Kito absoliutumą galime aptikti ir Sarto filosofijoje, kurioje Kitas yra ne konstitucijos momentas mano savivokoje, bet konkretus žvilgsnyje, prisilietime sutinkamas kitas-Aš, tačiau tarp manęs ir Kito taip pat žioji *svetimumo* bedugnė³⁶. Taigi šiems filosofams Kito problema pirmiausiai yra radikalios *kitybės* kaip svetimumo problema.

Tačiau ar toks suvokimas gimstantis iš Kitas/svetimas sąsajos išsemia kitybės fenomeną? Neseniai cituotoje Depraz mintyje sakoma, kad kitybės problema, nors ir apima, negali būti suvedama į Kitą, tad reikia apmąstyti kuo remiasi šis fenomenologinį Kito suvokimą išplečiantis teiginys. Tad vėl esame gręžiami link patirties kaip šaltinio, kuriame užgimsta, atranda savo pateisinimą ar jo netenka mūsų suvokimas, šiuo atveju – Kito, kitybės suvokimas. Taip pat matysime, kad intersubjektyvumo plotmės tyrimas neatskiriamas nuo santykio su pasauliu bei kūniškumo problematikos, nes intersubjektyvumo tyrimas nuo Kito pažinimo klausimų veda link klausimų, kaip Kitas reiškiasi mano patirtyse ir savijautose, pavyzdžiui, kaip aš jaučiu Kitą?, kaip aš jaučiu atsakomybę už Kitą?, kaip aš jaučiu Kito jautrumą? ir t.t. Tad intersubjektyvumo tyrimas vyksta santykio su savimi, pasauliu ir Kitu kontekste.

Kitybės patirtis savasties sferoje

Šioje dalyje, pasiremdamas Husserlio pastebėjimais ir aprašymais analizuosiu skirtingas savasties patirtis, kuriose, kaip bus parodyta, savipatirtyje įsiveržia kitybės apraiškos. Tad bus siekiama parodyti, kad Aš/sava ir Kitas/svetima sąsajos yra tranzityvios, o tuo pačiu, kad Kito problema nėra vien tik svetimumo Kito suvokimo problema.

Pirma patirtis, atverianti ką tik minėtą kitybės prasiveržimą savumo sferoje, – savęs prisiminimo, t.y. savęs patyrimo praeities prisiminimuose patirtis. Plačiau nenagrinėdamas fenomenologinės laiko sampratos paminėsiu, kad fenomenologinėje analizėje erdvėlaikis pasirodo kaip universalioji daiktų ir individų koegzistencijos forma, o pati laiko suvokimo struktūra aprašoma kaip *retencijos* ir *protencijos* santykis, kuriame „nei vienas patiriamo laiko taškas negali būti duotas pats savaime“³⁷. Tad, pasak Husserlio, laiko patirtis mummyse skleidžiasi tokiu būdu, kad „dabartis turi savo praeities ir savo ateities horizontą“, dabarties neišgyvenu kaip atskirto taško „dabar“ erdvinėje tiesėje, dabartis nešioja savyje praeitį ir visada yra nukreipta į ateitį, beje taip pat

³⁵ E. Levinas, *Apie Dievą ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 1992, 187.

³⁶ J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, New York: Washington Square press, 1992, 471.

³⁷ D. Jonkus, „Laikas ir Kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją“, *Logos* 40, 2005, sausis-kovas, 151.

ir prisiminimas turi savo „prisiminimų horizontus“³⁸. Tad laiko suvokime skiriasi atmintis kaip retencija, kuri yra aktualiai išgyvenama praeitis, ir prisiminimas kaip savitas horizontų santykis aktualizuojant sąmonėje pasibaigusius išgyvenimus. Anot Jurgos Jonutytės, Husserlis pabrėžė šį skirtumą, tačiau, tuo pat metu, nedviprasmiškai teigė, jog „ir retencija, ir rekolekcija yra atminties kaip praeties patyrimo modusai, kitaip sakant, abi jas laikė laiko patyrimais“³⁹. Taigi fenomenologinė laiko analizė (taip pat ir istorinio laiko⁴⁰) yra laiko patirties analizė.

Fenomenologinė laiko patirtis, būdama asmenine patirtimi, tuo pat metu yra ir intersubjektyvi patirtis. Jonutytė savo disertacijoje, sekdamą Husserliu, parodo, kad viena iš laiko patirties formų, istorinio laiko suvokimas, kyla iš „istorinio laiko įpintumo į kartų grandinę supratimo“, kitaip sakant, istorinis laikas yra ir yra patiriamas kaip intersubjektyvus laikas – susijęs su kartų grandine ir patiriamas kaip galimos kitų žmonių patirtys⁴¹. Šioje mano darbo vietoje svarbesnis būtų klausimas, kaip laiko patirtyje, *retencijos* ir *protencijos* santykyje, pasirodo manasis Aš. Kitoje darbo dalyje, svarstant apie tapatybę bus plačiau analizuojama Aš savivoka dabarties patirtyje; ten bus sugrįžta prie to, kaip šis dabartyje susivokiantis Aš susijęs su tapatybės tęstinumu, naratyvu bei tapatybės palaikymu.

Husserlis savo rankraščiuose keliose vietose grįžta prie klausimo, kaip patiriu save laiko tėkmėje. Vienoje jų jis rašo: „*De facto* gyvenimo eigoje aš labai pasikeičiau ir vis dar keičiuosi; tad kaskart aš esu vis kitas, bet aš esu tas pats, kuris keičiasi“⁴². Tad Husserlis akcentuoja tapatumą kisme ir neišplėtoja patirties „vis kitas“ aprašymo. Plečiant fenomenologinę kitybės analizę, turime atsakyti sau, ką liudija tas „vis kitas“, kai laiko patirtyje (prisiminimuose), tam tikra prasme patiriu save kaip kitą? Koks suvokimas vyksta manyje, kai žvelgiu į savo paauglystės, vaikystės nuotraukas? Ar bandau prisiminti, kaip pirmą kartą važiavau automobiliu? Kažkoku keistu būdu patiriu-prisiimu tuos atvaizdus kaip savo paties atvaizdus, taip pat prisiimu kaip savą ir Kito pasakojamą mano istoriją – ji tampa mano istorija. Atmintyje atgaivinu tą savo jaudulį, kūnišką patirtis – sustingusias savo rankas, savo kelio matymą, bet nematymą posūkio, kojų bei rankų nekoordinuotumą, netikrumą ir bei jaudulį. Atgaivinu šias patirtis kaip savo patirtis, tačiau į šį savumo patyrimą prisiskverbia kitybė – patiriu savo praeitį, savo praeties kūniškas patirtis kaip savas, tačiau, tuo pat metu, šioje savęs patirtyje regiu save kaip kitą, nes dabar esu visai kitas. Kitaip sakant, atidžiai žvelgdami į savo praeties išgyvenimus prisiminimuose aptinkame, kad net ir savitapatybės sfera, t.y. tai, kas man yra nesvetimiausia, – yra užkrėsta kitybės. Taigi, net savumo patirtyje išnyra kitybės suvokimo elementai, kurie, kaip pastebi Depraz, struktūruoja ne tik savęs,

³⁸ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001, 145.

³⁹ J. Jonutytė, *Tradicija kaip laiko patirtis. Fenomenologinės ir naratologinės perspektyvų sankirta*, Daktaro disertacija, Kaunas, VDU, 2007, 49-50.

⁴⁰ Ten pat, 51.

⁴¹ Ten pat, 50-51.

⁴² E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001, 31, 45.

bet ir Kito patirtį⁴³. Ką turi omenyje Depraz, kuomet teigia, kad ši patirtis „struktūruoja“ abu šiuos suvokimus? Atsakymą galime aptikti Husserlio tekste, kuriame lyginamas savęs praeityje prisiminimas su Kito patirtimi. Husserlis rašo:

Kaip mano prisimenama praeitis transcenduoja mano gyvą dabartį kaip pastarosios modifikacija, taip aprezentuota svetima būtis transcenduoja mano paties būtį. /../ Kaip mano gyvojoje dabartyje, vidinio suvokimo srityje, mano nuosava praeitis konstituojasi pasirodančių dabaties lauke rišlių prisiminimų aktų dėka, taip ir mano primordialinėje sferoje, mano ego sferoje, per joje funkcionuojančius aprezentacijos aktus [...] gali būti konstituotas svetimas ego⁴⁴.

Taigi Husserlis daro analogiją tarp savęs suvokimo praeities modalume ir Kito suvokimo, nes abi šios patirtys turi tą pačią suvokimo struktūrą – kitybė pasirodo savume. Net jei nekalbame ar susilaikome nuo kalbėjimo apie Kitą subjektą, turime pripažinti, jog suvokime vis tiek aptinkame kitybės suvokimą, jis išnyra savęs suvokime. Kaip įmanomas kitybės pasirodymas savumo sferoje, bus analizuojama kitame skyriuje.

Kita savumo sferoje esanti patirtis – vaizduotės patirtis, dar kartą patvirtina, kad ir joje prasiveržia Kito apraiškos. N. Depraz pastebi, kad vaizduotėje aptinkame antrąjį kitybės sau modalumą, kuris yra susijęs su atmintimi (taigi laiko patyrimu), kadangi „mano prisiminimai niekada nėra švarūs“ nes yra susimaišę su vaizduote⁴⁵. Tad kaip vaizduotė atskleidžia kitybę savumo patirtyje? Pažvelkime, ką Husserlis apie tai rašo: „Jei aš įsivaizduoju kentaurų šalį, Marso pasaulį [...] kuria prasme aš esu juose?“. Toliau jis tęsia, kad yra dvi galimybės: arba „aš esu vaizduotės pasaulyje, aš jį tyrinėju“ arba „aš įsivaizduoju, kad kažkas kitas tai atlieka“⁴⁶. Husserlis pastebi, kad vaizduotėje vyksta susidubliavimas, kurio neaptinku prisiminimuose, vaizduotėje galiu perkelti pats save į vaizduotės pasaulį, į įsivaizduotas situacijas, bet taip pat galiu įsivaizduoti, kad kitas yra mano vaizduotės centrinė figūra, tuomet Kitas įgyja kito-(ne)Aš formą. Taigi vaizduotėje taip pat aptinkame savumo sferoje pasirodančią kitybę – Kitas išnyra realaus Aš ir įsivaizduojamo Aš santykiuje, bei realaus Aš ir įsivaizduojamo Kito-(ne)Aš santykiuje.

Abejais atvejais vaizduotėje Kitas pasirodo ne kaip kopija, bet kaip aktyvus dublikatas. Husserlis šiam vaizduotės Aš įvardinimui naudoja žodį „reprodukcija“⁴⁷ pabrėždamas jo skirtumą nuo žodžio „kopija“. Jei paanalizuosime kopijos ir reprodukcijos skirtumą, tai pastaroji pasirodys ne kaip tikslus atkartojimas (nors reprodukcija tam tikra prasme yra kopija ir net panašumas į originalą dažnai laikomas jos tobulumo rodikliu), bet kaip kūrybiška, galimybės sferoje panirusi ir iš jos gimstanti interpretacija. Vaizduotės Kitas nėra paprasčiausias mano atkartojimas, bet yra

⁴³ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 23.

⁴⁴ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 143.

⁴⁵ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 260-263.

⁴⁶ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001, 31, 41.

⁴⁷ Ten pat, 45.

interpretuotas Aš ir tos interpretacijos dėka tampantis Kitu. Dėl to vaizduotė atskleidžia kitoki kitybės suvokimo modalumą. Tokia kitybės vaizduotėje (savumo sferoje) patirtis, kurioje net aptinkame įtampą, nes įsivaizduojamasis siekia paneigti įsivaizduojantįjį (Kitas užima mano vietą vaizduotės pasaulyje, kuomet Aš „išsitrina“ užleisdamas savo poziciją įsivaizduojamam personažui), anksčiau nei mes sutinkame Kitą, įrodo, kad Kito patirtis *iš tiesų yra įmanoma*⁴⁸. Kitaip sakant, vaizduotėje atsirandanti Aš *reprodukcija* jau yra įrodymas, kad mano suvokimo struktūros neišvengiamai apima Kito pasirodymą.

Dar vieną kitybės suvokimą galime aptikti pasyvios genezės patirtyje. Husserlis *Karteziškosiose meditacijose* pasyviąją genezę apibūdina kaip tokius suvokimo aktus, kurie funkcionuoja ne per pirmuoju asmeniui atliekamus aktus, bet kaip tai, ką bet koks aktyvusis aktas suponuoja kaip „žemiausią pakopą“, „pasyvumo sluoksnį“⁴⁹. Taigi Husserlis analizuodamas suvokimą, jo gelmėje kaip pagrindą, duodantį preliminarinius pavidalus, atranda anksčiau nei Aš aktais veikiantį, situatyvų (nes subjektas apsuptas daiktų), subjektą, kuris, kaip matysime, yra kūniškasis subjektas (kitoje dalyje, kalbėdami apie kūniškąjį suvokiantį subjektą, sugrįšime prie platesnio pasyviosios genezės aptarimo).

Kadangi pasyvūs aktai yra iki-asmeniniai, atrandame juos kaip „jau duotus“, taigi, tam tikra prasme, kaip ne mano aktyviai konstituentus aktus. Ši kitybė, anot Depraz, nėra nei transcendentinė, nei objektinė, nei imanentinė, bet „pirminė kitybė mano man pačiam“, nes „mano subjektyvume yra sritis, kuri nuo manęs pasprunka visiškai, konstituodama mane kaip pasyvumą“⁵⁰. Tad jau savo išgyvenimuose, tame kas mano, aptinku kitybę. Šią pasyvumo sferoje atsiveriančią kitybę labiau suprasime, jei pažvelgsime į konkrečius savo kūniškus patyrimus, kurie atskleidžia, kad mūsų kūnas, kuris kitoje bus pavadintas Aš, tuo pat metu yra paniręs anonimiškume, pasyvume. Tad, kaip sako Bernardas Waldenfelsas, kartais mūsų kūniškumo patirtis „nėra komfortabili. Niekada savajame kūne nebūsime įsikūrę taip, lyg būtume savęs šeiminingai“⁵¹, nes egzistuoja patirtys, kuriose tai kas mūsų, tampa svetima. Plačiau kūno kaip svetimo konstituavimas bus analizuojamas antroje šio darbo dalyje.

Ką toks pasyvumo ir aktyvumo ryšys, kuriame nėra griežtos opozicijos, ir kuris išgyvenamas kaip kitybė svetimume, pasako apie Kito suvokimą? Kaip matėme, vaizduotėje svetimumo patirtis kaip kitybės gimimas iš manęs, ir net mane paneigiančio Kito atsiradimas, neišvengiamai prasiveržia. Laikiška prasme Kitas pasirodo kaip netapatumas tapatume, kaip kitas Aš. Be to, kaip išlaikoma praeitis ir nukreiptumas į ateitį būtini dabarties suvokimui, taip ir „nors aš pats sau esu duotas primapradiškai, ši duotis neišsitenka tapatybėje su savimi, bet reikalauja

⁴⁸ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 267-268.

⁴⁹ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 98-99.

⁵⁰ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 254-256.

⁵¹ B. Waldenfels, „Bodily experience between selfhood and otherness“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, 2004, 247.

savikitybės patirties⁵². Pasyvumas, kurį patiriu savyje ar aptinku savo suvokimo gyvenime, taip pat išryškina, kad kitybė savume išnyra nebūtinai paneigdama savumą, bet būdama santykyje su juo. Bet kokių atveju, tiek laiko, tiek vaizduotės, tiek pasyvumo, tiek kūniškumo patirtys rodo, kad mūsų suvokimas yra struktūruotas taip, kad nuo pat pradžių ir savo vystimosi procese jis yra atviras Kitam. Ne tik Kito suvokimas vyksta savasties suvokimo kontekste, bet ir pats savumo suvokimas struktūruojasi santykyje su tuo, kas ne Aš - tai aptinkama savikitybės patirtyje. Tad esminis pastebėjimas, kurį reikia akcentuoti, ir kurį galime išvelgti jau E. Husserlio tekstuose - kad tam tikrose situacijose (laiko patirtyje, vaizduotės, pasyvumo patirtyse), subjektas pats save suvokia kaip Kitą. Net jei Aš būtų pasaulyje vienas, jis nebūtų *solus ipse*, kadangi subjekto savivokoje Kitas neišvengiamai pasirodytų. Tad mano savivokos procesai atskleidžia Aš *atvirumą*, Aš pasirengimą sutikti Kitą⁵³, Aš savivokos užkrėstumą kitybe.

Depraz kalba apie dar vieną, „antrinę“ kitybę sau, ją ji išvelgia refleksyvume: „Gyventi – nereiškia žinoti, bet gyventi – tai vis tik reflektavimas savo gyvenimo kaip to, ką išgyvename [...] Gyvenimas yra transcendentalus, nes yra refleksyvus: fenomenologinis gyvenimas yra gyvenimas „prieštaraujantis prigimčiai (*contre nature*)“⁵⁴. Šiuose žodžiuose aptinkame išgyvenimo ir jo refleksijos santykio klausimą. Kaip matysime aptardami kūniškumą, pastebėjus, jog jau pati priminė mūsų patirtis, mūsų kūniškas santykis su pasauliu nėra aklas, bet yra pirminių prasmų patyrimas, fenomenologijoj ši perskyra nebėra suvokiama kaip *bedugnė*, bet kaip mūsų buvimo pasaulyje dvi pusės. Tačiau kas tai per suvokimas?

Pasak Depraz, tiek Husserlis, tiek Eugenius Finkas siekė įveikti šį „paradoksalų susidubliavimą“, nes transcendentalinėje sferoje susidubliavimas kaip skilimas neatitinka savęs pasirodymo modalumų: logika ir patirtis „nėra vienas kito opozicija, bet susiderina tame pačiame imanentiniame patirties judesyje“, tad „fenomenologinė redukcija nutraukia ryšius su naiviaja opozicija tarp egzistencijos ir *logos*; ji neutralizuoja susiskaldymą tarp to, kas yra ir to, kas išjudinama *logos*“⁵⁵. Šiais žodžiais Depraz pabrėžia, kad fenomenologinėje analizėje gyvenimas ir refleksija nėra du skirtingi reiškiniai, nes gyvenimas nėra kažkoks „romantiškas“, „natūralus“, „gantiškas“, „pirmapradis“, nereflektuotas buvimas. Gyvenimas yra iš-gyvenimas, t.y. tai, ką mes patiriame ir suvokiame kaip gyvenimą. Net ir tai, kas mummyse kyla iš pasyviojo lygmens, yra subjekto iš- gyvenimas kaip tai, kas duodama, kaip tai, ką refleksyvi sąmonė suranda kaip jau esantį jos patyrimą. Kitaip sakant, esame vedami prie suvokimo (kuris pilnai savo eksplikaciją atras kūniškosios žmogaus buvimo plotmės kontekste), jog pats žmogaus buvimas yra intencionalus

⁵² D. Jonkus, „Kito prasmės genezė Husserlio *Karteziškose meditacijose*“, *Problemos*, 2007, 120.

⁵³ D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, 125.

⁵⁴ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 277.

⁵⁵ Ten pat, 285-294.

buvimas. Kūniškumas atveria mums pasaulį ir tuo pat metu, tame pačiame panarinimo į pasaulį judesyje pasaulis atsiveria suvokiančiajam.

Prisiminkime, kad Depraz kalba apie „antrinę kitybę“, kurią aptinku, kai kalbu apie save kaip išgyvenantį ir save kaip reflektuojantį. Kaip minėjome, šių dviejų Aš perskyra negauna patvirtinimo Aš pasirodymo patirtyje, nes abi jas patiriu kaip savo.

Levinas veikale *Apie būdraujančią sąmonę remiantis Husserliu*, aptaria šį klausimą. Anot jo, „Husserlio fenomenologija veikia tokioje plotmėje“, kurioje protui pirminė buvinių duotis yra rūpestis, nes redukuota sąmonė „nieko nepalieka išorėje“, buvinių esatis „plūduriuoja subjektyvume“, o „intymumo šerdį“ skaido išorė; dėl to atsiranda kitybė ten, kur viskas sutampa su „pačiu“⁵⁶. Levinas išryškina šią „sielos sieloje“ problemą, kuri pasirodo kaip fenomenologinę sąmonę perskrodžianti kitybė. Pats Levinas šį reiškinį analizuoja pasitelkdamas miego ir būdravimo sąvokas. Anot jo, šis suvokimas, atskleidžia Paties „užmirštą antraeiliskumą“ ir pabudina mus iš egologijos, egoizmo sapnų, kadangi įvyksta pažinimą iš vėžių išmušantis „Kito sprogimas“.⁵⁷ Tad Levinui šioji perskyra, kurią aptinkame analizuodami savo pažinimą ir jo šerdyje prasiveržiančią kitybę, tampa išbudinančiu, sukrečiančiu suvokimu. Levinui tai toks suvokimas, kuris išsprogdina egologinio subjektyvumo pasaulį, nes, jo įsitikinimu, ne Kitas, o būtent pats Aš pasirodo kaip vėluojantis, kaip antraeilis Kito atžvilgiu.

Ką atskleidžia ši „siela sieloje“ ir kokio lygmens tai suvokimas? Depraz įsitikinusi, kad pastaroji perskyra yra ne ontologinio, ne transcendentalinio lygmens, bet psichologinio pobūdžio, o klaidingai priskyrus ją prie transcendentalinio lygmens, ji tampa iliuziniu suskaidymu⁵⁸. Šią perskyrą aptinkame kaip savo išgyvenimų modalumą, negalime jos ignoruoti, tačiau, atsižvelgdami į paties refleksyvumo fenomenologinę sampratą, negalime kalbėti apie ją kaip apie transcendentalinės sąmonės susidubliavimą. Būtent dėl to šis kitybės pasirodymas sąmonės gyvenime yra „antrinis“ kitybės patyrimas, persmelkiantis mūsų sąmonės gyvenimą ir išbudinantis iš naiviosios egologijos; ne ta prasme, kad paneigia fenomenologinę perspektyvą, atskleisdamas Kitą kaip absoliučiai transcendentinį, bet ta, kad parodo kaip imanencijoje atsiveriančią transcendenciją, mano psichinio gyvenimo intymume pasirodantį Kitą.

Apsvarstę mūsų išgyvenimų paženklimą kitybe, kuris atskleidžia mūsų sąmonės pasirengimą priimti Kitą, mūsų sąmonės atvirumą kitybei, pereikime prie Husserlio aptarto Kito prasmės susiformavimo kūniškame santykiyje su savimi ir Kitu. Beje, galime prisiminti, kad Husserlis *Karteziškosiose meditacijose* iškelia absoliutaus solipsizmo hipotezę: galime pabandyti įsivaizduoti, kad visa, kas konstituota, yra konstituojančiam subjektui priklausanti „vidinė apibrėžtis“. Kitaip sakant, galime įsivaizduoti, jog visa kas vyksta, yra grynojo Aš „vidinis“

⁵⁶ E. Levinas, *Apie Dievą ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 1992, 92, 95, 108.

⁵⁷ Ten pat, 115, 118, 123.

⁵⁸ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 285.

pasaulis. Tačiau atidžiau pažvelgus net ir tokiomis akimirkomis, pasak Husserlio, šis Aš „perbėgdamas pasaulį atrastų jame save patį, kaip to pasaulio išorybių narį, ir todėl turėtų nustatyti ribą tarp savęs ir *išorinio pasaulio*“⁵⁹. Ta pačią principinę solipsizmo negalimybę Merleau-Ponty išreiškia taip: „pasakyti, kad ego egzistuoja be kito ir vienas, jau reiškia nustatyti jo poziciją kito-fantomo atžvilgiu. [...] Tikra ir transcendentalinė vienatvė įmanoma tik tada, kai kitas nėra net įsivaizduojamas“⁶⁰. Tad net ir „sukurdami“ solipsistinį pasaulį paneigiant Kito egzistenciją, neišvengiamai tuo pat metu įveiktume solipsizmo sapną, nes atrastume save kaip esančius pasaulyje, kaip esančius Kito atžvilgiu, nes pats mūsų suvokimas nuo pat pradžių jau yra „užkrėstas“ Kitu.

Aprezentacinis Kito kitybės pažinimas

Kalbėdami apie fenomenologinę Kito suvokimo analizę ir kūniškumo vaidmenį, be abejo, pirmiausiai remiamės į Husserlio tekstus. Kūno vaidmenį Kito pažinime ir patį Kito subjekto pažinimo klausimą Husserlis plačiausiai aptaria savo *Penktojoje meditacijoje*, tad ji dabar ir bus analizuojama. Joje išryškėja pagrindinės priežastys, kodėl kūniškumas intersubjektyvumo fenomenologijoje įgauna ir turi būti ašies pozicijoje.

Meditacijos pradžioje, prisiminkime, Husserlis suformuoja, ją išprovokavusią problemą – ar nėra taip, kad jei „pasitelkęs fenomenologinį *epochē*, redukuoju save į savo absoliutų transcendentalinį ego, tai ar tuo būdu netampu *solus ipse*“? Kitaip sakant, sekdami fenomenologinio metodo brėžiamu keliu, imame save suvokti kaip visų daiktų prasmės šaltinį – visas pasaulis turi savo reikšmę tik todėl, kad yra palaikomas mano intencionalioje sąmonėje. Plėtojant šią mintį, atrodo, kad tą patį galime pasakyti ir apie mus supančius žmones, juk jie man prasmingi tik todėl, kad yra grynojo *ego* konstituojami. Tačiau kyla klausimas: ar įmanoma ir kaip įmanoma savyje konstituoti tokį objektą, kurio pagrindinė apibrėžtis yra ne tik *svetimumas* man, bet ir tai, kad jis pats yra konstituojantis Aš (subjektas), nes jei neįmanoma suvokti Kito-kaip-subjekto, tai nėra jokios prasmės kalbėti apie svetimą kitą-Aš. Apriorinę tokio suvokimo galimybę jau aptarėme ir parodėme, kad mūsų suvokimas, vaizduotė, tapatybė laike funkcionuoja taip, kad mūsų sąmonės gyvenimas yra pasiruošęs Kito pasirodymui.

Husserlis, analizuodamas šį svetimumo konstituavimo savume paradoksą, siūlo žengti tokius žingsnius: pirma, reikia taikyti jau įprastą suskliaudimo metodą – *epochē*, po tokio žingsnio, kaip sako Husserlis, aš „lieku *vienas*“⁶¹. Tačiau griežtai kalbant, ši vienatvė nėra absoliuti, nes subjektas vis dar suvokia save kaip tokį *ego*, kuris išgyvena (turi) pasaulį, kuris gyvena pasaulyje.

⁵⁹ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 123.

⁶⁰ Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1960, 224.

⁶¹ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 116.

Tad klausimas, kaip gimsta Kito kaip svetimo suvokimas, išlieka, nes tiek pasaulis, tiek Kitas po tokios redukcijos suvokiamas kaip to pasaulio, kurį *ego* gyvena, dalis.

Bandydamas išspręsti šią problemą, Husserlis siūlo žengti antrą žingsnį – vėl iš naujo taikyti fenomenologinį suskliaudimą, tik šiuo atveju kitaip nei pirmosiose *Meditacijose*: siūlo atlikti „savitą temos *epochē*“, kitaip sakant, suskliausti viską, kas nurodo į Kitą⁶². Toks žingsnis, iš pirmo žvilgsnio, kaip pastebi Ricœuras, gali pasirodyti paradoksalus⁶³, nes išsikeliame klausimą, kaip mano suvokime pasirodo Kito svetimumas, o pradėdame nuo visiško metodinio atsiribojimo nuo Kito, nuo užsidarymo į tai, kas man visiškai sava. Tačiau prisimenant jau įvade minėtą fenomenologijos „principų principą“, toks judesys neturėtų atrodyti labai paradoksalus – fenomenologinės patirties pagrindimas reikalauja, kad būtent toje intymumo šerdyje, mano patirtyje, turi atsiverti visi fenomenai, tame tarpe ir Kito prasmės genezė.

Keršytė tokiame judesyje išvelgia galimą trūkumą, kadangi tokiu būdu sukonstruojama dirbtinė situacija: „tarsi iš tiesų įmanoma tokia patirtis“⁶⁴. Ši kritinė Keršytės pastaba, išryškina Husserlio žingsnio specifiškumą. Kitaip sakant, Husserlis iš tiesų metodiškai modifikuoja patirtį, suskliausdamas bet kokias nuorodas į Kitą. Tačiau tokios specifinės redukcijos būdu sukonstruojamo pasaulio Husserlis nesiūlo įsivaizduoti kaip „natūralaus“ ar pirmapradžio. Tai metodiniai žingsniai Kito prasmės genezės analizėje. Anot Depraz, klaidinga Husserlio mąstymo eigos žingsnius laikyti etiniais ar egzistenciniais, šiuose aktuose nesireiškia jokia prievarta Kito atžvilgiu, bet siekis suteikti pilnutinę jam priklausančią prasmę⁶⁵. Tad apjungiant abiejų šių autorių pastebėjimus, turime suprasti Husserlio siūlomo kelio specifiką – tai ne specifinis sukonstruotas monadologinis pasaulio suvokimas, bet metodiškas atsiribojamas nuo bet kokios nuorodos į Kitą, kuriuo, apsisivalant nuo savaimės suprantamybių, siekiama suprasti, kaip Kito prasmė mumyse konstituoja. Tik toks kelias atitinka Husserlio „principų principą“ ir gali atverti tikrąją reiškinio prasmės genezę.

Ką gi aptinkame tokiame monadiniame kiaučiuke, kai atsiribojame nuo bet kokios nuorodos į Kitą, t.y. atliekame antrojo laipsnio suskliaudimą, kuomet, jau būdami transcendentalinėje nuostatoje, suskliaudžiame per nuorodas išlikusį Kito suvokimą? Husserlis teigia, kad „mums lieka tam tikras vienalytis rišlus fenomeno „pasaulis“ sluoksnis, kuris yra mano savastis, manosios „gamtos“ sluoksnis⁶⁶. Šioje per abstrakciją⁶⁷ gautoje „gamtoje“ išsiskiria vienas objektas, kuriam

⁶² Ten pat, 115.

⁶³ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1998, 199. Ricœuras ten pat taip pat pastebi, kad netgi daiktas „atsiplėšia“ nuo mūsų ir tampa kitu nei aš, tad Kito subjekto paradoksas, anot jo, latentiškai jau buvo pirmose keturiose *Karteziškose Meditacijose*.

⁶⁴ N. Keršytė, „Merleau-Ponty ir Levino interubjektyvumo samprata Husserlio parašėse“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius: VU, 2006, IV, 17.

⁶⁵ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 108.

⁶⁶ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 119.

⁶⁷ Gali kilti klausimas, kiek ir kaip abstrahavimosi judesys yra susijęs su pirmine duotimi, kurios, atrodo, siekia E. Husserlis. Juk nuo Aristotelio laikų įprasta manyti, kad abstrakcijos rezultatas yra antrinis produktas. Taigi kyla

vieninteliam, griežtai tariant, tinka apibūdinimas „savas“ – tai mano kūnas, mano gyvenamas kūnas.

Taip Husserlis į savo fenomenologinius svarstymus *Karteziškosiose meditacijose* įveda naują temą - kūniškumą. Kaip matysime vėliau, ši tema intersubjektyvumo tyrinėjimuose nėra atsitiktinė, taip pat kaip ir intersubjektyvumo problematika atveria naujas suvokimo erdves žmogaus kūniškumo tyrinėjimams. Taigi *Karteziškosiose meditacijose* Husserlis pastebi, jog redukuodami, atsiribodami nuo visko, kas nėra Aš, kaip savo pirmapradę sferą atrandame ne grynąjį *ego*, bet savo kūną, kuris yra gyvasis kūnas – primapradiškai savas ir betarpiškas. Vėlesniuose veikaluose (prie to sugrįšime) Husserlis detalizuos ir plačiau analizuos šį primapradišką savumą ir betarpiškumą, nurodydamas tokius pagrindinius kūniškumo aspektus: savo kūną aptinku kaip pojūčių lauką, kaip vietą, kurioje „*darau ką noriu*“, pagaliau, savo kūno gyvenimą suvokiu kaip „grįžtamai su manimi susietą“.

Tad, pritaikę šią *epochė*, kuri atriboja mus nuo bet kokios nuorodos į tai, kas nėra sava, aptinkame, kad net ir pati radikaliausia redukcija neįstengia atriboti subjekto nuo suvokimo, kad jis egzistuoja kaip kūniškas subjektas, „mano kūnas ankstesnis už bet kokį, suskliaustą, intersubjektyvumą“⁶⁸. Kaip matysime ir kitas su kūniškumo tema susijęs fenomenas – kūno konstituavimosi dvilypumas jutimo susidubliavime, taip pat perskrodžia ir intersubjektyvumo temą, kadangi Kito prasmės genezės analizėje *Karteziškosiose meditacijose*, susidubliavimo fenomenas užima centrinę vietą (Kuo šis fenomenas yra reikšmingas kalbant apie Kito problemą, nagrinėsime netrukus). Tad kūniškumo ir intersubjektyvumo problematikos susikryžiuavimas ir reikšmė tiek vieno, tiek kito analizei tampa šio darbo centrine gija, kuri šioje vietoje labai aiškiai pasirodo.

Grįžkime prie pagrindinio mūsų klausimo – kaip mūsų suvokime pasirodo ir užgimsta Kitas kaip *svetimas*? Sekdami Husserliu esame tokioje sferoje ar transcendentalinėje plotmėje, kurioje darome viską, kad atsiribotume nuo to, kas ne Aš. Vienintelis dalykas, nuo kurio neišsėina savęs atskirti – mūsų kūniškas buvimas. Kas nutinka, kai esant tokioje nuostatoje susiduriame su Kitu? Pasak Husserlio, Kitas tokiam primordialiniame suvokime man pirmiausiai pasirodo kaip fizinis kūnas⁶⁹. Tad kalbant apie Kito suvokimo formavimąsi, atrodo, kad taip, kaip stebėdamas mane supantį pasaulį aš matau medžius, priešais esantį namą, važiuojančius automobilius, tokiu pat būdu matau ir visus kitus kūnus. Juk, kaip minėjau, tik savasis kūnas yra grįžtamai su manimi susietas,

klausimas – ar iš tiesų gyvasis kūnas yra duotybė, o gal tai tam tikros fikcijos rezultatas? Anot P. Ricœur, šis abstrahavimosi judesys ne tik nėra fikcija, bet, priešingai, jis atkreipia dėmesį į tai, kas buvo užmiršta ar buvo suvokiama tik kaip organas, t. y. atkreipia dėmesį į mano kūną, kuris yra konkretus ir betarpiškas, o ne prieš mane esantis daiktas-objektas. Taip pat ir gamta, iki šiol buvusi tik stebinys, per abstrahavimosi judesį paradoksaliai tampa mano kūno aplinka, o aš pats susivokiu esąs jos nariu (P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1998, 204–205).

⁶⁸ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 112.

⁶⁹ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 137.

tik jame aš esu savyje, tik jo pojūčiai yra mano pojūčiai ir t.t., o visi kiti kūnai neturi centrinės pozicijos – nėra mano *čia*.

Tačiau ar iš tiesų visi kūnai yra vienodi, ar iš tiesų kūnai tų, kuriuos aš vadinu „žmonių kūnais“, iš principo niekuo nesiskiria nuo, pavyzdžiui, akmens ar medžio? Husserlis, aprašydamas Kito pasirodymą, nurodo, kad „patirtas svetimas gyvenamas kūnas pasirodo tam tikrame tolydžiam procese, atsiskleidžia kaip gyvenamas kūnas tik per savo kintantį, tačiau vidujai rišlų elgesį“, toks elgesys aprezentatyviai nurodo į psichiškumą, į save kaip nuorodą patvirtinančią svetimybę⁷⁰. Taigi kai kurie kūnai nuo kitų skiriasi tuo, kad stebiu juos kaip besielgiančius – matau jų specifinį judėjimą, tam tikras išraiškas: jo ranka tiesiasi link to paties daikto kaip ir mano, jis taip pat krūpteli, kai išgirsta netikėtą garsą, jis užsidengia, kai aš jam pagrasinu, jis šypsosi, kai aš jam nusišypsau. Bet, galbūt, labiausiai egotinę vienatvę sukrečiančiu elgesio pavyzdžiu, kurį Merleau-Ponty prilygina katastrofai, galėtų būti suvokimas – *esu stebimas*⁷¹. Juk Aš, jei viskas jam paklustų, gyventų pasaulyje kaip jo savininkas ir valdovas, tačiau staiga pamatome žvilgsnį – akis, iš kurių judesio, įtampos suprantame, kad patys esame Kito stebimi ir matomi.

Tačiau, kaipgi vis tik įvyksta šis suvokimas, kad už to mane tiriančio svetimo žvilgsnio pasimato kitas Aš? Atsakant į šį klausimą turime atsakyti į tam tikra prasme techninius epistemologinius klausimus – kaip vyksta suvokimas ir kas grindžia tokio suvokimo galimybę? Atsakydamas į pirmąjį, aptarsiu Husserlio analoginės apercepcijos sampratą. O atsakymas į antrąjį klausimą, esu įsitikinęs, reikalauja interkūniškumo apmąstymo, kurį kaip Husserlio pozicijos radikalizavimą aptinkame Merleau-Ponty filosofijoje.

Kito svetimumas mano svetimybės patyrimo nėra ir iš principo negali būti tiesiogiai duotas. Kitą patiriu kaip fizinį kūną, o jo esmė – Kito-Aš-gyvenimas – man nėra tiesiogiai duodamas, nes kitaip Kitas netektų svetimumo. Reikia ieškoti būdo, kaip vis tik įmanoma paaiškinti tai, kad savo intymume pagaunu tą Kito elgesiu man duodamą nuorodą – Kitas yra kitas-Aš.

Husserlis klausimo imasi „aplinkiniu keliu“, t.y. parodo, kad mūsų suvokimas net visai paprastose sferose „pažįsta“ ir nu-mato tai, kas nematoma. Anot jo, net kasdieniame patyrimo susiduriame su reiškiniu, kuomet mūsų stebimo objekto priekinė (matoma) pusė turi ir netiesiogiai nurodo nematomą daikto pusę⁷². Tokį netiesioginį, tarpیشką suvokimą – kai suvokiame kaip duotą tai, kas iš tiesų nėra tiesiogiai duota – Husserlis vadina *aprezentacija*. Pasvarstykime, kaip sužinome, kad yra ta nematoma pusė? Be abejo, pats paprasčiausias būdas – apsukti tą daiktą ir apžiūrėti jį iš kitos pusės, o jei nepavyksta jo pasukti, patys galime pakeisti savo kūno vietą ir taip,

⁷⁰ Ten pat, 142. Elgesio sąvoka, būdama neutrali klasikinei psichikos ir fiziologijos perskyrai, buvo svarbi Merleau-Ponty *Elgesio struktūroje*, kadangi būtent ši sąvoka leidžia suprasti gyvojo organizmo kaip įvairias sferas integruojančios visumos egzistavimą (Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 2).

⁷¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 109.

⁷² E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 135.

pakeitę perspektyvą, pamatyti tai, ką numanėme, bet nematėme. Tokiu būdu buvusi nematoma pusė tampa matoma, o matytoji - tampa nematoma. Kyla klausimas: ar tokia prezentacija tinkama kito subjekto suvokimui? Juk, kaip buvo sakyta, Aš kūnu yra susijęs su *čia*, todėl negali savojo *čia* perkelti į *ten*, kuris yra Kito *čia*. Kadangi negalime persikelti į stebimo judančio kūno, į Kito vidų, t.y. patirti jį „iš vidaus“ ir pažiūrėti iš jo perspektyvos, turime ieškoti kitokios prezentacijos, kuri mums leistų kalbėti apie tokį netiesioginį pažinimą.

Grižkime prie situacijos, kurioje susiduriame su Kitu. Tai nereiškia, kad turime apsimesti, kad pirmą kartą Kitą pamatome, kad nežinome, jog yra Kitas. Tai taip pat nėra „pirminio“, „natūralaus“ pasaulio atstatymas, bet – siekis, neperšokant į „jau turimą“ atsakymą, pačioje patirtyje atrasti prasmės genezės kertinius momentus. Tokia pozicija presuponuoja, kad pats suvokimas turi mums atskleisti, kaip įvyksta vieno ar kito fenomeno reikšmės suvokimas. Taigi žvelgdami matome mus stebintį ar besielgiantį kūną. Pasak Husserlio, mes, nors neturime tiesioginio patyrimo, *perkeliamė* savo gyvenamo kūno prasmę anam kūnui – tą stebimą kūną suvokiame kaip savo kūno *analogą*, kaip savo *atspindį*⁷³. Turime tris sąvokas – „perkėlimas“, „analogas“ ir „atspindys“, kurias Husserlis vartoja norėdamas paaiškinti, kaip įmanoma ir kas grindžia šią prezentaciją, kurioje nepatiriame tiesiogiai to, kas yra suvokiama. Pabandykime šiek tiek detaliau jas paanalizuoti.

Pradėsime nuo „analogijos“ ir „atspindžio“ sąvokų analizės. Ką reiškia būti kažkieno analogu, ką reiškia būti atspindžiu? Husserlis, paneigdamas, kad tai galėtų būti paprastas atspindžio suvokimas, rašo: „Kitas savo konstituota prasme nurodo į mane, Kitas yra mano paties atspindys, ir vis dėlto jis nėra atspindys tikrąja šio žodžio prasme, jis yra mano paties analogas“⁷⁴. Kas gi netinka „atspindžio“ sąvokoje, kad Husserlis, nors ir vartoja šią sąvoką, teigia ją vartojas šiek tiek kita prasme?

Pažvelkime į kasdienę patirtį. Esame įpratę sakyti, kad atspindys veidrodyje yra paprasčiausia mano paties efemeriška kopija – mano antrininkas, neturintis nieko, kas jam būtų sava – žiūrėdamas į veidrodį „matau kaip atrodau“, matau tik tai kas priklauso man stebinčiajam. Tačiau kaip keičiasi mūsų atspindžio patirtis, jei ilgėliau stebime save veidrodyje? Pirmiausiai atspindyje pastebėsime pusių inversijas, pagaliau, ilgėliau stebint save veidrodyje, ima trintis ribos – nebesuvokiame atspindžio kaip efemeriškos kopijos, nes, tam tikra prasme, padovanojame atspindžiui savo kūną: atiduodame savo judesius (atrodo, jog tai jis juda), žvilgsnį (atrodo, kad jis taip pat mus stebi) ir t. t. Merleau-Ponty šią veidrodžio savybę įvardina kaip „reginčiojo ir regimybės transformaciją“, nes daiktas paverčiamas reginiu, o reginys – daiktu, Aš virsta kitu asmeniu, o kitas asmuo – manimi⁷⁵. Anot Depraz, būtent tokia atspindžio samprata, kurioje

⁷³ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 117, 137-139.

⁷⁴ Ten pat, 117.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Akis ir dvasia*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 60.

atspindys įsikūnija, tampa ne atvaizdu, o ikona, ne stebiniu, o subjektu, išreiškia Husserlio mintį, kad Kitas yra mano atspindys⁷⁶.

Husserlis viename savo rankraščių rašo: „aš matau kūną, bet aš nematau per jį, nes jis pats yra matomas, aš matau Kito kūną. Tai ir yra jis pats. Bet tuo pačiu per jį aš matau vidinį kūną, o per jį ir dar toliau“, be to priduria, kad „visa tai reikia vis iš naujo permąstyti ir apmąstyti“⁷⁷. Tad matydamas kitą kūną aš matau kito gyvąjį kūną. Kitas yra toks mano atspindys, kurį stebėdamas esu stebimas, kurį liسدamas esu liečiamas, todėl Kitas yra ne paprasčiausias mano dublikatas, bet mano analogas – t. y. kaip ir aš, savąjį *čia* turintis Kitas.

Dar viena sąvoka, Husserlio vartojama aiškinant, kaip vyksta kito suvokimas, – „prasmės perkėlimas“. Su šiuo reiškiniu taip pat susiduriame įvairiose savo pažinimo sferose, pavyzdžiui, perkeliame vieno daikto prasmę kitam reiškiniui, žmogaus savybes – gamtai ir t. t. Tačiau bet kokių atveju toks prasmų perkėlimas turi turėti savo pagrindą, kitaip sakant, priežastis, kuriomis remdamiesi įvykdome (ar savaimė įvyksta) prasmų slinkty. Husserlis teigia, kad tokio prasmės perkėlimo pagrindą sudaro Kito ir mano kūnų *panašumas*, susiejantis „aną fizinį kūną su mano fiziniu kūnu“⁷⁸, o kadangi manasis fizinis kūnas yra gyvasis kūnas, tai analogizuodami suvokiame, kad ir kitam jo fizinis kūnas turi būti gyvasis kūnas, t. y. – neatsiejamai su Aš susijęs kūnas.

Tad Husserlis, viena vertus parodo, kad Kito nesuvokiame tiesiogiai, kita vertus – stebimas kūnas turi panašumą, dėl kurio (asimetriškai savo patirčiai), suvokiu jį kaip gyvąjį kūną. Tačiau tęsdamas jis teigia, kad tokia analogizacija arba apersepcija nėra sprendinys, nėra mąstymo aktas. Kito panašumo į mane suvokimui, Kito konstatavimui kaip Kito, man nereikia atlikti samprotavimo, mąstymu besiremiančių sprendimų sekos. Tad eilinį sykį, tik šįsyk iš pažinimo teorijos perspektyvos, grįžtame prie klausimo – kokiais aktais Aš konstituoja *svetimumą*?

Norėdami atsakyti į šį klausimą, turėtume prisiminti *Ketvirtąją meditaciją*, kurioje Husserlis analizuoja jau minėtas dviejų rūšių sintezes: aktyviąją ir pasyviąją. Husserlis, kalbėdamas apie Kito subjekto apersepciją, jos apibūdinimui vartoja panašius žodžius, kuriais apibrėžė pasyviąją sintezę: „vienu žvilgsniu suvokiame“, „pastebėdami sugriebiame“. Tad Kito netiesioginė apersepcija „nurodo atgal į tam tikrą *pirminę steigą*, kurioje pirmą kartą konstituojamas panašią prasmę turintis objektas“⁷⁹. Kas yra ši *pirminė steiga*, kurioje tiesiog žvilgsniu sugriebiame Aš ir Kito *panašumą*, leidžiantį mums kitą pavadinti – „kitas–Aš“?

⁷⁶ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 148-152.

⁷⁷ E. Husserl, HuaXIV, No28, 486-487. Cituota iš N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 155.

⁷⁸ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 137.

⁷⁹ Ten pat, 137.

Poravimo fenomenas kaip intersubjektyvaus suvokimo pagrindas

Prisiminkime, kaip Husserlis apibūdino Kito įžengimą į *ego* pasaulį: Aš suvokiu savo gyvąjį kūną kaip pirmapradiškai su manimi susietą, o Kitas pasirodo kaip stebimas fizinis kūnas, kuris yra judrus ir besielgiantis. Jis yra toks, kad aš spontaniškai suvokiu savo kūno ir jo kūno panašumą. Dėl šių kūnų panašumo ne tik kitas fizinis kūnas perima gyvojo kūno reikšmę, bet, kaip pastebi Husserlis, yra suvokiamas tokiu būdu, kad suvokime man duodamas visada *poroje* su manuoju *ego*⁸⁰.

Poros, poravimo (Paarung) sąvoka yra kertinė mūsų aptariamos problemos sąvoka. Ji atskleidžia, kad suvokime Aš ir Kitas pasirodo kaip vienos bendruomenės – poros nariai. Turėtume prisiminti, kad šią bendruomenę, šią mano ir Kito porą atrandame ne maistančių kūnų susitikime, ne atsietame kalbėjime apie kitą kūną (nes kalbame apie pasyviają sintezę), bet – pirmapradžiuose mūsų kūniškuose išgyvenimuose: „jungtis yra asociatyvus procesas, kai mano ir tavo išgyvenami kūnai patiria panašų mūsų lytinčių, klausančių, reginčių, iki-perceptyvių kūnų stilių [...] Jungtis yra holistinė mūsų išgyvenamų kūniškumų panašumo patirtis“, bei bet kokios empatijos pagrindas ir būtina sąlyga⁸¹.

Pasvarstykime, kas yra pora. Tam, kad būtų pora, reikia, kad būtų tai, kas susiejama (Aš ir Kitas), kad būtų tai, kas sieja (panašumo santykis), kad būtų tai, kas skiria (nes kitaip reiktų kalbėti apie Aš – Kitas tapatybę), pagaliau reikia, kad būtų suvokimas, jog Aš esu poroje su Kitu. Aš – Kitas kūniškame santykiyje aptinkame šiuos keturis sluoksnius: Aš savo kūną ir kitus kūnus aptinka kaip fizinį kūną, kaip daiktą tarp daiktų, tačiau manasis kūnas, tuo pat metu, yra gyvenamas kūnas, esantis *čia* tuo būdu, koku nėra joks kitas kūnas. Aš ir Kitą sieja ne tik ši neigiama perskyra, bet ir pozityvus santykis, nes spontaniškai sugriebiame mūsų kūnų panašumą ir aptinkame, kad tas judantis, žvelgiantis kūnas yra gyvasis kūnas (apie tai plačiau bus kalbama kitoje dalyje), t.y. - Kitas-Aš.

Bet fenomenologinės intersubjektyvumo teorijos pagrindas yra net ne šis spontaniškas, iki-refleksyvus panašumo santykis tarp Aš ir Kitas, pats panašumas gali pasirodyti (įvykti) tik todėl, kad mano kūnas pirmapradiškai suvokia save kaip *egzistuojantį poroje su...* giliausiame savo kūno suvokime, aptinku jį ne kaip *solus ipse*, bet, visada, kaip poros narį. Norėdami suprasti šią įžvalgą, turime turėti omenyje keletą dalykų: tiek Aš, tiek Kitas, yra kūniškas subjektas, o santykis tarp jų yra inkarnuotų subjektų patiriamas santykis⁸². Tad dar kartą matome, jog kūniškumo tema nėra atsitiktinė intersubjektyvumo tyrime, bet – grindžiančioji. Tačiau kūniškumas turi būti apmąstytas ir suprantamas fenomenologiškai (tam skirta antroji šio darbo dalis): kaip gyvenamas, neatsiejamas su

⁸⁰ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 139.

⁸¹ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003, 148-149.

⁸² D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, 112-113.

Aš susijęs kūnas, kaip pasyvusis Aš tapatybės sluoksnis, kaip subjekto – objekto perskyrą griaunantis buvimas, nes tik toks kūnas atveria mane pasauliui, išstato mane pasaulyje, o, tuo pačiu, tik jo dėka pasaulyje ek-zistuoja Aš.

Taigi Husserlis *Karteziškosiose meditacijose* atskleidė, kad metodiškai atsiribojant nuo savaime suprantamo Kito subjekto egzistavimo teigimo, susklausdami visa, kas nurodo į Kitą, aptinkame pirmapradę, intersubjektyvumą grindžiančią sferą – poroje esantį kūną. Dar vienas *Penktosios meditacijos* sluoksnis – Kito suvokimo klausimas – nurodė netiesioginį, reprezentatyvų Kito pažinimą: stebėdami judantį, besielgiantį kūną suvokiame jį esant gyvuoju kūnu. Be to, ši Kito duotis Aš suvokime, nors yra netiesioginė, vyksta tokiu būdu, kad Kitas joje duodamas taip, kad esminė jo apibrėžtis yra realiai egzistuojantis Kitas-Aš.

Daiktas kaip nuoroda į Kitą

Aptarėme mūsų suvokimo struktūrą, kūniškuose santykiuose apsirėškiantį Kitą. Kaip dar vieną netiesioginio Kito apsirėškimo modalumą, noriu aptarti daiktą kaip nuorodą į Kitą (Tiesa, iš karto reikia pabrėžti, kad šioje dalyje kalbu apie kultūrinį daiktą, t.y. tokį daiktą, kuris savo formą, savo buvimą gavo kaip žmogaus darbo vaisius). Daikto, aplinkos, pasaulio tema intersubjektyvumo tyrime nėra atsitiktinė ir prie jos keletą kartų jau buvo prisiliesta. Toks temų artimumas kyla iš to, kad pilnam Kito prasmės konstituavimui nepakanka suvokimo, kad Kitas, kaip ir aš, yra subjektas. Mano Kito patirtyje, Kitas pasirodo ne tik kaip kūniškas-Kitas, bet patiriamas kaip veikiantis-pasaulyje-Kitas. Tad Kitas patirtyje atsiveria ne tik kaip esantis santykiyje su manimi, bet ir kaip esantis santykiyje su pasauliu – mūsų aplinka.

Merleau-Ponty, aptardamas žmogaus gyvenamąjį pasaulį, rašo: „aš negyvenu tik fiziniame pasaulyje [...] aplink mane yra keliai, laukai, kaimai, gatvės, bažnyčios, įrankiai, skambutis, šaukštas, pypkė. Kiekvienas iš šių objektų savyje nešioja žmogaus veiklos žymę“⁸³. Iš tiesų, juk fenomenologiškai aprašydami pasaulį, „sugrįždami prie pačių daiktų“, susiduriame ne vien su gamtos pasauliu, bet ir su pasauliu, kuris nuo pat pradžių yra socialus pasaulis, t.y. pasaulis, kuriame Aš visada egzistuoja kartu su Kitu ir kuris yra „mūsų nuolatinis laukas ar egzistencijos dimensija“⁸⁴. Tad socialus pasaulis pasirodo ne kaip natūralaus pasaulio priedas, bet kaip mūsų egzistencijos dimensija (prisiminkime, tiek mūsų sąmonėje neišvengiamai pasirodo Kitas, tiek savo kūnišką egzistenciją išgyvename kaip susipynusią su Kitu). Tai mums leidžia suprasti, kaip net gamtos reiškiniai - saulės tekėjimas, apsnigtų kalnų viršūnių grožis, sniegas ar bet koks kitas

⁸³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 399. Šioje dalyje neimkime domėn paties meno kūrinio specifikos, kuri, kaip sako Merleau-Ponty, geba susklausyti daikto įrankiškumą, geba atskleisti nežmogišką gamtos esmę, parodyti kaip pasaulis mums pasirodo. (Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris: Les éditions Nagel, 1958, 28, 33).

⁸⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 415.

reiškinyms mūsų išgyvenimuose yra „estetinis daiktas“ ne tik dėl to, kad jis yra išgyvenamas daiktas, bet ir dėl to, kad suvokiame jį kaip įpintą į prasmų lauką⁸⁵. Daiktas pasirodo sąsajoje su kitais daiktais ar sąsajoje su kitomis prasmėmis. Tad plačiau panagrinėkime šį daikto konstituavimo bruožą, nurodantį, kad kultūrinis daiktas, be kita ko, yra ir nuoroda į Kitą.

Heideggeris, knygoje *Būtis ir laikas* aprašydamas kasdienio buvimo pasaulyje patirtis, pastebi, kad artimiausias mūsų santykis su daiktais yra ne jų supratimas, bet mūsų rūpestis jais, tokiam susirūpinusiam žvilgsnyje šios esybės pasirodo kaip „įrankiai“⁸⁶. Tad, anot Heideggerio, kasdienėje patirtyje mano žvilgsnis į aplinką yra susidomėjęs, susirūpinęs žvilgsnis, ir tai ne teorinis žvilgsnis, bet praktinis, liudijantis tiek daikto egzistavimą kaip įrankio specifiką, tiek paties žmogaus egzistavimo šiame pasaulyje būdo specifiką. Tokio žvilgsnio pagrindinį klausimą galėtume suformuluoti taip: kam aš galiu panaudoti šį rankose laikomą, akimis glostomą daiktą? Tad daiktai išgyvenami kaip parankūs, t.y. kaip skirti konkrečiai užduočiai atlikti; taip pat ir save išgyvenu kaip tą, kuris gali atlikti vieną ar kitą veiksmą (užduotį).

Tačiau Heideggeris pastebi, kad nėra tokio savaime egzistuojančio daikto – įrankio, nes jo būtis priklauso „įrankių visumai“⁸⁷: plaktuką suvokiu santykyje su vinimi, suleidžiamomis lentomis, statomu namu, kitaip sakant, su darbu, kurį turiu atlikti ir su savo kalančia ranka, dirbančiu kūnu. Ką reškia toks suvokimas, kai žvelgdami į daiktą matome ne jo formos graškumą, ne medžio rievių išryškėjimą padengus paviršių laku, ne jo paviršiaus glotnumą ir malonumą liesti, bet tinkamumą paimti į ranką, daikto viename gale sukonzentruoto svorio tinkamumą išvystyti kalimo ar perskėlimo jėgą? Heideggeris rašo, kad tokio parankaus daikto esminė struktūra yra buvimas nuoroda ir paskirtis, be to, būtent nuoroda konstituoja patį parankumą⁸⁸. Savo kitame veikale *Meno kūrinio ištaka* Heideggeris tokį referentišką daikto įtraukimą į užduočių lauką įvardina kaip daiktą užpuolančią prievartą ir prievartinius žaidimus, tačiau meno kūrinys įvyksta išlaisvinimas, „atsivėrimas“, „at-slėpimas“⁸⁹.

Nesileisdamas į meno ar darbo filosofijos problematiką iš šių Heideggerio pastebėjimų noriu „pasiimti“ keletą dalykų: daiktas visada suvokiamas kaip nuoroda, tačiau meno kūrinys tuo

⁸⁵ Be abejo, galime kalbėti apie tam tikras patirtis, kurias, nors tai pirmojo asmens perspektyva, nepavyksta įtraukti į platesnį asmeninių išgyvenimų prasmų lauką. Elie Wieselis, prisimindamas pirmąją naktį Aušvico koncentracijos stovykloje, rašo: „Niekada nepamiršiu nakties, pirmosios nakties stovykloje [...] niekada neužmiršiu to kvapo nei mažų vaikų veidelių, vaikų, kurių kūnai išsisklaidė nebyliame dangaus skliaute. Niekada nepamiršiu mano tikėjimą sudeginusių liepsnų nei tos nakties tylos, kuri amžiams užgniaužė troškimą gyventi“ (E. Wiesel, *Naktis*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, 44-45). Egzistuoja tokie išgyvenimai, kurie sudaroko pasaulio kaip patirčių lauko vientisumą. Y. Murakami tokias patirtis įvardina kaip „patirtį be supratimo“, jos veikia kaip negalimybė schematizuoti, schematizavimo mechanizmo destrukcija ar kaip gynybos nuo realybės apsaugos sugriovimas. Tokiais atvejais subjektas patiria paniką, jį ištinka trauma. Taip pat Murakami pastebi, kad daugelis tokių „nepakeliamos tikrovės“ patirčių yra socialiai artikuliuotos, t.y. išgyvenamos ir tada, kai tai paliečia Kitą. (Y. Murakami, „*We did not know what happened to us*“ – *A Phenomenology of Reality*, (pranešimo mokslinėje konferencijoje „Fenomenologija ir Humanitariniai mokslai“ medžiaga, Kaunas, 2008) 2, 9, 16).

⁸⁶ M. Heidegger, *Being and time*, New York: Harper and Row Publishers, 1962, 96-97.

⁸⁷ Ten pat, 98.

⁸⁸ M. Heidegger, *Being and time*, New York: Harper and Row Publishers, 1962, 105, 114.

⁸⁹ M. Heidegger, *Meno kūrinio ištaka*, Vilnius: Aidai, 2003, 18, 32, 36.

pat metu atidengia, tai ką parankiai suprstas daiktas užslėpė. Iš tiesų, aprašydami aplinką, kaip kad minėtoje citatoje daro Merleau-Ponty, aptinkame save kaip gyvenančius dirbinių apsuptyje ir išgyvenančius juos kaip nuorodą ne tik į paskirtį atlikti tam tikrą funkciją ar parankumą, ar, meno kūrinio atveju, ištrūkstantį iš šios paskirčių karuselės, bet ir kaip nuorodą į jų prigimtį. Antanas Maceina pastarąjį dirbinio bruožą išreiškia teiginiu: „kultūra yra žmogaus ženklas“⁹⁰. Visi mus supantys dirbiniai, žmogaus triūso paliesta gamta nurodo savo kilmę iš žmogaus rankų darbo (nors matyti ir kita dirbinio pusė – medžiaga). Savo suvokimo struktūrose sugebame vienu metu išlaikyti šiuos du daikto sluoksnius: „kultūriniame objekte, už anonimiškumo skraistės, aš patiriu Kito buvimą“⁹¹. Tad kultūrinio, nors ir paskendusio anonimiškume, daikto suvokime nuolat aptinku nuorodą į Kitą.

Kultūrinio daikto buvimas patvirtina, kad mūsų gyvenamasis pasaulis visų pirma yra ne gamtos, bet - socialinis pasaulis ir šis jo socialumas nėra atsitiktinumas, tai žmonijos buvimo dimensija, perfrazuojant Maceinos pasakymą, jog „nėra buvę nei vieno tarpsnio, kuris nebūtų turėjęs kultūros“⁹², galime pasakyti, kad nėra buvę nei vieno tarpsnio žmonijos istorijoje, kuriame žmogaus pasaulis buvo *solus ipse* pasaulis.

Kiek kitokį daikto kaip nuorodos aspektą analizuodamas Husserlio rankraščių ištraukas išryškina Dan'as Zahavis. Jis teigia, kad daikto specifiškumas pirmiausiai reiškiasi jo intersubjektyvume – suvokimas daiktą atskleidžia kaip intersubjektyviai pasiekiamą daiktą, t.y. kaip daiktą, kuris neegzistuoja man vienam, bet egzistuoja visiems⁹³. Kiekvienas daiktas egzistuoja *mes-pasaulyje*, egzistuoja tokiu būdu, jog Aš matau, kad Kitas kaip ir aš apžiūrinėja, liečia, uosto ta patį daiktą – *mes-pasaulyje* egzistuojanti daiktą. Tad kultūrinis daiktas savo struktūra akivaizdžiausiai nurodo savo genezę žmogaus rankų darbe, o visi daiktai egzistuoja tokiu būdu, kad yra prieinami visiems, taigi daikto egzistencija presuponuoja intersubjektyvų pasaulį. Tačiau galutinis daikto duoties intersubjektyvumo galimybės pagrindas – Aš įmestumas pasaulyje. Daiktas duotas kaip intersubjektyvus, nes patys subjektai kūniškai egzistuoja ir konstituoja intersubjektyvų pasaulį, kuriame patys sau apsireiškia.

Apibendrinimas

Fenomenologinė filosofija dažnai kaltinama solipsizmu ar pasaulio sampratos, kuriame viešpatauja grynasis *ego* suformavimu ar įtvirtinimu. Šioje darbo dalyje buvo parodyta, kad fenomenologijos pradininko pasirinkta pozicija buvo metodinė pozicija, kelias, kuriuo einant,

⁹⁰ A. Maceina, *Kultūra; Kultūros filosofija*, Vilnius: Mintis, 1993, 358.

⁹¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 400.

⁹² A. Maceina, *Kultūra; Kultūros filosofija*, Vilnius: Mintis, 1993, 355.

⁹³ D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, 110.

siekama filosofiskai apmąstyti ir suprasti, kaip *savumo* sferoje konstituojasi *kitybė*. Tik redukcijos metodas, kuriuo suskliaudžiama Kito savaime suprantamybė (nors ir yra kelias į savumo sferą), paradoksaliai pasirodo esąs intersubjektyvumo, Kito prasmės genezės galimybės atsiskleidimas. Fenomenologinė intersubjektyvumo kaip Kito prasmės ir Aš – Kitas santykio, analizė skleidžiasi keturiomis kryptimis, kurios viena su kita susisiečia ir susipina.

Aptardami mūsų suvokimo struktūras matėme, kad intersubjektyvumas įsišaknijęs tiek laikiškoje mūsų suvokimo dimensijoje, tiek vaizduotėje, nes jose Kitas pasirodo kaip kitybė-sau: suvokimas vyksta tokiu būdu, kad Kitas į jį neišvengiamai įsiveržia prisiminimuose ir vaizduotėje. Mūsų suvokimas pasiruošęs Kitą priimti ir net savęs suvokimas vyksta per kitybės santykio su savimi nustatymą. Kitybė, taip pat kitybės-sau būdu, pasirodo ir mūsų psichologiniame gyvenime: refleksija ir išgyvenimai psichologiškai atrodo esantys kaip siela sieloje. Ši perskyra atskleidžia ne transcendentalinį susiskaldymą, bet atspindi mano psichinio gyvenimo intymume pasirodantį Kitą.

Dekartiškasis kelias, įtraukus kūniškumo dimensiją, parodo, kaip kitas-Aš konstituojasi, kuomet kūniškas-Aš susitinka kitus judančius, besielgiančius kūnus. Aprašydami tokias patirtis aptinkame, kad Kito prasmė konstituojasi mumyse tada, kuomet, nors ir neturime kito Aš „vidinio“ gyvenimo patirties, netiesiogiai suvokiame jį kaip kitą-Aš. Ši netiesioginė kitybės duotis nėra nereali ar vaizduotės šėlsmas; Kitas iš tiesų prasiveržia, apsireiškia kaip duotis, nors ir duota tokiu būdu, kad esminė jos duoties apybraiža yra buvimas nuoroda.

Fenomenologiniai kultūrinio daikto ar net paprasčiausio daikto aprašymai išvaduoja daiktą iš „daiktiško“ buvimo, jei suprantame jį kaip apibrėžtos, savyje rymančios substancijos-objekto buvimą. Aprašymuose daiktas atsiskleidžia kaip intersubjektyvaus pasaulio daiktas, kaip nuorodų tinklas, kurios viena ašis nurodo į kitą.

Tad fenomenologinis metodas, kreipdamas mūsų žvilgsnį į tai, kaip mumyse formuojasi suvokimas, atkreipia mūsų dėmesį į įvairialypes *kitybės* patirtis, o tuo pačiu tampa judesiu, kuris parodo, jog ir savumo sfera visada konstituojama santykyje, poroje su Kitu. Apmąstant poravimo fenomeną išryškėjo, kad intersubjektyvumas yra ne sąmonių susietumas, bet paties buvimo paradoksas, atrandantis savo išraišką kūniškame buvime ir jo refleksyvume. Visi šie svarstymai atskleidžia, kad transcendentalinis suskliaudimas veda į transcendentalinio intersubjektyvumo fenomenologiją. Tik toks žvilgsnis išlaisvina iš metafizinių konstrukcijų bei išankstinių ribų tarp Aš/Kitas nubrėžimo ir atveria suvokimo erdvę kurioje Kitas ir Aš pasirodo.

Tuo pačiu intersubjektyvumo tyrinėjimas atvedė prie kūniškumo problematikos, kuri intersubjektyvumo tyrinėjimuose pasirodo ne kaip šalutinė ar iliustruojanti, bet kaip kartinė tema. Kaip matysime fenomenologiškai apmąstę patį kūniškumą, kūniškumas atsiveria ne tik kaip intersubjektyvaus suvokimo galimybė, bet kaip grindžiantis jos pagrindas. Susilaikant nuo tokių savaime suprantamybių, kurios tampa tarsi matricos tinklelis tikrovės suvokimui, kaip, pavyzdžiui,

„Kitas ir Aš skirtingi“; „Aš ir Tu atskirti apibrėžtų esmių“; „Aš, Kitas, Pasaulis atskirti substancijų bedugnių“, taip pat nuo kūniškumo sudaiktinimo ir objektyvizacijos, savo kūniškos egzistencijos gelmėje aptiksime interkūniškumo sluoksnį, kuriame Aš ir Kitas susikryžiuoja. Tik šis suvokimas gali tapti tikroju levinišku pabudimu, kadangi išvaduoja ne tik nuo egocentriškumo, bet ir nuo Kito absoliutizmo. Tad pereikime prie kūniškumo fenomeno aptarimo, o trečiojoje dalyje bus sugrįžta prie intersubjektyvumo temos. Pirmos ir antros šio darbo dalies problematikos kontekste bus analizuojama, kaip kūniškumo ir intersubjektyvumo plotmių susipynimas praskaidrina ir praturtina tiek vieną, tiek kitą sferą bei atveria naują perspektyvą paties subjektyvumo tyrinėjimui.

KŪNIŠKUMAS⁹⁴

Dualistinė žmogaus samprata

Žvelgdami į mus supantį pasaulį, matome begalinį reiškinių horizontą. Tarp visų šių dalykų – mūsų kūnas mums atrodo toks įprastas bei kasdieniškas. Dėl šio savo artumo, įprastumo esant nesudrumstai kasdienybės tėkmei kūniškumas nesusilaukia išskirtinio dėmesio ir yra nepalyginamai mažiau įdomus už paslaptinius, sunkiai įmenamus reiškinius.

Tačiau kūnas kasdienėje patirtyje patraukia mūsų dėmesį, kai įprastą dienų ritmą pertraukia liga, pajuntame alkį, troškulį ar kokį kitą akivaizdų „kūnišką“ poreikį, arba Kai kūno formos ima nebeatitikti mūsų estetinio, gražaus, patrauklaus kūno suvokimo, taip pat kai suvokiame, kad nebesugebame atlikti darbo ar veiksmo, kurį anksčiau lengvai padarydavome. Ši vidinė senėjimo patirtis, o dar akivaizdžiau negyvo kūno-daikto patirtis, susidūrus su kito kūno alsavimą nutraukiusia mirtimi, kuri gyvenantį kūną pavertė šaltu, nealsuojančiu, nejudančiu daiktu, nutraukia kūniško buvimo pasaulyje neproblemiškumą. Ribinės patirtys perskrodžia kasdienybės rimtį nebuitiškais klausimais – kas yra gyvybė, kas yra žmogaus kūnas, ką reiškia turėti kūną, kas man yra mano kūnas?

Tačiau ne tik tokie, dėl ribinių patirčių iškilę klausimai, atkreipia mūsų dėmesį į mūsų kūną. Vaikystėje, prasidėjus auklėjimui, mummyse buvo formuojamas vienoks ar kitoks santykis su pasauliu. Auklėjimas įdiegė moralines normas, suteikė žinias ir įpročius, per kuriuos mes įsiliejome į savo kultūrą, tapome savosios kultūros vaikai, tuo pat metu jis suformavo mūsų požiūrį ir į mus pačius, į mūsų kūną. Be abejo, dar giliau už kultūrą, išmokta, perimta gimtoji kalba, uždėjo tarsi matricos tinklelį, kuris artikuliuoja mūsų patirtis, formuoja mūsų žvilgsnį. Jei per šią prizmę pažvelgsime į tai, kaip suvokiamas žmogaus kūnas, pamatysime, kad be ankščiau minėto kūno neproblemiškumo kasdienėje patirtyje, kūnas dažnai apibūdinamas kaip vienas iš daugybės egzistuojančių objektų. Tiesa, jis įvardinamas kaip „žmogaus kūnas“, „mano kūnas“, t.y. siejamas su manimi kaip tam tikra mano Aš dalis, tačiau jis – vis tiek tik vienas iš daiktų, kuris tyrinėjančiame patyrimo virsta paprasčiausiu objektu.

Vakarų kultūroje kūną sudaiktinanti pozicija įsitvirtino kaip objektizuojantis požiūris į žmogaus kūną, kuris savivokoje virto dualizmo paženklintu savęs suvokimu: Aš apibrėžiame per vidinių patirčių srautą, savęs suvokimą, vidinį pasaulį, sielą ir t.t., o kūnas yra pasaulyje esantis

⁹⁴ Šiame darbe naudojamos sąvokos: savasis kūnas, gyvenamas kūnas, fenomeninis kūnas, kūniškumas skirtos išreikšti fenomenologų naudojamas sąvokas: vokiškai – *Leib*, *Leibkörper*, prancūziškai - *Corps propre*, *Corps vivant* ar *Chaire*, kurios naudojamos siekiant atskirti išgyvenamą, fenomenologinį kūną nuo kiekybinio, objektiškai apibrėžiamo, fizinio kūno (vok. – *Körper*). Sąvoka *Leib* slepia savyje gyvasties ir išgyvenimo pasirodymą (*Leib* susijęs su *Leben*). Merleau-Ponty naudojo sąvoką „*corps propre*“ (išskyrus vėlyvuosius veikalus, kuriuose ontologiniame kontekste pasirodo sąvoka „*Chair*“), vėlesni prancūzų fenomenologai, kalbėdami apie fenomenologinį kūną, būtent ir ima naudoti sąvoką „*chair*“ (kilusią iš lotyniško *caro*, *carnis*), kuri atliepia krikščioniškoje tradicijoje tarpstantį tikėjimą, kad Dievas tapo žmogumi, kuomet Žodis tapo Kūnu.

daiktas tarp daiktų, su kuriuo Aš kažkoku būdu yra susijęs. Visas mokslas paremtas prielaida, kuri tyrimais patvirtinama, kad žmogaus kūnui galioja visi anatomijos, biologijos, biochemijos dėsniai, t.y. tie patys dėsniai, kurie aptinkami gamtos fiziniame pasaulyje. Tad kūnas yra paslaptis be slėpinio. Iškilus neaiškumui mokslui kyla tik vienas klausimas – kokie metodai leistų „perskaityti“ ir išspręsti iškilusią problemą.

Visa tai apmąstant, norom nenorom, vis stipriau aiškėja įsitikinimas, kad mes neturime kultūriškai neutralaus, religinės, rašto⁹⁵ ar teorinės tradicijos nepaliesto kūniškumo suvokimo. Todėl galime klausti, ar mūsų kultūros, religinių tradicijų įtakotas suvokimas, kurio šviesoje mes „matome“ savo patirtį, yra atidus mūsų patirčiai. Šiuo konkrečiu atveju reikia iškelti klausimą: ar Vakarų kultūroje, šiuolaikiniame moksle ir jų veikiamose kasdienių patirčių eksplikacijose formuojamas žmogaus kūno suvokimas yra adekvatus žmogaus kūno patyrimui? Kitaip sakant, reikia iškelti klausimą, ar pasikeistų ir kaip pasikeistų žmogaus kūno suvokimas, jei pritaikytume Husserlio įvardintą, jau ne kartą minėtą pažinimo „principų principą“, kuris reikalauja suvokti pirmines duotis tokiose ribose, kuriose jos save duoda, ir taip, kaip jos atsiveria.

Tačiau pirmiausia vis tik pažvelkime ir pabandykime suprasti, kodėl Vakarų kultūroje susiformavo dualistinis žmogaus suvokimas. Tokio suvokimo užuominas galime aptikti krikščioniškoje, Platono ir Aristotelio filosofijų įtakotoje, teologinėje tradicijoje, anot kurios, žmogus yra kūnas ir siela. Tačiau būtina pastebėti, kad nors dualistinis žmogaus suvokimas vyrauja krikščioniškoje, judaistinėje tradicijoje, ir jas „reprezentuoja“, tuo pat metu joje gyvuoja ir monistinė žmogaus supratimo tradicija⁹⁶. Taip pat dualistinis žmogaus suvokimas paženklino ir filosofinę tradiciją. Pastarojoje įprasta dualistinį žmogaus suvokimą kildinti iš platoniskų nemirtingos sielos kaip laivo ar vežimo vairininko, o kūno kaip sielos antkapio, sielą supančiojančio tartum austrės savo kiautais, įvaizdžių⁹⁷. Tačiau tokia dualistinė Platono

⁹⁵ Pavyzdžiui, prof. Christina von Braun kūno sampratos specifiškumą, vyro kūno išaukštinimą, o moters – pažeminimą, judaizme, krikščionybėje, islame sieja su šnekamosios ir rašto kalbos atotrūkiu bei alfabetų skirtumais. (Christina von Braun, *A Tongue of its Own. Language and Gender*, <http://www.artneuland.com/article.asp?aid=43> aplankyta 2008.12.31)

⁹⁶ Krikščioniškoje tradicijoje žmogaus kūnas dažnai suvokiamas per nuodėmės prizmę, susiejant kūną su tuo, kas nedvasinga, tuo, kas stumia į nuodėmės ir t.t. Nors dažniausiai sutinkame nuomonę, kad visa krikščioniška tradicija teigia dualistinį žmogaus modelį, tačiau toks platonizmo paveiktas įsitikinimas atspindi tik vieną iš žmogaus kūno teologijos aspektų. Katalikų Bažnyčios Katekizmas nurodo, kad kūno ir sielos vienybė yra tokia gili, jog sielą turime suprasti kaip kūno „formą“ (Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 365 <http://katekizmas.lt/kbk1996p2003/N1163E.html> aplankyta 2009.03.10), be to, gyvame žmoguje kūnas ir siela yra viena (Ten pat, 364). Taigi krikščioniškoje tradicijoje per Sukūrimo prizmę formuluojama kūno teologija atskleidžia, kad Dievo kūryboje žmogus matomas kaip vienybėje esantis kūnas ir siela, ir būtent tik šis derinys gyvas-žmogaus-kūnas turi Dievo atvaizdo garbingumą (Pradžios knyga I, 27). Tokia, Bibliniam suvokimui artimesnė, nedualistinė kūno teologija savo ištakas semia ankstyvojoje judaistinėje tradicijoje, kurioje nebuvo kūno ir sielos (proto) dichotomijos, tad vyravo monistinis žmogaus suvokimas (F. Youde, *Body and Soul: Comparative Studies in Biblical Judaism, Greek Philosophy and Medieval Christianity*, <http://www.wcp2003.org/Fu-Youde.doc>, aplankyta 2008-12-20) Tad, kalbant apie krikščionišką žmogaus sampratą, būtina turėti omenyje ir tai, kad dualistinis žmogaus supratimas nėra nei vienintelis, nei privilegijuotas šioje tradicijoje.

⁹⁷ Platonas, *Faidras*, Vilnius: Aidai, 1996, 48-53.

antropologija yra dualistinio metafizinio požiūrio į visą pasaulį atspindys, o ne savarankiškas svarstymas apie tai, *kas yra žmogaus kūnas*⁹⁸.

Tiek Platonui, tiek Aristoteliui, tiek kitiems filosofijos istorijos pradžios mąstytojams, bendra yra tai, kad žmogaus kūnas siejamas su tuo, ką galime patirti, kadangi patys turime kūną, ką galima paliesti, užuosti. Toks patyrimu pažįstamo kūno suvokimas mokslo revoliucijos laikotarpiu XVIII amžiuje patyrė perversmą. Be abejo, mokslinė revoliucija nesusitelkia viename asmenyje ir neįvyksta staiga, užuomazgas galime aptikti Viduriniųjų amžių ginčiuose dėl universalijų, ar Joannes Buridanus gamtos mokslų „revoliucijoje smulkiose detalėse“⁹⁹, tačiau Galileo Galilei tampa ta figūra, kurios mąstymas atspindi įvykusį lūžį. Galilei visa tai, kas juslu, subjektyvu paskelbė esant iliuzija ir netinkama mokslo pagrindui. Siekis išlaisvinti mokslą iš metafizinių spekuliacijų vertė ieškoti tikslumo, kurį, atrodo, galime pasiekti *matuodami*. Kadangi galimybė išmatuoti tampa moksliško matu, gamtos mokslams iškeliamas matematiško (geometrinio), eksperimentinio mokslo orientyras¹⁰⁰.

Kaip keičiasi žvilgsnis į žmogaus kūną, jei imame taikyti tokį metodą? Kadangi visi kūno kokybiniai jutiminiai bruožai, subjektyviosios savojo kūno patirtys yra nepamatuojamos, norėdami moksliskai juos suprasti, turime atmesti jų išgyvenimą kaip būdą jų supratimui. Kas lieka? Užgimsta, anot Michelio Henry, iki tol neegzistavęs, geometrinis, turintis tam tikrą išmatuojamą formą *mokslinis kūnas*¹⁰¹. Toks perversmas ne tik atneša naują objektą – mokslinį kūną, bet ir pakeičia patį požiūrį į problemos sprendimo būdą: klausimas apie žmogų, žmogaus kūną, nebėra Šv. Augustino „Dieve kas aš esu?“ ar Aristotelio susimąstymas apie tai, kaip aš patiriu, bet tampa matuojančiu kūno tyrinėjimu, kuris laikui bėgant, išrandant vis naujas technologines priemones ir tyrinėjimo metodus, prasiskverbs į pačias intymiausias žmogaus kūno dalis, apie kurių egzistavimą net nebuvo žinoma iki tol ir kurios negali būti patirtos savipatyrimo būdu. Tad problema tampa net ne *ką pažinti, o kaip išmatuoti*.

Kaip toks mokslinis kūnas susisieja su mano gyvuoju kūnu? Kaip mano išgyvenamas kokybinis pasaulis susisieja su moksliniu kiekybiniu pasauliu? Thomas Kuhnas, suformulavęs mokslo netiesinio vystimosi koncepciją, analizavo mokslų vystimosi istoriją ir įžvelgė tam tikrus dėsningumus: pirma – „interpretacijų prielaida buvo paradigma“, antra – keičiantis paradigmai keičiasi ne tik interpretacija, bet ir faktai bei patys objektai¹⁰². Kitaip sakant, Platono ir Aristotelio

⁹⁸ Platoniška pozicija kūno atžvilgiu gali būti siejama ir ne su filosofinėmis priežastimis: „Platoniškasis dualizmas remiasi psichologiniu nusistatymu, atmetančiu kūną dėl kūno ribotumo [...] jis neskiria *to, kas kūnas yra*, nuo jo *būklės*“ (M. D. Goutierre, *L'homme face à sa mort*, Saint-Mans: Parole et Silence, 2000, 46, 47.) Šitaip interpretuojant Platono tekstus, suvokiame juos kaip žmogaus siekio įveikti ribotumą atspindį ir išraišką, o pačia filosofiją kaip etinį mokymą, rodantį kelią kaip reikia gyventi.

⁹⁹ Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/buridan/#5> aplankyta 2008-12-31.

¹⁰⁰ W. Tatarkiewicz, *Filosofijos istorija. Naujųjų amžių filosofija*. Vilnius: Alma litera, 2002, 56.

¹⁰¹ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 141.

¹⁰² T. S. Kuhn, *Mokslo revoliucijų struktūra*, Vilnius: Pradai, 2003, 144-149.

aptariamas kūnas, pasikeitus paradigmai ir įsitvirtinus naujam mokslininko matui, nėra tapatus šiuolaikinio mokslininko analizuojamam kūnui, maža to, pasikeičia net ir abejais atvejais tyrinėjamas betarpiškas turinys. Panašiai mano ir Henry teigdamas, kad naujojo mokslo pasaulyje, iš kurio pašalinta gyvybė, neegzistuoja jokia jutiminė kokybė, šiame pasaulyje nėra garso, nėra kvapo, nėra spalvos, o juk gyvosios patirties pasaulyje būtent jos pripildo mūsų patirtį, ir net tyla yra girdima¹⁰³.

Tačiau toks mokslo pasaulio ir patiriamo pasaulio supriešinimas ar atskyrimas gana dažnas reiškinyje filosofijoje. Jį aptinkame tiek egzistencialistų pasisakymuose už patyrimo teikiamą paguodą, gyvybės ar neapmąstyto buvimo išaukštinimą, tiek postmodernistinių filosofų atsisakymuose kalbėti apie vieną pasaulį, tiek fenomenologų teiginiuose, kad mokslas, sukurdamas daiktų modelius, „tik retkarčiais susiduria su tikru pasauliu“¹⁰⁴. Bet ar supriešinimas yra neišvengiamas, ar jis nekyla iš tam tikros aukštesnio laipsnio epistemologinės paradigmos, kuri atskiria mokslo pasaulį nuo gyvenamojo pasaulio? Husserlis viename iš savo rankraščių rašė: „Visos nuomonės, pateisintos ar nepateisintos, populiaros, paviršutiniškos, mokslinės, visos siejasi su jau iki-duotu pasauliu. [...] Visos nuomonės siejasi su šiuo betarpišku duotumu ir gali turėti legitimuotą prasmę tik tuomet, kai suformuoja mintis, kurios negriauna bendros betarpiškos duoties prasmės. Joks teoretizavimas negalėtų sugriauti šios prasmės“¹⁰⁵. Taigi, anot Husserlio, mokslinis pasaulis, mokslinis tyrinėjimas turi pagrįstą prasmę tik tada, kai išlieka minėto „principų principo“ rėmuose ir negriauna betarpiškos duoties prasmės¹⁰⁶. Aš įsilieju į kultūrinį pasaulį, kuriame (kaip mano pasaulio duotybė), jau egzistuoja interpretacijos, teisingi ir net klaidingi, atmesti moksliniai išaiškinimai ar subjektyvios nuomonės. Visa tai Aš suvokiu kaip bandymus suvokti išgyvenamą pasaulį. Tiek kalbėjimą apie Saulę, kuri sukasi apie Žemę, tiek Žemę, kuri sukasi apie Saulę, tiek

¹⁰³ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 147.

¹⁰⁴ Merleau-Ponty, *Akis ir dvasia*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 39.

¹⁰⁵ Husserliana XIII, 196.22-34, citata iš: D. Føllesdal, „Lebenswelt Husserlio tekstuose“, *Žmogus ir žodis*, 2000, 2t., Nr.4, 62.

¹⁰⁶ Analogišką reikalavimą mokslinio diskurso pateisinimui išsako ir Merleau-Ponty: „visos loginių reikšmių operacijos turi būti pagrįstos pasaulio patirtimi“ (Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 379). Tad, anot šių fenomenologų, mokslininkų atradimų, mokslinio pasaulio vertinimo kriterijus glūdi jų atitikime išgyvenamai patirčiai. Jei turėsime omenyje Thomas Samuel Kuhno aprašytą mokslo vystymąsi kaip neakumuliatyvų, netiesinį vystymąsį, atrodo, kad lieka ne legitimacijos, bet principinio nebendramatiškumo klausimas. Analizuojant minėto autoriaus tekstą aiškėja, jog nebendramatiškumas ne dedukuojamas iš mokslo vystimosi istorijos raidos analizės, bet remiasi prielaida, kad mokslas aiškina, interpretuoja ne tikruosius pasaulio reiškinius, bet paradigmos atskleistus, nušviestus ir suformuotus faktus. Kitaip sakant, Kuhno koncepcijoje neįmanoma susieti atskirų paradigimų, nes neegzistuoja paradigmos neįtakoti faktai, dėl kurių skirtingas mokslines paradigmas atstovaujantys mokslininkai galėtų susitarti. Tačiau ar bendro pagrindo nebuvimo prielaida yra neabejotina? Ar ji nekyla iš racionaliai skaidraus pasaulio idėjos nepasiteisinimo? Kitiškai vertinant, t.y. bandant suvokti tokios postmodernios mokslo koncepcijos pagrindą, aiškėja, kad ji pradeda prielaida, kad pasaulis yra atskirų neprasmingų jutiminių duomenų sandauga. Tačiau išgyvenamas pasaulis, prie kurio, kaip minėjau įvade, siekiama sugrįžti fenomenologiniu metodu ir kuris atveria naują žmogaus kūno suvokimo dimensiją, yra tas *pagrindas*, kuris, nežiūrint skirtingų interpretacijų, neaiškumų, nesutarimų dėl faktų, leidžia kalbėti apie to paties *vieno* pasaulio suvokimą. Taigi mokslinio pasaulio tęstinumas gali būti grindžiamas ne nuosekliu racionalių žinių kaupimu, bet tuo, kad visas mokslas savo horizonte išlaiko suvokiamą pasaulį, pagaliau pats suvokimas, nors ir su pertrūkais, lūžiais, revoliucijomis, išlieka atviras (D. Low, „Merleau-Ponty on Scientific Revolutions“, *Philosophy today*, 2002, Volume 46:4, 373-383).

abiejų šių dangaus kūnų skriejamą beribėję erdvėje, aš suprantu kaip mūsų išgyvento pasaulio interpretacijas, kurių vienos gavo pateisinimą, o kitos buvo atmestos. Be to, suvokiu, kad mano supratimas vyksta tokiu būdu, kad vienu metu galiu turėti net du skirtingus suvokimus apie tą patį reiškinių, kaip dvi skirtingas supratimo perspektyvas.

Grįžtant prie Galileiaus suformuotų reikalavimų mokslams remtis pamatuojamais patyrimais ir naujojo „mokslinio kūno“ atsiradimo, reikia pažvelgti kaip tokia mokslinė revoliucija atsispindėjo žmogaus filosofiniuose apmąstymuose. Galime įvardinti vieną figūrą filosofijos istorijoje, kuri tarsi atspindi įvykusią permainą ar lūžį, – tai jau minėtasis Descartes'as, kuris vadinamas šiuolaikinės filosofijos pradininku, dualistinio požiūrio į žmogų įtvirtintoju ir t.t. Pažvelkime, kaip Descartes'as susižavi geometrinio-matematinio principo iškelimu moksle, nepasitikėjimu jutimais. Pirmoje darbo dalyje jau minėtoje *Antrojoje meditacijoje* Descartes'as abejoja savo stebimu už lango vaikštančių žmonių reginiu ir klausia savęs, ar galiu būti tikras, kad iš tiesų matau žmones, o ne manekenus, aprengtus paltais ir kepurėmis bei judančius spyruoklių pagalba¹⁰⁷. Tokio pobūdžio reginio eksplikacija išslaptina paties žvelgiančiojo poziciją, kurioje aptinkame perskyrą tarp to, ką aš betarpiškai suvokiu, ir to, ką reflektuodamas, nepasitikėdamas reginiu matau. Tad Descartes'o aprašomas žvilgsnis yra iškūnytas ir atskirtas nuo betarpiškų suvokimų, kurių dėka „iš karto matau“ už lango vaikštančius žmones.

Kas atsitinka, kai tokiu iškūnytu žvilgsniu žvelgiame į žmogų (save)? Viename iš laiškų princesei Elžbietai, mąstydamas apie sielos ir kūno santykį, Descartes'as rašo: „Tik kasdieniame gyvenime ir kasdieniškame pokalbyje, susilaikančiame nuo meditavimo ir analizės to, kas jaudina vaizduotę, suvokiame kūno ir sielos vienybę [...] vienybę, kurią kiekvienas patiria be filosofavimo“¹⁰⁸. Tačiau filosofinėje analizėje atmetus galinčias apgauti patirtis, žmogus pasirodo kaip sudarytas iš sielos (mąstymo) ir kūno, pastarasis suvokiamas per analogiją mechanizmams.¹⁰⁹ Iškūnijus žvilgsnį įsitvirtina kasdienės patirties ir racionalaus mąstymo skilimas ar, tiksliau sakant, susiformuoja naujasis racionalumo suvokimas (apie jį kalbėsime vėliau), kurio filosofinė pasekmė, anot Ortegos y Gasseto, Descartes'o sprendimas, iš esmės bandantis panardinti filosofiją šiuolaikinio mokslo metodikoje, kad „tikrasis pasaulis yra kiekybinis, geometrinis: kitas, kokybinis ir betarpiškas pasaulis, supantis mus savo malonėmis ir įtaiga, yra diskvalifikuojamas ir laikomas iliuziniu“¹¹⁰.

Taigi dekartiškuoju metodu vadovaujantis turime analizuoti žmogaus kūną ne per tai, kaip aš jį suvokiu, kaip aš jį patiriu, bet atsiribodami nuo betarpiškų patirčių. Toks reikalavimas

¹⁰⁷ R. Descartes, *Méditation Seconde*, 13, <http://www.wright.edu/cola/cartes/meditation1.html>, aplankyta 2008 09 13.

¹⁰⁸ R. Descartes, *Letter to Princess Elizabeth* cituota iš: R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980, 61.

¹⁰⁹ R. Descartes, *Discours de la Méthode. Les Passions de l'âme*, Paris: Bookking International, 1995, 49, 72, 103.

¹¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Mūsų laikų tema ir kitos esė*, Vilnius: Vaga, 1999, 169-170.

pagrindė objektyvistinius žmogaus tyrinėjimus ir, Kuhno žodžiais tariant, lyg žaibo blyksnis nušvietė protus, kad žmogaus kūnas kaip ir visi kiti pasaulio daiktai gali būti išnarstytas kaip kad ant sienos kabantis laikrodys, parodant, jog viskas, kas vyksta jame, yra „žvilgsnio iš niekur“ matomi procesai.

Tačiau paradoksaliu būdu Descartes'as, nors ir neišplėtojo savo svarstymuose, netiesiogiai parodė kelią, kaip gali būti įveikta Galileiaus jutiminio pasaulio diskvalifikacija. Antroje *Antrosios meditacijos* situacijoje Descartes'as pasakoja apie iš avilio išimtą medaus švelnumo ir gėlių kvapo pripildytą vaško gabaliuką. Šis gabaliukas turi visas kūno savybes, leidžiančias jį atskirti nuo kitų kūnų, - formą, kietumą, paviršiaus tekstūrą ir t.t. Tačiau prinešus prie ugnies vaškas išsilydo, forma pasikeičia. Tad Descartes'as iškelia klausimą: „ar išlieka tas pats vaškas po šių pasikeitimų?“ ir duoda atsakymą: „tenka pripažinti, kad išlieka, ir niekas negali to paneigti“¹¹¹. Šioje analizėje, Descartes'as, priešingai nei Galileius, nelaiko iliuzijomis vaško formos, kvapo, minkštumo pojūčių, priešingai, būtent šių pojūčių (suvokimų) egzistavimas yra tai, kas nekelia abejonių.

Norint suvokti šį Descartes'o posūkį, kuris padarė, kaip matysime netrukus, lemiamą įtaką fenomenologinei subjekto savivokai, gyvojo kūno suvokimui, turime vėl iš naujo sugrįžti prie Descartes'o tekstų. Ieškodamas to, kas neabejotina, Descartes'as teigia: „*Cogito, ergo sum*“¹¹², tačiau *Meditacijose* teiginys apie tai, kas neabejotina, išsakytas šiek tiek kitaip: „*Ego sum, ego existo*“¹¹³. Siekiant suprasti Descartes'ą reikia turėti omenyje abi šias teiginių formas, nes viena atskleidžia, kad „Aš esu“ nėra prielaida, t.y. Aš niekada neabejoja savo egzistavimu, tačiau tai man tampa aišku, nes mąstydamas, kaip sako Henry, aš sau pasirodau (*je m'apparais*)¹¹⁴. Tai, ką Descartes'as pavadina mąstiniais (*cogitationes*), apima ne tik mąstymą, bet ir abejones, teigimus, jausmus, troškimus, jutimiškumą, kitaip sakant, visus mūsų sąmonės išgyvenimus. Visi jie, dėka savo sau-pasirodančio pobūdžio, tampa neabejotini. Dėl to ir subjektas patiria save (sau apsiereiškia) kaip visiškai neabejotinumas, akivaizdumas. Be to, kaip pastebėjo Descartes'as, net jei visas pasaulis tėra sapnas ar vaizduotės iliuzija, jei tame sapne aš patiriu liūdesį ar kokią kitą aistrą, tai reiškia, kad ši aistra iš tiesų yra mano sieloje¹¹⁵. Taigi Descartes'o fenomenologiniuose aprašymuose užčiuopė ne tik neabejotiną sąmonės pasirodymą sau savo intencionalume, bet ir tai, kad mąstiniai, o ne kūno ar pasaulio savaiminis tikrumas, leidžia kalbėti apie *res extensa* suvokimo tikrumą: „Tik dėl to, kad mano kūno suvokimas, t.y. intelektualinė tįsumo intuicija yra neabejotina, galėsime teigti kūną esant neabejotinu“¹¹⁶.

¹¹¹ R. Descartes, *Méditation Seconde*, 11, <http://www.wright.edu/cola/cartes/meditation1.html>, aplankyta 2008 09 13.

¹¹² R. Descartes, *Discours de la Méthode. Les Passions de l'âme*, Paris: Bookking International, 1995, 48.

¹¹³ R. Descartes, *Méditation Seconde*, 3, <http://www.wright.edu/cola/cartes/meditation1.html>, aplankyta 2008 09 13.

¹¹⁴ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 94-95.

¹¹⁵ R. Descartes, *Discours de la Méthode. Les Passions de l'âme*, Paris: Bookking International, 1995, 119.

¹¹⁶ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 152.

Tačiau lieka klausimas: kas yra šis savo sąmoningumu neabejojantis *ego*? Kas šiam *ego* yra jo kūnas, nes, atrodo, jog papildamas į tįsiųjų substancijų reiškinių lauką, kūniškumas pradedamas suvokti ir eksplikuoti remiantis paprasčiausiais mechaniniais principais¹¹⁷. Tad žmogaus dualistinis suvokimas įgauna aiškiai apibrėžtą pavidalą: siela gyvena jai būdingą gyvenimą, kūnas funkcionuoja pagal jam būdingus mechaninius dėsnius.

Tačiau tai, kas Descartes'o filosofijoje buvo tik nedrąsūs bandymai paaiškinti žmogaus kūno veikimą remiantis mechaninėmis priemonėmis, netrukus tapo abejonių nekeliančiais tvirtinimais. 1748 metais gydytojas La Mettrie publikavo knygą *Žmogus mašina*, kurioje paskelbė, kad Descartes'as ir jo pasekėjai, nekalbant jau apie spiritualistus, padarė tą pačią klaidą – tebekalbėjo apie dvi skirtingas substancijas žmoguje, nors nieko tikro negalėjo pasakyti apie dvasinę substanciją¹¹⁸. Mechaninio pobūdžio eksplikacinis modelis buvo suprantamas kaip pats tinkamiausias, anapus jo negali likti net ir dvasios pasaulis, kuris yra ne kas kita kaip tam tikra materijos forma. Laikui bėgant primityvųjį mechanistinį žmogaus suvokimą pakeitė biologizuotas suvokimas, kurio pagrindinė mintis galėtų būti išreikšta teiginiu „dvasia yra tik gyvybės forma“¹¹⁹. Bendroji tendencija, kurią galime išvelgti, siekis nuvainikuoti Graikijoje išaukštintą Protą bei viską paaiškinti pamatuojamumo principu – atvedė prie žmogaus antropologinio suvokimo transformacijos. Žmogaus savivoka patyrė ir nuolat patiria permainas. Tiek dualistinis žmogaus suvokimas, kurio variacijas aptinkame šiuolaikinėje kultūroje, tiek materialistinio ar biologinio monizmo modeliai tampa klausimais, kurie kreipia mus link suvokiančiojo subjekto ir savojo kūniškumo apmąstymo.

Tačiau pirmiausia reikia aptarti metodologinius klausimus, nes būtent kelio, perspektyvos pasirinkimas atveria galimybę pažvelgti į tai, kaip mano pirmapradžė patirtyse pasirodo mano kūnas ir pats suvokiantis subjektas.

Kūniškumo atsivėrimas patirtyje

Kaip minėta šio darbo įvade, remdamiesi fenomenologiniu metodu, norėdami analizuoti vieną ar kitą reiškinį, šiuo atveju patį Aš, turime aprašyti, kaip tas reiškinys mums pasirodo ir būtent pasirodymo šviesoje jį eksplikuoti. Tačiau pats pasirodymo – suvokimo (percepcijos) aktas taip pat turi būti aptartas ir apvalytas nuo jį apaugusių savaime suprantamybių ar išankstinių įsitikinimų.

¹¹⁷ R. Descartes, *Discours de la méthode. Les Passions de l'âme*, Paris: Bookking International, 1995, 49, 73, 103.

¹¹⁸ J. O. de La Mettrie, *Man a Machine*, <http://www.cscs.umich.edu/~crshalizi/LaMettrie/Machine/>, aplankyta 2008-11-12.

¹¹⁹ M. Landmann, *Philosophical Anthropology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1974, 127.

Dažniausiai aptinkamas natūralistinis įsitikinimas, kad visas mus supantis pasaulis, visi daiktai atrodo esantys nepriklausomai nuo suvokiančio subjekto, egzistuojantys patys savaime, o ir pats žmogus tokiai sąmonei egzistuoja tik kaip vienas iš daiktų. Kita, priešinga, racionalistinė ar intelektualistinė filosofinė pozicija bei kai kurios religinės tradicijos teigia, kad pasaulis egzistuoja tik kaip mano (ar Dievo) suvokimas, kaip subjekto konstruktas, o kalbėjimas, anot jų, apie atskirai nuo suvokiančiojo egzistuojantį pasaulį, apie daiktą-savaime neturi jokio pagrindo. Tačiau ar tokie teiginiai iš tiesų atitinka mūsų suvokimą ir jo vyksmą? Abiems šioms pozicijoms bendra tai, kad tiek vienu, tiek kitu atveju pats suvokimas tampa nereikalingu: nes arba pasaulis nepriklausomai nuo suvokimo jau egzistuoja savaime, arba jau turiu pasaulį savyje, todėl „matymas“, „uodimas“, „lytėjimas“ tėra tik interpretacinių aktų pavadinimai. Taigi jutiminio suvokimo sąvoka yra ištuštinama, o jo vieta pažinime tampa epizodiška, visas pažinimo branduolys patalpinamas prote, grynajame subjekte.

Fenomenologiškai mąstant apie suvokimą, norint suprasti jo vyksmą, tenka atsigręžti į savo paprasčiausias patirtis: kokių būdu aš suvokiu mane supantį kambarį ir jame esančius daiktus, kaip suvokiu girdimą vėjo gūšį ar pravažiuojančio automobilio garsą? Būtent per patirties aprašymą, per sugrįžimą į suvokimo formavimosi akimirkas, reikia užčiuopti, kaip manyje formuojasi ir gimsta suvokimas.

Be abejo, aš jau daug kartų buvęs šitame kambaryje, galiu užsimerkęs išvardinti, kur koks daiktas padėtas, daug kartų mačiau už lango esantį horizontą. Žinau, kas yra „knyga“, „medis“, „stalas“, „kompiuteris“, tad žvilgsnis dažniausiai tik praslysta paviršiais, kurie susilieja į vieną kambario ar vaizdo pro langą visumą. Tačiau, jei paimu į rankas ar pažvelgiu į prieš mane padėtą knygą, išskiriu ją iš visumos fono, prieš mane pradeda formotis individualios knygos suvokimas – apskaręs viršelį, užsilenkę kampai, metantys šešėlį ant viršelio, patamsėjęs šonas, išduodantis labiausiai skaitytas vietas, pagaliau žiūrėdamas į ją, „matau“ tos knygos įsigijimo istoriją, neartikuliuotus įspūdžius, patirtus ją skaitant. Taip knyga atsiskleidė mano akyse, nusikratė bendrosios „knygos“ idėjos, užgimė lyg pirmą kartą ją bučiau pamatęs.

Tačiau *kaip* aš ją suvokiau, kas aš buvau ją suvokdamas? Aišku viena, aš ir knyga priklausau vienam pasauliui. Taip pat, aišku, kad ji turi būti suvoktina (matoma, užuodžiama, paliečiama ir t.t.), o aš turiu būti suvokiantis (matantis, užuodžiantis, liečiantis). Descartes'as, laikantis rankose vašką, panašiai visa tai aprašo, tačiau jis skuba su išvada – neabejotina yra tai, kad aš suvokiu, nes šituose aktuose *ego* pats sau pasirodo. Kitaip sakant, iš karto peršokama nuo suvokimo veiksmo prie jį suvokiančiojo racionalaus subjekto, tarsi jis būtų „trečiasis“ šiame vyksme. Tačiau turėtume kvestionuoti tokio pobūdžio „šuoį“, nes toks paaiškinimas jau paliko tai, ką siekėme suprasti – suvokimo akimirką, be to, jame jau įvykdytos perskyros, besiremiant

išankstiniu įsitikinimu, jog daiktas ir suvokiantysis yra dvi atskiros sistemos, kad suvokimas ir suvokimo įsisąmoninimas (suvokimo reikšmė) nėra tapatūs.

Minėtame knygos suvokimo aprašyme nėra šių perskyrų, nes būtent liesdamas pirštais suvokiu knygos viršelio slidumą ir nusidėvėjusių vietų popieriaus šiurkštumą, uosdamas ją, užuodžiu jos kvapą, kitaip sakant, kūnu bendraujant, pajaučiant, aš ją suvokiu jos konkretybėje, be to visi šie aprašyme vykstantys suvokimai implikuoja tiek subjekto dalyvavimą išgyvenimuose, tiek išgyvenimų duoties akivaizdumą. Merleau-Ponty suvokimo akimirką aprašo taip:

Juntantis ir juntamybė nestovi vienas priešais kitą kaip du išoriniai dalykai, o pojūtis nėra juntamybės įsiveržimas į juntantįjį. Tai mano žvilgsnis pa-laiko [sous-tend] spalvą, tai mano rankos judesys pa-laiko objekto formą, arba veikia mano žvilgsnis susijungia su spalva, o mano ranka – su kietumu ar minkštumu, ir negali pasakyti, kad šiuose mainuose tarp pojūčio subjekto ir juntamybės vienas veikia, o kitas patiria poveikį, kad vienas suteikia prasmę kitam. [...] Kontempliuodamas dangaus mėlį, aš nestoviu priešais jį kaip akosmiškas subjektas, neužvaldau jo mintimi, neišskleidžiu jo akivaizdoje mėlio idėjos, atveriančios man mėlio paslaptį, aš atsiduodu mėliui, pasineriu į šią paslaptį¹²⁰.

Šiame aprašyme užfiksuota keletas esminių suvokimo detalių. Suvokiantysis ir suvokiamasis nėra vienas kitam priešpastatyti – Aš ir jo suvokiamas daiktas suvokime nėra atskirti objektyvacijos bedugnės, bet „pasinėrė“ vienas į kitą, susiję vienas su kitu. Be to, šis suvokiantysis nėra savo suvokimą, refleksijos judesį *įsisąmoninęs* Aš, o judesyje, žvilgsnyje įsikūręs, gyvenantis kūniškas-subjektas, kuris šiame judesyje, suvokime, žvilgsnyje *sau-apsireiškia*. Konkretizuodamas šį iš pirmo žvilgsnio paprastą pastebėjimą, Merleau-Ponty teigia, kad jutimas mums atskleidžia „gyvąjį santykį tarp suvokiančiojo ir jo kūno bei jo pasaulio“¹²¹.

Tokios mintys, atsižvelgiant į filosofijos istorijos kontekstą, kelia nemažai klausimų: kas tokiu atveju yra subjektas, kas yra objektas ir koks jo santykis su suvokiančiuoju, kaip suprantame racionalumą, pagaliau, kaip egzistuoja šis rankos judesyje, uoslėje ir klausoje gyvenantis kūniškas-subjektas?

Descartes'as jau minėtose *Meditacijose* į klausimą „tai kas gi aš esu?“, atsako: „mąstantis daiktas“ (*res cogitans*)¹²². Tad Aš apibrėžiamas per mąstymą, o dėl juslių abejotinumą, suvokimas interpretuojamas, ne paties suvokimo šviesoje, o per mąstančio *ego cogito* sąmoningumo perspektyvą (suvokimas suprantamas kaip mąstymo modalumas, pavyzdžiui, matymas redukuojamas į matymo sąmoningumą ir t.t.). Kaip pakistų suvokimo supratimas, jei pažvelgtume

¹²⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 247-248 (vertimas A. Sverdiolo, paimta: iš A. Sverdiolas, "Filosofas ir tapyba", Maurice Merleau-Ponty, Akis ir dvasia, Vilnius: Baltos lankos, 2004, 16).

¹²¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 241.

¹²² R. Descartes, *Méditation Seconde*, 8, <http://www.wright.edu/cola/cartes/meditation1.html>.

ne dekartiškoje perspektyvoje, o pabandytume, laikydamiesi fenomenologinio metodo principo nurodymo, suvokimą suprasti per tai, kaip suvokimas mumyse užgimsta?

Jonkus teigia, kad skirtingus Husserlio tekstus būtent ir sieja „naujo racionalumo paieška“, anot jo, tik tokia Husserlio pamatinės intencijos samprata „įgalina išvelgti fenomenologinės filosofijos struktūrą ir įsisavinti jos praktinę funkciją“¹²³. Pažvelkime, kaip Husserlis realizavo šį savo siekį? Besiremdami Husserlio tekstais įvairūs autoriai dažnai jį kritikuoja, esą jo aprašyta transcendentalinė redukcija veda į idealizmą ir solipsizmą, kitaip sakant – atveda prie to paties abstraktaus negyvenimiško racionalumo, nežaboto intelektualizmo¹²⁴. Atrodo, kad ir pats Husserlis pripažino, kad mąstymas patyrimų sraute negali nieko pastovaus sugriebti. *Karteziškosiose meditacijose* Husserlis rašo:

Žinoma, sąmonės grynosios fenomenologijos galimybė iš pradžių atrodo labai abejotina, ypač atsižvelgiant į faktą, kad sąmonės fenomenų sritis yra tikra herakleitiškojo srauto sritis. [...] Ne dėl mūsų pažintinių galių netobulumo, bet *a priori* sąmonės išgyvenimuose nėra jokių galutinių *elementų* ar santykių [...].¹²⁵

Tą pačią mintį, kad neegzistuoja moksliniam faktų aprašymui analogiškas, transcendentalinio gyvenimo srauto „faktų“ aprašymas, kartoja ir vėlesniame veikale¹²⁶. Taigi, atrodo, kad transcendentalinio gyvenimo sraute, suvokimų sraute, neaptinkame galutinių elementų ir pastovių santykių, viskas nuolat kinta, persigrupuoja ir yra nenuspėjama.

Henry kritikuodamas tokią Husserlio poziciją teigia, kad negalėjimas intencionaliame matyme pasiekti tikrą gyvenimą yra „didžiausias fenomenologijos pralaimėjimas“. Anot jo, Husserliui fenomenologija nėra konkrečių žmonių, atskirų išgyvenimų aprašymas, nes gyvenimo konkretybės fenomenologijoje „neturi jokios svarbos“¹²⁷. Henry tokią fenomenologijos padėtį sieja su mokslo kaip universalios reikšmės kūrimo idėja ir su įsitikinimu, kad mąstymas yra ideacijos aktas, esmės intuicija¹²⁸.

Tad gali būti, kad Husserlio fenomenologinis metodas, dėl orientacijos į esmės suvokimą, iš principo išlieka atotrūkyje tarp jutiminės patirties ir suvokimo (sąmoningumo). Tačiau ar toks kritinis žvilgsnis, nepaisant įtikinamos kritikos, besiremiančios kai kuriais Husserlio tekstais, neatlieka Husserlio pozicijos supaprastinimo ir nepažiūri, kad „fenomenologijoje svarbiausia ne fakto ir esmės, ne išorės ir vidaus priešstata, bet pasaulio ir sąmonės koreliacijos intuicija“¹²⁹?

Net ir suprasdami mąstymą kaip ideacijos aktą, kuriame abstrahuodami siekiame esmės suvokimo, neturėtume užmiršti praktinės fenomenologijos orientacijos, kurioje akivaizdžiai

¹²³ D. Jonkus, „Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje“, *Žmogus ir žodis*, 2000, 2t., Nr. 4, 4-12.

¹²⁴ A. Camus, *Sizifo mitas*, Vilnius: Baltos lankos, 1997, 26, 39 - 41.

¹²⁵ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 63.

¹²⁶ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris: Gallimard, 2004, 202.

¹²⁷ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 106-107.

¹²⁸ Ten pat, 107, 114.

¹²⁹ D. Jonkus, „Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje“, *Žmogus ir žodis*, 2000, 2t., Nr. 4, 4-12.

atsiskleidžia tai, kad bet koks esmės suvokimas įgyja, pasitikrina ir išlaiko savo prasmę tik konkrečioje patirtyje, taigi – herakleitiškame sraute. Tačiau iš kur kyla minėta, Husserlio tekstuose esanti, įtampa?

Keliu prielaidą, kad įtampa kyla dėl dviejų priežasčių: dėl abejonės metodo absoliutizacijos bei to, kas išgyventa eksplikacijos per mąstymo prizmę. Tiek pirma, tiek antra priežastis atskleidžia fenomenologijos santykį su Descartes'u, o giliau žvelgiant – su vyraujančia racionalumo samprata.

Vakarų filosofijoje, pradedant Descartes'u, abejonė įsitvirtino kaip tikro filosofavimo pradžios taškas, nes, pasak Descartes'o, vieną dieną neišvengiamai sužinome, kad tai, ką mes laikome tiesa, yra abejotina ir nepatikima¹³⁰. Tačiau tai, kad abejonė nėra pirmasis Aš aktas, o kyla iš apsisprendimo nepasitikėti, t.y. remiasi dar kita išankstine prielaida, verčia abejoti, neatmetant tokio metodo vaisingumo svarstymuose, tokios nuostatos tinkamumu tapti filosofijos išeities tašku ir pagrindu. Siekiant atrasti pagrindą, atitinkantį minėtą „principų principą“, turime „pradžios tašką atrasti tame, kas yra radikaliausia, tame, kas, pašalindamas pasirinkimo galimybę, primeta save mūsų suvokimui“¹³¹. Kas galėtų būti šis save primetantis suvokimas? Merleau-Ponty, supratęs dekartiškojo metodo užprogramuojamą keblumą, teigė:

Taigi, neabejotina, kad aš mąstau. Nesu tikras, ar čia yra peleninė, ar pypkė, bet esu tikras, jog matau pypkę ar peleninę. Ar iš tiesų taip lengva, kaip galvojame, atskirti šiuos du teiginius [...] Priešingai – neįmanoma. Suvokimas būtent ir yra toks aktas, kuriame negali būti net kalbos apie atskyrimą akto nuo to, į ką jis nukreiptas. Suvokimas ir suvokinys turi tą patį egzistencinį modalumą [...] **Jei aš matau** peleninę, tikrąja žodžio *matau* prasme, vadinasi, **čia ir yra** peleninė - negaliu užgniaužti šio teiginio. **Matyti, tai matyti kažką**.¹³²

Merleau-Ponty, susiedamas suvokimo tikrumą su suvokinio egzistencijos tikrumu¹³³, žengia žingsnį tolyn nuo dekartiškosios tradicijos. Suvokti - tai visada suvokti *kažką*. Nereikalingas joks kitas aktas, kuris „apšviestų“ pirminį suvokimo aktą ir atskleistų, kad suvokiu *kažką*. Be to, suvokimas vyksta tokiu būtu, kad aš negaliu „užgniaužti“ suvokiąs, jei iš tiesų regiu, tik meluodamas galiu teigti nematąs, jei girdžiu muziką, tik apsimesdamas galėsiu teigti, jog nieko

¹³⁰ R. Descartes, *Première Méditation*, 1, <http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation1.html>.

¹³¹ M. D. Philippe, *Lettre a un ami*, Paris: Editions Universitaires, 1990, 14.

¹³² Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 429 (paryškinta – D.V). M. D. Philippe šį teiginį formuluoja kaip egzistencinį sprendinį – „tai yra“, kuriame, priklausomai nuo intencijos, galime akcentuoti tiek „tai“, tiek „yra“. Tačiau, nors abu vienas į kitą nurodo, „yra“ yra fundamentali, visose kitose patirtyse esanti patirtis, kuri pažadina mano protą pabudinantį klausimą: kas yra būtis? (M. D. Philippe, *Lettre a un ami*, Paris: Editions Universitaires, 1990, 106-109). Gali būti, kad būtent šis, iš pirmo žvilgsnio paprastas pastebėjimas, kad suvokimo tikrumas ir suvokinio egzistencijos tikrumas yra susiję, atvedė Merleau-Ponty prie subjekto ir būties santykio apmąstymo.

¹³³ Be abejo, galima prieštarauti, panašiai kaip darė Descartes'as, kad jutimai mane apgauna. Galvoju, jog už lango vaikšto žmonės, o pasirodo, kad manekenai. Galvoju, kad esu įsimylėjęs, o pasirodo – tik susižavėjęs. Merleau-Ponty pats kelia tokius klausimus ir teigia, jog „yra absoliutus tikrumas dėl pasaulio, tačiau ne dėl pavienio daikto“, kitaip sakant, aš galiu klysti ir iš tiesų pasirodys, kad „piktasis genijus“ surengė pasirodymą po mano langais, tačiau „suvokimo tiesa gali būti išskaityta tik joje pačioje“, t.y. tik suvokimas paneigia, patvirtina, koreguoja, praturtina ankstesnį suvokimą. (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 343, 344).

negirdžiu ir t.t. Kitaip sakant, suvokimas save apreiškia suvokiančiajam: „regėjimas pasiekia pats save ir susivienija regimame daikte“¹³⁴.

Galime pastebėti, kad tokioje pozicijoje atsispindi stebinanti Descartes'o intuicija, kad „tik per mintį, mintyje, mintis save pasiekia. Tik regėjime regėjimas save pasiekia“¹³⁵. Šiame, anot Henry, Husserlio nepastebėtame Descartes'o atradime glūdi galimybė įveikti anksčiau minėtą aporiją – negebėjimą nuolat kintamame patirčių sraute sugriebti „galutinį elementą“, konkretybę. Įveiką Henry formuluoja kaip fenomenologijos atsigręžimą: „Ne mintis yra prieiga prie gyvybės, tai gyvybė leidžia minčiai prisitarti prie savęs, save patirti, būti tuo, kas ji yra: *cogitatio* apsiužskimu (auto-révélacion)“¹³⁶. Nors Henry šią savo mintį formuluoja ir kaip Husserlio kritiką, vis tik turime prisiminti, kad pats Husserlis sąmonės intencionalumą supranta kaip sąmonės, išgyvenimo ir sąmoningumo koreliatą¹³⁷. Husserlis sąmonę supranta ne tik kaip *kažko* išgyvenimą, bet ir kaip ankstesnę už kitas patirties refleksijas, „pirminį savosios patirties išsąmoninimą“, tad sąmonė suvokiama kaip sau duotyje atsiskleidžiantis intencionalių išgyvenimų kompleksas, o akivaizdumas aptinkamas visuose suvokimuose¹³⁸.

Šiuose žodžiuose atsispindi antroji mano prielaida: neišspręsimė mąstymo ir suvokimo perskyros bedugnės, jei tai, kas suvokiama, pradėsime aiškinti per mąstymą. Kitaip sakant, vadovausimės įsitikinimu, kad egzistuoja perskyra tarp to, kas yra išgyvenama ir to refleksijos, kaip savo vidinio gyvenimo stebėjimo (introspekcijos). Reikia pabandyti susieti šiuos du procesus, suvokimo interpretaciją susiejant su pačia suvokimo struktūra, o ji, kaip matėme, atskleidė, kad pats suvokimas yra kažko apreiškimas, taigi turi savo pirminį turinį¹³⁹. Taigi atsiveria trečioji galimybė, susieti mąstymą ir suvokimą, kadangi pats suvokimas jau yra ap(s)reiškimas, t.y. ne tik pats apsiužskia, bet visada yra ir apreiškimas.

Toks suvokimo supratimas, ypač jei turėsime omenyje ir tai, kas yra suvokiantys subjektas (apie tai kalbėsime netrukus), perkeičia, reformuoja racionalumo sampratą, atskleidžia „naujos rūšies refleksiją“¹⁴⁰. Suvokimo aptarimas atskleidžia, o dar akivaizdžiau judėjimo, erdvės, gestų

¹³⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 432.

¹³⁵ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 126.

¹³⁶ Ten pat, 126, 129.

¹³⁷ Э.Гуссерль, *Идеи. Книга I*, Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999, 99.

¹³⁸ D. Jonkus, „Intencionalumo struktūra ir genezė Husserlio fenomenologijoje“, *Problemos*, Vilnius: Nr. 73, 2008, 62, 69.

¹³⁹ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998, 168.

¹⁴⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 278. Tokios fenomenologinės įžvalgos taip pat atskleidžia ir suvokiamo, pažįstamo daikto supratimo pasikeitimą fenomenologijoje. Įprasta manyti, kad daiktas egzistuoja savaime, kaip nuo suvokiančiojo atskirtas objektas. Tačiau suvokimo aprašyme ima ryškėti visai kitoks suvokiančiojo ir suvokinio santykis - daiktas yra išgyvenamas daiktas. Šitokią daikto supratimo sampratą aptinkame jau ir fenomenologijos pradininko Husserlio tekstuose. Pasak Donn Welton, Husserliui daiktai, prieš tapdami objektyvaus mokslo nuosavybe, pirmiausiai yra „išgyvenami objektai“ (D. Welton, *Soft, smooth hands // The body*. Red. D. Welton, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, 52). Kitaip sakant, Husserliui daiktas pirmiausiai yra išgyvenamas daiktas (pvz.: *girdima* mylimojo praradimo rauda ar *matomas* žmogaus veidas), o ne objektyvuotas šių fenomenų išaiškinimas (pvz.: minorinė tonacija, ar tam tikros rasės, bei rūšies žinduolis), būtent su tokiu „estetiniu“ kūnu mes ir santykiaujame savo patirtyje (D. Welton, *Soft, smooth hands // The body*. Red. D. Welton, Oxford:

fenomenų analizė parodys, kad pati žmogaus kūniška egzistencija yra reikšmingas buvimas, intencionalus santykis su pasauliu. Sąmoningumas yra gesto, judesio ir t.t. apsireiškimas, o mąstymas yra tik vienas iš santykio su pasauliu modalumų. Nutrūkus kūniškam santykiui su pasauliu, nutyla ir mąstymas. Todėl suvokiantysis, pažindamas pasaulį, ne pasitraukia iš jo, bet kartu su juo užgimsta (*co-naît*) ir su juo bendrauja.¹⁴¹

Šioje tyrimo vietoje svarbu pabrėžti, kad be išankstinių prielaidų aprašant suvokimą aiškėja, jog sąmonė yra suvokimo modalumas (apsireiškimas sau), o tuo pačiu su šia savi-duotimi duodamas ir suvokiamas daiktas. Tad „fenomenologinis požiūris įveikė nuotolį tarp sąmonės ir jos turinio (*cogito* ir *cogitatum*) parodydamas, kad negalima jų radikaliai išskirti“¹⁴².

Taip pat matome, kad suvokimo kaip patirties problematikos apmąstymas kreipia link subjekto ir kūniškumo apmąstymo, o tuo pačiu atskleidžia plotmę, kurios šviesoje kūniškumas gali būti aptariamas. Tačiau prieš pereinant prie kūniškojo subjekto ir jį lydinčių reiškinių apmąstymo, pasvarstykime, kaip pats kūniškumas mūsų patirtyje apsireiškia.

Gyvojo kūno apsireiškimas: jutimų susidubliavimas

Patirties analizė atskleidė, kad suvokimas formuojasi suvokiančiojo ir suvokinio santykiyje, kuris yra sau apsireiškiantis kūniško subjekto gyvenimas pasaulyje. Tačiau kas yra šis kūniškumas? Ar tai yra suvokimo modusas? Pagaliau, prisimindami Husserlio reikalavimą minčiai gauti pateisinimą patirtyje, turime atsakyti, kaip konstituojamas kūniškumas.

Kūniškumas kaip atskira svarstymo tema fenomenologijoje pasirodo jau jos pradininko Husserlio tekstuose. Pirminį gyvenamo kūno aprašymą galime atrasti Husserlio *Idėjų apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją* antrajame tome. Aptaręs tai, kad gyvendamas pasaulyje esu apsuptas daiktų, veikiu juos ir esu pats veikiamas, – t.y. suvokiu, jog mano kūnas yra susijęs tampriais ryšiais su jais, bei tai, kad aš suvokiu, jog savo veiksmis, elgesiu priklausau nuo mane supančių daiktų: „nuo jų gražios spalvos, jų ypatingos formos, nuo jų malonumą teikiančių ar pavojingų savybių“¹⁴³, – Husserlis antros sekcijos trečiajame skyriuje analizuoja kūną kaip lokalizuotą jutimų nešiotą. Analizė pradedama pastebėjimu, kad skiriasi rega ir lytėjimas, nes rega (kaip ir kiti jutimai, išskyrus, lytėjimą), nėra lokalizuota, regėdami nejaučiame savo žvilgsnio. Vienintelis lytėjimas, kuomet liečiu savo ranką, man teikia ne tik lytėjimo pojūtį, bet ir palietimo

Blackwell Publishers, 1999, 53).

¹⁴¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 245 – 246.

¹⁴² S. Laskienė, „Kūno suvokimas fenomenologiniu ir hermeneutiniu požiūriu“, *Sporto mokslas: Lietuvos sporto mokslo tarybos, Lietuvos olimpinės akademijos, Lietuvos kūno kultūros akademijos, Vilniaus pedagoginio universiteto žurnalas*, 2002, Nr. 4(30),13.

¹⁴³ E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 147-148.

pojūtį.¹⁴⁴ Lytėjime vyksta jutimų lokalizacija, aš suvokiu, kurioje vietoje esu liečiamas, be to, kada pats save liečiu, jutimai *susidubliuoja* – liečiantis tampa tuo, kas yra liečiama.

Tokia jutimo lokalizacija bei jutimo susidubliavimas yra kūno konstituavimo pagrindas, „kūnas gali būti pirmapradiškai konstituotas tik lytėjime“, „kūnas tampa kūnu tik inkorporavęs taktilinius pojūčius“¹⁴⁵. Kitaip sakant, liesdamas/būdamas paliestu kūnas, panašiai kaip dekartiškas abejojantis subjektas, pats sau pasirodo. Šis apsišreiškimas persmelktas dvilypumo: esu kūnas, nes esu paliečiamas, bet tuo pačiu esu suvokiantysis (pažįstantysis), nes suvokiu liečiąs.

Jei atsigręšime į filosofijos istoriją, pamatysime, kad Husserlio lytėjimui teikiama išskirtinė svarba įsilieja į seną filosofinę tradiciją. Pavyzdžiui, Aristotelis savo veikale *Apie sielą* pastebėjo, kad „gyvūno kūnas būtinai turi turėti lytėjimo sugebėjimą, jei jam lemta išsaugoti savo gyvybę. [...] be lytėjimo gyvūnas negali gyventi“¹⁴⁶. Iš kur kyla ši lytėjimui suteikiama svarba? Jau minėjau, kad lytėjimo dėka konstituojame savo kūniškumą, taip pat suvokiame per jutimo susidubliavimą savo buvimo pasaulyje daugialypiškumą – pasyvumą (esu paliestas) bei aktyvumą (esu liečiantis). Tad matome, kad lytėjimas yra tarsi miniatiūrinis pažįstančiojo subjekto modelis, atspindintis tiek klasikinę, tiek fenomenologinę pažinimo sampratą. Tačiau ar lietimasis (tikslinis aktas) išsemia visą lytėjimo fenomeno prasmę, ar atskleidžia visas žmogaus santykio spalvas? Arba, galime apversti klausimą: ar tiriantis lytėjimas yra vienintelis galimas pažinimo modelio provaizdis?

Egzistuoja lytėjimas, kuris nėra tiriantis, informaciją teikiantis aktas, o, kaip kad Aristotelis sakė apie likusius jutimus, yra malonumą, susijaudinimą mums keliantis aktas. Tai – glamonė:

Juk glamonėjanti ranka netyrinėja, nerenka informacijos, ji nėra jutimo organas. Ji tiesiasi per paviršių, kur informatyvios formos minkštėja ir smenga jai slenkant į priekį, kur jos pasitikti iškyla paviršiui jai svetimos malonumo ir skausmo srovės. [...] Glamonėjanti ranka neperduoda jokios žinios. Ji tolydžiai slenka priekin, be tikslo, nenuilsdama, nežinodama, ką nori pasakyti, kur ji keliauja, ir kodėl čia atsidūrė. Betikslė, ji yra pasyvi, o sujudinta ji pati nebejudą; ja judina kito pasyvumas¹⁴⁷.

Šis Lingio atliktas aprašymas išryškina visus esminius glamonės bruožus: joje judesys ne informacijos rinkimas ar perdavimas, bet pati žinia, joje aktyvumas yra kita pasyvumo pusė, todėl neaišku, ar glamonėjantis, ar glamonėjamas judesiui vadovauja. Pagaliau, jos vienintelis „tikslas“ yra malonėjimasis švelnumu. Tad glamonėjimas atskleidžia šiek tiek kitokią lytėjimo prasmę, kadangi „švelnumo santykyje nebėra nei subjekto, nei objekto. [...] kūniškumas – tobulas švelnumas

¹⁴⁴ E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 152.

¹⁴⁵ Ten pat, 158-159.

¹⁴⁶ Aristotelis, „Apie sielą“, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1990, 402-403.

¹⁴⁷ A. Lingis, *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, Vilnius: Baltos lankos, 1997, 37.

ir glamonės koreliatas – nėra nei kūnas-objektas, nei kūnas-subjektas¹⁴⁸. Kaip matysime, tiek santykio su Kitu, tiek žmogaus santykio su pasauliu aptarime glamonė bus vaisingas neatskirančio santykio tarp Aš ir Kitas, tarp Aš ir patiriamo dalyko pirmavaizdis.

Glamonė, nepaneigiant lytėjimo specifiškumo, gali tapti priemone, padėsiančia suprasti matančio ir matomo santykį. Kaip minėjome, Husserlis teigė, kad regėjimas, kurio funkcija regimų pavidalų teikimas, priešingai nei lytėjimas, nėra lokalizuotas - aš nematau savęs matančio, be to, regėjimo juslė priskiriama kūnui netiesiogiai¹⁴⁹. Bet ar tikrai aš nematau savęs matančio? Gal vyksta panašūs procesai kaip kad glamonėje, kuomet paliečiama tai, kas nematoma? Ar žvilgsnis gali pamatyti mano reginčiojo intymumą? Husserlis užsimena apie netiesioginį priskyrimą, t.y. ranka galime uždengti savo akis ir suprasime, kad būtent mano akyse vyksta regėjimo gimimas. Merleau-Ponty savo knygoje *Akis ir dvasia* svarstydamas regimumo ir reginčiojo santykį teigia, kad technika gimsta iš kūno technikos, pavyzdžiui, veidrodis, tik „išreiškia ir atkartoja“ reflektyvumą, jog aš dar prieš veidrodžio išradimą žinojau esąs „regintysis – regimasis“, „jis užbaigia mano išorę; visa, ką turėjau slapčiausia pereina į šį veidą [...] Veidrodžio šmėkla ištraukia išorėn mano gyvą kūną“¹⁵⁰. Taigi nors rega ir nėra lokalizuota taip tiesiogiai kaip lytėjimo pojūčiai, vis tik pirmapradiškai suvokiui save kaip regintį-regimąjį, maža to, ne tik veidrodis, bet ir kito veidas (kaip matysime kalbėdami apie santykį tarp subjektų), pavyzdžiui, besišypsantis kito veidas, tampa mano atspindžiu pažadindamas manyje šypseną. Tad, „kiekviename žvilgsnyje yra implikuotas atžvilgis. [...] Matydamas aš kartu matau, kaip esu matomas Kito ir kaip mano žvilgsnis išprovokuoja kito žvilgsnį“¹⁵¹.

Grįžkime prie Husserlio aprašyto kūniškumo apsišvieškimo lytėjime. Kaip minėjome, dėl lytėjime įvykstančios jutimo lokalizacijos ir pojūčio susidubliavimo konstituojasi mano kūniškumas, t.y. su(si)vokiui turįs kūną. Reikia atsakyti, koks yra santykis tarp tų dviejų suvokimų – aš esu liečiamas (išoriškumo pojūtis) ir aš liečiu (vidujybės pojūtis)? Zahavis, aiškindamas šį santykį, siūlo pažvelgti, kuo skiriasi savo rankos lietimasis ir nutirpusios rankos lietimasis. Pasak jo, kiekvienas esame patyrę rankos ar galūnės nutirpimą, dėl kurio nebejaučiame savo rankos: liečiame ją, kilnojame, bet nepavyksta lokalizuoti joje lietimą. Ir nors protu suvokiame tą ranką kaip savo, apima baimė, kad ji „numirė“, „iškrito“ iš mano kūno schemos. Bet esminis pastebėjimas iš šio pavyzdžio – abiejų pojūčių buvimas (susidubliavimas) reikalingas savo kūno konstituavimui, nes kitaip kūno nebesuvokiui kaip savo, jis tampa svetimu kūnu. Tad „liečiantis ir liečiamas konstituojami tame pačiame procese“¹⁵².

¹⁴⁸ R. Bocali, „Au-delà du toucher: la caresse“, *Studia Phaenomenologica*, Bucharest: Zeta Books, 2007, 223. R. Bocali straipsnyje pabrėžia, kad E. Levino filosofijoje glamonė sieja visas temas ir yra jo filosofijos atramos taškas.

¹⁴⁹ E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 155-156.

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, *Akis ir dvasia*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 59,60.

¹⁵¹ D. Jonkus, „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“, *Problemos*, Vilnius: Nr.74, 2008,138.

¹⁵² D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, 103-105.

Husserlio atliktas kūno refleksyvumo, jutimų lokalizacijos, pojūčio susidubliavimo aprašymas ir iš jo sekančios išvados padarė didžiulį poveikį visiems fenomenologams – „visos gyvenamojo-kūno teorijos remiasi Husserlio gyvojo-kūno koncepcija“¹⁵³, tad nenuostabu, kad beveik visi vienaip ar kitaip sugrįžta prie šio aprašymo analizės. Pažvelkime, kaip Merleau-Ponty analizuoja šį fenomeną ir ką naujo jame pastebi.

Merleau-Ponty šį reiškinį tyrinėja aptardamas kūno patirties ir klasikinės psichologijos santykį. Pasak jo, klasikinėje psichologijoje, nors ir kalbama apie kūno išskirtinumą lyginant su kitais daiktas, nes aš jį nuolat patiriu, jis vis tik statomas greta kitų objektų. Tad reiškinys tyrinėjamas jau ne kartą minėtame kontekste: ar kūnas yra objektas, ar kūnas yra idėja? Merleau-Ponty, nurodydamas į mūsų jau aptartą Husserlio tekstą, kartoja Husserlio mintis patikslindamas, kad jutimas ir buvimas juntamu, nėra du vienu momentu patiriami pojūčiai, bet atskleidžia „dviprasmišką sutvarkymą“, nes jutimo susidubliavime aš sugebu atpažinti liečiančią ranką kaip tą, kuri ką tik buvo liečiama¹⁵⁴. Be abejo, čia galime įžvelgti atsakymą į kritikų teiginius, kad negaliu paliesti liečiančios rankos, kad liečiantis ir paliestasis yra dvi skirtingos sferos. Tačiau tokia kritika pati neatremia kritikos, nes suvokime vyksta perėjimas (judėjimas iš/į) nuo liečiančios rankos į liečiančią, ir abi jas suvokiame kaip savo. Pasak Zahavio, Husserlio ir Merleau-Ponty analizės vis tik išryškina skirtingus aspektus, kadangi Merleau-Ponty svarbu parodyti, kad „subjektyvumo pasirodymas sau privalo būti užkrėstas kitybės“¹⁵⁵. Ir iš tiesų, kaip matysime aptardami fenomenologinę intersubjektyvumo sampratą, jei nevyktų ką tik minėtas perėjimas ir kūno refleksyvumas¹⁵⁶, kuriame „susijungia savyje ir sau“, jokio kūno nesuvokčiau kaip gyvojo - „jei aš neturiu išorės, kiti neturi vidaus“¹⁵⁷.

Henry kvestionuoja tiek Husserlio, tiek Merleau-Ponty poziciją, įžvelgdamas išliekančią jaučiančio ir jaučiamo kūno opoziciją, jis klausia, ar galima „galimybės sąlygą paaiškinti per tai, ką ji padarė galima – šiuo atveju jaučiantį kūną per tai, kas yra jaučiama“¹⁵⁸. Henry teigia, kad dėl lietimė pastebėto perėjimo iš jaučiančio į jaučiamą, nepagrįstai buvo panaikinta opozicinė jaučiančio/jaučiamo struktūra¹⁵⁹. Kitaip sakant, pasak Henry, tai, kad vyksta perėjimas nuo

¹⁵³ A. Brenner, „Non-Intentionality of the Lived-Body“, Sud. A.-T. Tymieniecka, *Analecta Husserliana L XXXIX*, Dordrecht, Kluwer, 2006, 33.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 108-109.

¹⁵⁵ D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Illinois: Northwestern University Press, 1999, 112-113.

¹⁵⁶ Disertacijoje naudojama „kūno refleksyvumo“ sąvoka neturi būti siejama su biologijoje, psichologijoje naudojama reflekso sąvoka. Fenomenologinėje analizėje kūniškasis refleksyvumas atsiskleidžia kaip kūno intencionalumas, tad sąvoka turi būti suprantama fenomenologiniuose intencionalumo, tradicinės refleksijos sampratos apmąstymo bei fenomenologinės sąmonės sampratos kontekstuose. Disertacijoje kūno refleksyvumas plačiau bus nagrinėjamas skyriuose, skirtuose suvokiančio subjekto analizei.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 427-428.

¹⁵⁸ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 162-163.

¹⁵⁹ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 165-166. Pats Henry liečiantį/paliestą kūną susieja su transcendentaliniu kūnu ir kildina jį iš dar pirmapradiškesnio kūno, kurio transcendentalumas neintencionalus, nejutiminis ir kurio esmė yra gyvybė. (Ten pat. 169). Henry įsitikinęs, kad kūną reikia suprasti per gyvybės, o ne per pasaulio prizmę. Taip kūną suprastume kaip gyvybės tapimą Gyvybe, t.y. kūnas yra gyvybės pasirodymo (apsireiškimo) įvykis (Ten pat. 174), kuris galiausiai turi būti suprastas kaip dieviškas gyvybės įpūtimas

jaučiančio prie jaučiamo, nepanaikina šių dviejų reiškinių skirtingumo – jaučiamas vis tiek priklauso patiriamo pasaulio sferai, todėl nėra toje pat pusėje kaip patiriantysis: „dviem rankom pasikeičiant vaidmenimis, liečiančio/paliesto struktūra nesugriaunama, bet išlaikoma“¹⁶⁰.

Tačiau, jei prisiminsime Merleau-Ponty pastebėjimą, kad mūsų kūne yra „dviprasmiskas sutvarkymas“, t.y. savo kūne patiriu šias dvi skirtingas struktūras – patiriu save kaip liečiantį ir kaip liečiamą, patiriu save kaip jaučiamą ir jaučiantį, – galime suabejoti Henry argumentais, kaltinančiais opozicinės struktūros ištirpinimu, kadangi pats Henri argumentas remiasi konstituciniu dualizmu, kuriame išlaikomas judesio ir judesio suvokimo atskyrimas¹⁶¹. Pasak Barbaras, Merleau-Ponty neliko nepastebėjęs, kad sąmonėje susisieja šie neredukuojami vienas į kitą reiškiniai, nes sąmonė nėra anapus judesio, bet aptinka save, atsispindi judesyje¹⁶².

Manychiau, kad šioje vietoje ir vėl susiduriame su fenomenologijos kaip teorijos bei fenomenologijos kaip praktikos klausimu. Elizabet A. Behnke, pabrėždama praktinį fenomenologijos aspektą, teigia, jog aprašymas „ne tik aprašo, bet ir gali keisti“ suvokimą. Kitaip sakant, mūsų kūno patirčių aprašymas yra ne tik konstatavimas, bet ir patirčių išplėtimas. Būdamas atidus savosioms patirtims, „atitirpstu“, atrandu dualistinio auklėjimo užgožtas savęs ir pasaulio patirtis. Tad fenomenologinis, neopozicinis, suvokimas yra ne tik nutylėtos patirties adekvatus aprašymas, bet ir užduotis¹⁶³.

Šiuo konkrečiu liečiančio/paliesto atveju matome, kad viena kitą liečiančių kūno dalių patirtyje, perkeliant konstituojančią dėmesį, vyksta perėjimas – paliestasis tampa liečiančiu ir atvirkščiai. Įprastinė kalba, kurios esminė struktūra daikto ir jo predikato perskyrimas, susiduria su keblumu, kaip išreikšti šį santykį, dvigubą struktūrą. Tačiau praktikoje ir aprašyme vis tik „pagauname“ šį perėjimą, todėl turime bandyti tai verbalizuoti¹⁶⁴, nes, kaip sako Merleau-Ponty, žodžiai „kalbančiam yra ne jau padarytos minties išreiškimas, o jos išsipildymas“¹⁶⁵. Tad fenomenologinis diskursas nuolat juda tarp šių dviejų polių, siekdamas įveikti opozicinę suvokiančiojo ir suvoktojo struktūrą. O įsikūnijusio subjekto, kūniškos sąmonės, kuriai judėjimas (jutimas) yra ne anapus esanti sfera, bet pačios sąmonės atspindys, perspektyva atveria kelią tokiai neopozicinės patirties eksplikacijai.

(Ten pat, 191). Nors pats Henry atsiriboja nuo vėlyvojo Merleau-Ponty, esu įsitikinęs, kad esminė jo įžvalga vis tik susisieja su svarbia *Regima ir neregima* idėja, kad žmogus yra būties atsigręžimas.

¹⁶⁰ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 165. Henry ten pat teigia, kad Merleau-Ponty, prieštaraudamas bet kokiai logikai, išplečia šį kūne vykstantį pasikeitimą rolėmis iki santykio su pasauliu. Prie subjekto ir pasaulio santykio sugrįšime specialiai šiam klausimui skirtame skyriuje.

¹⁶¹ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998, 110.

¹⁶² Ten pat.

¹⁶³ E. A. Behnke, „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“, *Literatūra*, 2006, 48 (6), 141.

¹⁶⁴ Šioje vietoje paliečiame hermeneutinę savo kūno supratimo problemą, kadangi savęs supratimas vyksta jau turimo savęs suvokimo, naudojamų simbolių šviesoje. Tad savęs supratimas susisieja su interpretacijos ir įvykio reikšmės suvokimo siekimu (Plačiau: S. Laskienė, „Kūno suvokimas fenomenologiniu ir hermeneutiniu požiūriu“, *Sporto mokslas: Lietuvos sporto mokslo tarybos, Lietuvos olimpinės akademijos, Lietuvos kūno kultūros akademijos, Vilniaus pedagoginio universiteto žurnalas*, 2002, Nr. 4(30), 14-15.).

¹⁶⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 207.

Kaip minėta gyvenamojo-kūno fenomenologinės teorijos išaugo ant Husserlio apmąstymų, kuriose centrinė pozicija atitenka liečiančio/paliestojo susidubliavimo, kaip gyvenamojo-kūno konstituavimo esminės sąlygos aprašymui. Merleau-Ponty kūniškumo aprašymuose užčiuopė, kad kūniškasis sąmoningumas nėra anapus judesio, bet aptinka save judesyje – kūno judesys yra sąmonės atspindys. Andreas Brenneris, pratęsdamas šią įžvalgą, teigia, kad gyvenamojo-kūno konstituavimasis vyksta ne tik jutimams susidubliuojant ir „atpažįstant“, jog liečiantis ir paliestas yra tas pats, bet ir neintencionaliai kūniškai suvokiant, pavyzdžiui, alkį ar skausmą¹⁶⁶. Autoriaus naudojama neintencionalumo sąvoka išreiškia, kad mes „turime“ savo kūną tokiu būdu, kuris yra pirmapradiškesnis už kūno turėjimo įsisąmoninimą¹⁶⁷. Kaip matėme ir matysime, platesnis kūniškojo intencionalumo apmąstymas panaikins sąmonės ir kūniškosios egzistencijos skirties bedugnę, tad, užbėgant už akių reikia pasakyti, kad minėta Brennerio „neintencionalumo“ sąvoka dėl savo sąsajos su objektyvizmu nėra tinkamiausia kūniškojo savipatyrimo aprašymui. Be to, reikia atkreipti dėmesį į tai, kad iš tiesų (prisiminkime Descartes'o pastabas dėl suvokinių savaiminio-apsireiškimo) jau tuose „tiesioginiuose“ kūniškuose patyrimuose (alkio, skausmo, dirginimo ir t.t.), kurių metu nepatiriame nieko kito kaip tik savąjį kūną, įvyksta gyvenamojo kūno kaip patiriančio-suvokiančio kūno apsireiškimas. Visi „išgyvenimai visada yra intencionalūs“¹⁶⁸, taip pat ir tokie specifiški, kūniškumo sričiai priskiriami, patyrimai kaip alkis, skausmas yra artikuliuoti mums tiesiogiai duoti patyrimai. Be abejo, egzistuoja nerimo, baimės, lūkesčio patirtys, kurių artikuliacijos išties minimalios, tačiau tai liudija ne jų neintencionalumą, bet mūsų sąmonės daugiaplotmiškumą (sąmoningumo ir nesąmoningumo ryšį)¹⁶⁹ ir mūsų kūnišką panirimą pasaulyje (mes nesame sau skaidri dvasia)¹⁷⁰

Ankstesniame skyriuje buvo teigta, kad juslinio suvokimo, patirties analizė kreipia link suvokiančiojo subjekto ir kūniškumo analizės, šiame išryškėjo, kad pats kūniškumas patirtyje ne tik išsitrina, bet ir apsireiškia jutimams susidubliuojant kaip patiriamas-patiriantysis. Todėl prieš pereidami prie patiriančio kūno kaip suvokiančiojo subjekto analizės, pažvelkime, kokį vaidmenį kūniškumas, dar kartą išjudinantis klasikinę subjekto ir objekto perskyrą, vaidina erdvės ir judėjimo konstituavime.

Gyvojo kūno savipatirtis kaip judėjimo ir erdvės šaltinis

¹⁶⁶ A. Brenner, „Non-Intentionality of the Lived-Body“, Sud. A.-T. Tymieniecka, *Analecta Husserliana L XXXIX*, Dordrecht, Kluwer, 2006, 40.

¹⁶⁷ Ten pat, 42.

¹⁶⁸ D. Jonkus, „Intencionalumo struktūra ir genezė Husserlio fenomenologijoje“, *Problemos*, Vilnius: Nr. 73, 2008, 69.

¹⁶⁹ Ten pat.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, VIII-IX.

Antrosios šio darbo dalies pirmame skyriuje buvo kalbama apie tai, kad kūnas įprastinėje kasdienėje patirtyje pasirodo kaip daiktų apsuptyje esantis kūnas. Šį kūną suvokiame kaip fizinę tikrovę, kuri užima tam tikrą vietą, tam tikrą erdvės dalį, turi savo spalvą, odos švelnumą ar šiurkštumą, tam tikrą svorį. Kita vertus, jau tame, kas aptarta iki šiol, ryškėja (tai bus detalizuota atskirame skyriuje), kad kūniškumas yra ir tai, kame aš esu, ką aš jaučiu kaip save (patiriu šaltį, patiriu judesį ir t.t.). Tad šis mano kūnas, kartojant Husserlio žodžius, yra „nepaprastai netobulai konstituotas daiktas“¹⁷¹. Kas mūsų kūną daro netobulu daiktu? Į klausimą galima atsakyti tik suradus, kuo gi skiriasi mūsų kūno ir daikto suvokimas. Be abejo, omenyje turime turėti ir visa tai, kas jau anksčiau pasakyta: kūno patirtis dubliuojasi kaip patiriamo ir patiriančio sankirta, kūnas yra refleksyvus.

Gyvojo kūno judėjimo specifiškumas

Husserlis aprašydamas kūniškumo patirties specifiškumą pirmiausiai išskiria, kad gyvasis kūnas yra valios organas – „vienas ir vienintelis objektas, kuris mano grynajam *ego* panorėjus yra judantis tiesiogiai ir spontaniškai“¹⁷². Taigi priešingai nei visi kiti kūnai, kuriuos aš galiu pajudinti (ar neįstengti pajudinti), kurie juda veikiami vienas kito ar yra išjudinami juos varančiųjų mechanizmų, manasis kūnas pajuda man panorėjus (o taip pat ir kiti gyvieji kūnai „nesuprantamu būdu“ judantys iš savęs). Paanalizuokime kiek detaliau, kaip suvokiame savojo kūno judėjimą.

Pirmiausiai prisiminkime Descartes'o filosofiją, kuri tarsi atskleidžia filosofinį foną, kurio atžvilgiu vieni ar kiti filosofai išsako savo poziciją, be to, Descartes'o filosofija nubrėžia modernių mokslų vystimosi kryptį. Kadangi kūnas, anot jo, turi būti suprantamas kaip mašina, kuri „turi savyje labiausiai stebinančius judesius“, pastaruosius mes galime perprasti lygindami kūną su laikrodžio mechanizmu¹⁷³. Kitaip sakant, jei kūną suvokiame kaip paprasčiausią mechanizmą, tai ir visus su juo susijusius reiškinius reikia aiškinti mechaniškai. Tad kūnas juda tol, kol jame veikia judėjimą įgalinantis principas „X“. Šiuolaikinis mokslas žengia šia linkme, t.y. įvairiose sferose (cheminių reakcijų, nervinių impulsų ar biheivioristinio pobūdžio priežasties/pasekmės schema) siekia nustatyti mūsų judėjimo priežastinius ryšius. Tačiau mes turime atsakyti, kokia yra judėjimo patirtis, ir tik po to galime kelti klausimą, kaip ji susisieja su priežastiniu paaiškinimu.

Husserlis, kalbėdamas apie savojo kūno judėjimą, pabrėžia netarpiškumą ir spontaniškumą, o patį judėjimą siūlo suprasti kaip ramybės stovio praradimą ir naujos ramybės būklės siekimą¹⁷⁴. Kitaip sakant, priešingai nei yra išorinių daiktų judėjime, savajame kūne neaptinkame judėjimo ir noro išjudinti perskyros, nes norėti judėti ir judėjimas jame sutampa. Kai

¹⁷¹ E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 167.

¹⁷² Ten pat, 159.

¹⁷³ R. Descartes, *Discours de la Méthode. Les Passions de l'âme*, Paris: Bookking International, 1995, 72, 102.

¹⁷⁴ E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 42.

noriu pajudinti rankos pirštą, man nereikia išjudinti vieną ar kitą raumenį, nes apsisprendimą judėti neišsvengiamai seka judesys, kurį mes suvokiame kaip perėjimą į naują ramybės būklę.

Tačiau kyla klausimas: koku būdu suvokiame patį judėjimo fenomeną? Husserlis, analizuodamas kūno judėjimą, kalba apie „kinestetinį judesio suvokimą“, kuris yra jaučiamas *perėjimas* iš vienos ramybės būklės į kitą. Šis perėjimas suvokiamas kaip įtampa tarp dviejų ramybės būklių, t.y. ramybės praradimas ir siekis vėl ją atrasti, pagaliau net ramybės būklė yra kinestetinis „Aš nebejudu“ suvokimas¹⁷⁵. Tad Husserlis judėjimą apibūdina kaip kinestetinį, vidinį, skirtingų kūno dalių padėties patyrimą¹⁷⁶. Tame pačiame tekste, analizuodamas kūno judėjimą, Husserlis kalba apie „kinestetines sistemas“, kur kiekvienas organas turi savąją kinestetinę sistemą. Ir iš tiesų atrodo, kad ranka turi savo judėjimo pojūčių sistemą, koja savo, kaklas savo ir t.t. Tačiau klausimas – koku būdu susiejame tas skirtingas sistemas į vieno kūno judėjimo suvokimą? Pats Husserlis teigia, kad kūnas visas šias skirtingas sistemas „kombinuoja tarpusavyje“ į vieningą sistemą - į vieną kinestezę¹⁷⁷. Taigi nors kūnas sudarytas iš skirtingų organų, pats organizmas, sujungdamas skirtingus organų judėjimus, veikia kaip vieningas organizmas.

Šį kūno gebėjimą sujungti skirtingas judėjimo sistemas gali padėti suprasti *Elgesio struktūra*, kurioje Merleau-Ponty analizuodamas žmogaus ir gyvūnų struktūrinės plotmes, pastebi, kad gyvasis organizmas į aplinką, su kuria jis yra susijęs, reaguoja kaip visuma; tai pastebime ne tik elgesyje, bet ir refleksų ar nervinės veiklos sferoje¹⁷⁸. Taigi kūnas ne konstruoja vienybę, ne bando koku nors būdu apjungti ar mąstyme susieti, bet *elgiasi* kaip viena sistema ir *suvokia* skirtingas kinestezes kaip to paties kūno judesį. Jei nevyktų šis sujungimas, kaip beje ir įvyksta tam tikrų ligų atveju, mano kūno suvokimas ar net pasaulis subyrėtų į atskiras dalis.

Iki šiol kūno judėjimo analizė apsiribojo vidiniu kinestetiniu judėjimo pajautimo aptarimu (net būdamas tamsoje galiu kinestetiškai jausti, kad, pavyzdžiui, judinu rankas), tačiau turime ir kitokią judėjimo patirtį, t.y. savo judėjimą galime apibrėžti aplinkos – to, kas nėra mano kūnas, – atžvilgiu. Husserlis, tyrinėdamas šį atvejį, aptaria vieną iš patirčių – važiavimą automobiliu. Kai važiuoju automobiliu man atrodo, kad horizontas „bėga pro šalį“, bet pabandęs išlipti iš automobilio, aš išlipu į nejudančią aplinką. Šią judančiojo pasikeitimo į nejudantį patirtį Husserlis vadina „šoku“¹⁷⁹. Ar savojo kūno judėjimo aprašyme aptinkame tą stebinančią patirtį, kuomet perspektyva nulemia, kas juda, o kas – ne? Husserlis vienareikšmiškai teigia, kad tokio judėjimo

¹⁷⁵ Ten pat, 1989, 41-43. Ir E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 158.

¹⁷⁶ Kinestezinis judesio patyrimas ir pats judesys ypatingai svarbus šokyje, kuriame menininkas remiasi kūno judesiu ir judėjimu (Plačiau žr. J. Parviainen, *Bodies moving and moved*, Tampere: Tampere University Press, 1998). G. Karoblis taip pat teigia, kad „Fenomenologija įtaigiai atskleidė kinestetinį žmogaus būties aspektą. Šokis yra tam tikra kinestezės forma, o būtent – judesio žaismingumas. [...] Todėl yra pagrindo teigti, kad nutolimas nuo judesio kontempliacijos yra šokio susvetimėjimas savo paties esmei ir šaltiniui (G. Karoblis, *Modernaus pramoginio šokio fenomenologija*, Daktaro disertacija, Kaunas, VDU, 58-59).

¹⁷⁷ E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 60, 63.

¹⁷⁸ M. Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaire de France, 1949, 44, 48, 101, 201.

¹⁷⁹ E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 39.

mano kūne nėra, nes jis „niekada negali nueiti“. Kitaip sakant, mano kūnas nuolatos yra ta vieta, iš kurios aš santykiauju su aplinka - Aš yra taip suaugęs su kūnu, kad mano atžvilgiu kūnas niekada nejudą – „kaip visuma kūnas neturi „judesio“, nors kiekvienas organas gali judėti“¹⁸⁰. Taigi kalbėdami apie save, galime kalbėti apie kūno kinestetinius judėjimo pojūčius, bet neaptiksime judėjimo Aš atžvilgiu.

Kur yra tas „čia“, iš kurio Aš santykiauja su aplinka ir kuris yra aplinkos judėjimo atskaitos taškas? Be abejo, neatrasime kokio nors organo, galinčio užimti centrinę poziciją *čia*, kurios atžvilgiu viskas būtų *kitur*. Husserlis teigia, jog tas *čia* yra identiškas kūnui, bet nesusimaišo su kokia nors jo vieta¹⁸¹. Tad aiškėja, kad kūno judėjimo fenomenas gali būti konstituojamas tiek kaip vidinis kinestetinis, neturintis jokio atskaitos taško judėjimo patyrimas, tiek kaip mano kūno judėjimo patyrimas, kuris konstituojamas mano *čia* atžvilgiu.

Be to, patirtyje aptinkame ir daug sudėtingesnes judėjimo fenomeno apraiškas, kuriose ne tik susipina, ką tik minėti judėjimo suvokimai, bet įsijungia judėjimas „bendroje“ erdvėje, pavyzdžiui, šokyje ant besisukančio disko: juda šokančiojo kūno dalys, juda šokančiojo kūnas, šokio partneriai juda vienas kito atžvilgiu, pagaliau jie, kaip pora¹⁸², juda erdvės atžvilgiu. Kaip tokioje situacijoje konstituojame kūnų judėjimą?

Analizuodami Husserlio atliktus judėjimo suvokimo aprašymus, randame dar vieną atskaitos tašką judėjimo konstituavime. Aprašydamas aplinkos kūnų judėjimo suvokimą, Husserlis prabyla apie „Žemę“, kurioje ir kurios atžvilgiu „yra judėjimas“¹⁸³. Kas šis „atskaitos taškas“, juolab kai žinome mokslinį paaiškinimą, kad pati Žemė tėra tik vienas iš beribėje Visatoje skriejančių kūnų?

Husserlis šio klausimo nagrinėjimą pradeda Žemės patirties aprašymu. Anot jo, mes, be abejo, pažįstame skirtingas Žemės vietas ir objektus (savo miestą, aplankytas šalis, etc.), visi jie mums gali atrodyti kaip besikeičiantys, visus mes juos suvokiame kaip atskirus kūnus. Tačiau ar taip patiriame Žemę? Husserlis teigia, kad Žemė *mūsų patirtyje* pasirodo kaip nejudanti visuma, ji „negali būti patirta poilsio ar judėjimo prasme, o dėl to ir kūno prasme“¹⁸⁴. Kitaip sakant, savo patirtyje nepatiriame Žemės kaip judančio kūno, ji yra aplinka, viename suvokimo stiliuje

¹⁸⁰ Ten pat, 40,18.

¹⁸¹ Ten pat, 37.

¹⁸² Šiame pasakyme galime išvelgti intersubjektyvumo ir judėjimo suvokimo plotmių suartėjimą, kadangi šokis (judėjimas) poroje, atskleidžia kūniško *čia* gebėjimą prisišlieti prie kito *čia* ir judėti poroje: „Netiesa, kad šokant poroje vyras juda taip, kaip nori, o moteris juda tik taip, kaip nori vyras. [...] Improvizavimas poroje reikalauja abipusio jautrumo ir refleksyvumo, t.y. kiekvienas judesys poroje yra kompleksinė daugybės abipusiu grįžtamuju ryšiu pagrįstų impulsų bei virpesių visuma. Taigi porinis šokis yra būdas išlavinti savo kūno jautrumą kitam kūnui, konkrečiais kinestetiniais įpročiais įveikti egocentrizmą, individualizmą (G. Karoblis, *Modernaus pramoginio šokio fenomenologija*, Daktaro disertacija, Kaunas, VDU, 85).

¹⁸³ E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 12.

¹⁸⁴ E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 16-17. Viena patirtis – žemės drebėjimas, sukrečia šį suvokimą, kadangi dar akivaizdžiau parodo, kad „nejudantis pagrindas“ nėra žemė geologine prasme, bet mano suvokimo struktūra.

atsiveriantis vieningas horizontas, kurioje visi juda jos atžvilgiu. Taigi, priešastis, kuri mums neleidžia teigti Žemę judant yra ta, kad nepatiriame jos judėjimo, todėl ji tampa pagrindu visų kūnų judėjimų suvokimui¹⁸⁵.

Taigi Husserlio judėjimo fenomeno analizėje galime išskirti kelias judėjimo rūšis: atskaitos taško neturintis, kinestetinis judėjimo suvokimas (mano kūnas Aš atžvilgiu nejuda) ir kitų daiktų judėjimas Aš atžvilgiu (atskaitos taškas kūno *čia*) bei visų kūnų judėjimas vieni kitų atžvilgiu (atskaitos taškas Žemė).

Norėdami susiformuoti išsamesnį fenomenologinį judėjimo reiškinio supratimą, pažvelkime, kaip jį analizuoja kitas fenomenologas – Merleau-Ponty. Savo judėjimo suvokimo tyrinėjimą jis vykdo erdvės suvokimo tyrinėjimo kontekste, pasitelkdamas Goldsteino aprašytą Schneiderio ligos analizę. Pasak jo, kuomet paliečiama kokia nors mūsų kūno vieta (apie tai jau kalbėjome), sugebame ją lokalizuoti savo kūne, nes prisilietimas pažadina tam tikrą „virtualų judesį“, kuriame užklausta kūno vieta išsiveržia iš anonimiškumo¹⁸⁶. Šis suvokimas vyksta spontaniškai, todėl, kuomet gydytojas įduria su adata į padą ar uodas mums gelia, kontaktas iššaukia mūsų kojos ar rankos judesį link suskaudusios vietos. Pasak Merleau-Ponty, „mes niekada nejudiname savo objektyvaus kūno, bet savąjį fenomeninį kūną“, „savąja fenomenine ranka, pasiekiamo skaudančią fenomeninio kūno vietą“¹⁸⁷.

Pastarasis teiginys atskleidžia fenomenologinio judėjimo, judesio tyrimo perspektyvą: pradedama ne nuo teorinės judėjimo galimybės svarstymo, bet nuo suvokimo aprašymo ir būtent jame siekiama atrasti tuos reikšminius taškus, kurie padėtų suprasti tai, ką siekiame suvokti. Aprašydami savo patirtį, aptinkame išgyvenamo (fenomeninio) kūno judėjimą: šis kūnas juda savo aplinkoje, reaguoja į aplinką kęsdamas ar aktyviai veikdamas. Jei Husserlis, kaip matėme, savo dėmesį sutelkia į judėjimo suvokimo galimybę, tai Merleau-Ponty dėmesio centras šiek tiek pasislenka – klausiamo, kaip susisieja judėjimas ir judėjimo suvokimas. Tai klausimas, koks santykis tarp mano kūno judėjimo ir judėjimo suvokimo. Atsakydamas į tai Merleau-Ponty išskiria dvi judėjimo rūšis – abstraktų ir konkretų. Perskyra remiasi tuo, kokiam fone vyksta judėjimas: duotame ar abstrakčiajame pasaulyje¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Kaip tokią poziciją suderinti su mokslo atradimais? Ar žmogus kosmose turi atskaitos tašką, juk tam tikra prasme, mes visi skriejame becentrėje erdvėje? Husserlis apsvarsto įvairius variantus: ar mano vairuojamas automobilis negali tapti man pagrindu, ar negaliu įsivaizduoti savęs kitoje planetoje, ar negaliu įsivaizduoti kitų žmonių gimstančių jau kitose planetose ir pagaliau, ar negaliu įsivaizduoti Žemės kaip vieno iš dangaus kūnų. Žinoma, įmanoma, tačiau vis tiek visais šiais atvejais žmogus bus „žemietis“, nes „yra tik viena žmonija ir tik viena Žemė“, kurioje visos būtybės, visi dangaus kūnai būna tik mano „žemiškos“ konstitucijos dėka? (E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 22, 26). Todėl, net jei ir nuvykčiau į bet kurią kitą planetą, ten aš „nusineščiau“ savąją Žemę ir *mūsų* istoriją.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 126.

¹⁸⁷ Ten pat, 123.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 128.

Judėjimo duotajame pasaulyje atveju, atlikdamas konkrečius judesius kūnas juda išgyvenamame pasaulyje, taigi tai situatyvus judėjimas. Tokiame judesyje tarp judesio ir judesio suvokimo neįsiterpia refleksyvumas, tad, klasikine prasme, tokį judėjimą galima vadinti refleksu. Tačiau turime prisiminti, kad net toks reflesiškas, spontaniškas judesys tampa judėjimu kada mūsų sąmonė jį „pagauna“, įsisąmonina. Pavyzdžiui, kai atliekame automatizuotą veiksmą, užrakiname duris ar išjungiamo šviesą, įvykusį judėjimą suvokiame bandydami atgaminti veiksmo suvokimą ar tam tikras veiksmo detales. Nepavykus to padaryti, nežinome ar atlikome veiksmą. Tad net refleksyvus judesys, priešingai nei dažnai teigiama psichologų, nėra judesys *savyje* sferoje.

Abstraktus judėjimas, pasak Merleau-Ponty, vyksta „sukonstruotame“ fone: judesyje įsiterpia virtualus, žmogiškas, subjektyvus pasaulis¹⁸⁹. Ar tai reiškia, kad šio judesio pagrindas reflektuojantis grynasis Aš? Koks santykis abstrakčiame judesyje tarp refleksijos ir veikimo? Merleau-Ponty teigia, jog nesuprasime to tol, kol kūną laikysime savyje uždaru daiktu. Kaip parodys suvokiančio kūno analizė, kūnas egzistuojamas „turi savąjį pasaulį, norint jį suprasti, jam nereikia naudotis „reprezentacijomis“, nereikia remtis „simboline funkcija“ ar „objektyvacija“¹⁹⁰. Būtent šiame išgyventame pasaulyje, išgyventų daiktų apsuptame pasaulyje ir juda mano kūnas. Jei kūnas neturėtų pasaulio, jei nesuvoktų judėjimo kaip judėjimo tame pasaulyje, negalėčiau paaikškinti judesio kilmės. Aš tiesiu ranką, einu link daikto tik todėl, kad aš galiu tą daiktą paimti (intencionaliai mano kūnas jau jį paėmė), aš galiu nueiti link daikto, nes jis egzistuoja tame pačiame pasaulyje, kuriame aš galiu iki jo nueiti (šiuose pavyzdžiuose ir vėl matome erdvės ir judesio susiliejamą bei intersubjektyvumo temas kontekstą – judame *mes* pasaulyje).

Norėdamas tokią įkūnytą sąmonę atskirti nuo mąstančios sąmonės, Merleau-Ponty, sekdamas Husserliu, ją vadina ne „aš mąstau“, bet „aš galiu“¹⁹¹. Tad judėjimas ir yra ne iš *aš mąstau*, kad judu, bet iš *aš galiu* judėti patyrimo sferos – aš patiriu savo judesį, aš patiriu judėjimą *mes-pasaulyje*. Svarbu pabrėžti, kad kalbėdami apie fenomenologinį judesio suvokimą, kalbame ne apie objektyvaus kūno pozicijos ar objektyvaus kūno dalių judėjimo patyrimą, bet apie kinestetinį *mano* kūniškosios pozicijos ar *mano* kūniškojo judėjimo patyrimą¹⁹².

Apibendrinami abiejų fenomenologų pozicijas, matome, kad abu jie judesio suvokimą sieja su įkūnyto subjekto judesio suvokimu – judėjimas yra judesio suvokimas. Judėjimo nesuprasime, jei neanalizuosime judėjimo per inkarnuotos sąmonės prizmę. Vidinio, kinestetinio judėjimo patyrimo nesuprasime, jei kūną laikysime paprasčiausiu *čia* neturinčiu daiktu. Judėjimo pasaulyje nesuvoksime, jei neįžvelgsime, kad Aš ir pasaulis yra vienos sistemos nariai, sistemos,

¹⁸⁹ Ten pat, 129.

¹⁹⁰ Ten pat, 164.

¹⁹¹ Ten pat, 160.

¹⁹² D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Illinois: Northwestern University Press, 1999, 98.

kurioje santykiauja ir koreliuoja bent du orientacijos centrai. Tad fenomenologinė judėjimo analizė atskleidžia jį kaip fenomeninio kūno judėjimą.

Būtent šis judėjimas tampa judėjimo suvokimo pagrindu ir galimybe – mano kūno judėjimas pasaulyje yra mano kūniškosios sąmonės santykio su pasauliu būdas. Kitaip sakant, mano suvokimo judesiai tampa pasaulio pasirodymo man judesiais: „mūsų kūno judėjimo patirtis nėra išskirtinis pažinimo atvejis; ji mums tampa būdu, kuriuo prisiartiname prie pasaulio ir objekto, jį „praktognosė“, kuri turėtų būti pripažinta kaip tikra ir tikriausiai kaip pirmapradiška“¹⁹³. Tad judesys yra kūniško intencionalumo sinonimas ir „aš galiu“ sąmonės atskleidimas¹⁹⁴. Taigi kūnas yra netobulas, ypatingai suvokiamas daiktas, nes Aš ne tik juda betarpiškai ir spontaniškai, bet yra judesio šaltinis, kuris judesyje sau pasirodo kaip judantis. Be to, pats judesys pasirodo esąs kūno santykio su pasauliu modalumas, atsiskleidžiantis kaip kūniškosios sąmonės užgimimas judesyje, kuriame tiek pasaulis, tiek judantysis apsireiškia.

Erdvės suvokimas: gyvojo kūno savipatyrimo ir sąlyčio su pasauliu patyrimo sampyna

Kaip antrąjį kūno patirties specifiškumo bruožą, skiriančią kūną nuo kitų daiktų, Husserlis įvardija kūno buvimą „orientacijos centru“ – kūnas turi savyje orientacijos *nulinį tašką*¹⁹⁵. Šis kūno išskirtinumas paliečia bendresnį kūno erdviškumo klausimą – ar mano kūno erdviškumas, tįsumas, kaip pasakytų Descartes'as, yra toks pat kaip ir kitų kūnų? Pagaliau – kas yra erdvė, ir kaip ją suvokiame?

Kalbėdami apie judėjimo suvokimą, minėjome, kad egzistuoja nuo Aš neatitolstantis ir neartėjantis atskaitos taškas *čia* bei nejudantis pagrindas - Žemė. Ar randame analogiškus atskaitos taškus erdvės suvokime? Husserlis teigia, kad nors horizontas yra pastovi riba mūsų suvokimui, jis nėra fiksuotas, o juda mums judant, tad horizontas negali būti atskaitos tašku erdvės konstituavime¹⁹⁶. Neradęs atskaitos taško pasaulyje, Husserlis atsigręžia į tame pasaulyje esantį subjektą ir būtent jame randa centrą - „absoliutų centrinį čia“, dėl kurio, pasak fenomenologo, „visi supančio pasaulio daiktai turi orientaciją link kūno“ – „toli“ yra toli nuo manęs, nuo mano kūno; „į kairę“ yra referencijoje į mano kūno kairę pusę, pvz., į kairę ranką“¹⁹⁷. Taigi Husserlis šį nulinį

¹⁹³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 164.

¹⁹⁴ Tai, kad gyvojo kūno judėjimas nėra tik fiziologinis veiksmas, puikiai iliustruoja 2007 metais pastatytas, tikra Jean Dominique Bauby istorija paremtas filmas „Skafandras ir drugelis“. Filme parodoma, kaip gyvena asmuo, kuris dėl insulto patenka į specifinę komą – yra visiškai nejudrus, oda visiškai nejautri, tačiau mąstymas, klausia ir vienos akies rega bei jos voko judėjimas, išlieka aktyvūs. Kaip gyvena tokiam Platono įvaizdį realizavusiame kape užrakintas subjektas? Kaip vyksta pasaulio suvokimas? Gana akivaizdu, kad išorinis pasaulis „susitraukia“ į regimą ir girdimą pasaulį, išryškėja, kad vienintelis judesys – akies ir jos voko judesys, tampa pasaulio suvokimo prielaida ir garantas. Užsimerkus, kadangi kūnas visai nejautrus lytėjimui, iš karto panyrama į vaizduotės pasaulį. Tad judanti akis tampa „inkaru“, išlaikančiu subjektą pasaulyje ir per judėjimą (mirksėjimą) atveriančiu jį pasauliui.

¹⁹⁵ E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 165-166.

¹⁹⁶ E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 55

¹⁹⁷ E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 166

atskaitos tašką atranda išgyvenamame kūne, kurio atžvilgiu daiktai yra „kairėje“, „dešinėje“, „viršuje“, „apačioje“ ir t.t. Dėl to primordialinėje sferoje konstituojasi „tam tikra viena erdvinė gama“¹⁹⁸.

Anot Dono Weltono, tokio orientacijos taško idėja, Husserliui leido suprasti, kaip ne tik daiktai išsidėsto Aš atžvilgiu, bet ir tarpusavyje: „daiktai turi santykį su kitais daiktais, nes jie yra suvokimo įsituatyvinti, jie turi šitokią situatyvumą, kadangi jie jį turi mūsų suvokiantiems ir judantiems kūnams“¹⁹⁹. Kitaip sakant, kaip ir judėjimo atveju, pasaulio erdviškumas yra ne atskirai nuo suvokiančiojo esantis daiktų išsidėstymas objektyvioje erdvėje, bet kūnu su jais susijusio subjekto suvokime naudojami ir palaikomi santykiai. Pats orientacijos fenomenas liudija ne objektyvaus pasaulio struktūrą, bet „gyvenančio kūno sąryšį su praktinio elgesio daiktais“²⁰⁰.

Lieka neatsakytas klausimas, o koks gi yra savojo kūno erdviškumas, juk savo kūną suvokiu kaip užimantį tam tikrą erdvę? Ieškant atsakymo į jį, reikia turėti omenyje lytėjimo lokalizacijas, kinestetinius potyrius, bei regėjimą, nes būtent šių suvokimų sampyna leidžia suvokti mano kūno erdviškumą. Tačiau Husserlis sako, kad tokia „jutimų lokalizacija yra iš principo skirtinga nuo daikto materialijų determinacijų tįsumo“, nes pojūčiai išsidėstę mano kūno paviršiuje nėra daikto savybė²⁰¹. Ką turi Husserlis omenyje tai teigdamas, ir ar neatsiranda bedugnės pobūdžio perskyra tarp fenomeninio kūno ir objektyvaus Husserlio filosofijoje juolab, kad pats Husserlis teigia, jog „visi suvokiniai priklauso mano sielai; visa, kas tįsu, - medžiaginiam daiktui“²⁰².

Iš tiesų, jei žiūrėsime į šį tekstą atskirai nuo platesnio Husserlio darbų konteksto – jo nesuprasime. Tačiau, jei prisiminsime, kad, anot Husserlio, fenomenologiniame žvilgsnyje suvokiamas daiktas yra išgyvenamas daiktas, turėtų tapti aiškiau, kaip tas paviršius, kuriame lokalizuojame pojūčius, apreiškia save kaip mano kūnas. Išgyvenamo kūno tįsumas yra fenomeninio kūno patiriamas erdviškumas, besikonstituojantis mano pojūčiuose kaip vienoje pojūčių sistemoje, todėl ir mano kūno erdviškumas nėra tapatus daikto tįsumui.

Husserlio erdvės konstituavimo aprašymas ir, ypač „nulinio taško“ koncepcija, be didesnių pokyčių įsiliejo į kitų fenomenologų svarstymus. Pažvelkime, kaip Merleau-Ponty patirties analizė per kūniškos sąmonės, kūniško intencionalumo prizmę praturtina erdvės konstituavimo aprašymą. Pasak Merleau-Ponty, patirtyje susiduriame su skirtingais erdvės patyrimais: pavyzdžiui, kuo skiriasi ir ar skiriasi, pasakymas „ranka yra *ant* stalo“ ir „knyga yra *ant* stalo?“ Ką šiuose abejuose suvokiniuose reiškia „ant“? Pirmuoju atveju aš patiriu savo rankos poilsį – tai kinestezinė nejudėjimo patirtis, taip pat patiriu stalo paviršių kaip atramą, t.y. – atsirėmimo pojūtį. Antruoju

¹⁹⁸ E. Husserl, *Karteziškosios Meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005, 144.

¹⁹⁹ D. Welton, „Soft, smooth hands“, *The body*. Red. D. Welton, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, 43.

²⁰⁰ A. Mickūnas, „Praxis kontekstai“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius, 2002, T.4. Nr. 4. 59.

²⁰¹ E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 156.

²⁰² Ten pat, 157.

atveju – mano rega iš tam tikro fono išskiria knygą ir stalą. Šie du daiktai, nors ir nepatiriu to santykio taip, kaip patiriu savo ranką ant stalo, suvokime susiejami – „knyga guli ant stalo“. Dėl to Merleau-Ponty ir teigia, kad išoriniams objektams priskiriame santykį, kuris būdingas manojo kūno ir daikto santykiui, jei pašalintume iš objektų santykių antropologizmą, erdviniai jų santykių apibrėžimai netektų prasmės²⁰³.

Prieš aptardami erdvės konstituavimą bei jo sąsajas su kūniškumu, pirmiausiai iškelkime klausimą, kaip Merleau-Ponty supranta, kokių būdu vyksta paties kūno erdviškumo suvokimas? Kaip matėme, Husserlis šį suvokimą siejo su patiriamu erdviškumu, besiformuojančiu mano pojūčių sistemoje. Merleau-Ponty apmąstydamas, kaip mes suvokiame savo kūno erdviškumą, taip pat teigia, kad „mano kūnas nėra erdvėje išsidėsčiusių organų rinkinys“, kiekvienos savo kūno galūnės poziciją jaučiu „per visus juos apglėbiančią *kūnišką schemą*“²⁰⁴. Taigi Merleau-Ponty laikosi tos pačios pozicijos kaip ir Husserlis - savojo kūno erdviškumą, kurį patiriu egzistuojamas, suvokiu kitaip nei kitų kūnų tįsumą erdvėje. Kas yra ši *kūniška schema*? Ekspliciuojant šią Merleau-Ponty sąvoką, turime prisiminti *Elgesio struktūrą*, kurioje kalbama apie tai, kad organizmas veikia kaip visuma, kurioje net ir biologinis lygmuo susijęs su psichofiziniu ir t.t. Šie filosofiniai teiginiai siejosi su *formas psichologijos* atradimais. Tačiau tokia *formas* samprata gali sietis tiek su paprasčiausiu asociatyviu savo kūno suvokimu, t.y. per asociaciją susiejame savo skirtingas patirtis, tiek su paties kūno kaip tam tikro vienio (organizmo), apjungiančio skirtingus organus ar galūnes. Pastaruoju atveju *forma* būtų redukuojama į savaime egzistuojantį psicho-cheminį vienį. Suvokimo fenomenologijoje Merleau-Ponty radikalizuoja fenomenologinę žiūrą, teigdamas, kad Aš absoliučiu žinojimu žino, kur yra ranka, kur yra koja, kur yra kūnas, nes kūno *čia* nereiškia pozicijos kitų kūnų, ar išorinių koordinačių atžvilgiu, todėl teiginys, kad kūnas yra forma, galiausiai išreiškia, jog kūniška schema yra tik kitas būdas išreikšti, kad kūnas yra pasaulyje²⁰⁵.

Taigi Merleau-Ponty savojo kūno erdviškumą susieja ne tik su absoliučia kūno kinestetine savižina, bet ir su šio kūno išpraustumu pasaulyje. Kaip suprasti šį dvigubą žingsnį? Pirmasis atskleidžia judesio fenomeno aprašyme minėtą erdvės suvokimo ir kinestetinio judesio, organų pozicijos patyrimo sąsają, kadangi būtent judėjime išskirtinai aiškiai suvokiu *čia* ir *ten* reikšmes: manasis *čia* einant gali atsidurti *ten*, tačiau tik tada, kai kitas kūnas pasitrauks iš *ten*, jei tai neįvyks, vaikščiosiu *apie* ir nepateksiu į *ten*. Tokie iš pirmo žvilgsnio banalūs pastebėjimai, atspindi mano kūno erdviškumo įsisąmoninimą, kuris formuojasi suvokiant, kad mano gyvenamas kūnas egzistuoja kaip bet kuris kitas kūnas.

Abu fenomenologai savojo kūno erdviškumo suvokime išryškina šį dvigubą žvilgsnį: šis suvokimas neatskiriamas nuo kūno kinestetinės judėjimo, pozicijos patirties, tačiau neatskiriamas ir

²⁰³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 118.

²⁰⁴ Ten pat, 114.

²⁰⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 117.

nuo to, kad jis vyksta pasaulyje ir tokiu būdu, jog kalbėdami apie kūną turime kalbėti ne apie kūno patirtį, bet apie „kūno pasaulyje patirtį“²⁰⁶. Tad fenomenologinė analizė atsispiria pagundai redukuoti savojo kūno erdviškumą į paprasčiausią daikto tįsumą, kadangi jis gali būti suprstas tik kaip išgyvenimas, be to, toks, kuris grindžia bet kokią kitą erdvės suvokimą. Tuo pat metu atsispiriama pagundai redukuoti savojo kūno erdviškumą ir į „vidinę patirtį“ ar asocijuotą patirčių vieni, kadangi savojo kūno erdviškumo suvokimas ir jo įsisavinimas vyksta pasaulyje, t.y. tuomet, kai gyvasis kūnas susiliečia su daiktais, siekia daiktų, skaudinamas jų, neišsileidžiamas, prislegiamas.

Grįžkim prie Merleau-Ponty erdvės suvokimo analizės ir jos sąsajos su gyvuoju kūnu. Šią erdvę, kuri gimsta mūsų kūno santykiuose su pasauliu ir kurią konstituoja netarpiškai, jis vadina „orientuota erdve“²⁰⁷. Pasaulyje be suvokiančiojo nebūtų nei *čia*, nei *ten*, nei *arti*, nei *toli*. Galime pabandyti įsivaizduoti tokį pasaulį, tačiau jo nebepajėgtume suvokti kaip savo gyvenimo, judėjimo erdvės, nes erdvė yra mūsų suvokimo struktūra²⁰⁸. Taigi fenomenologinė erdvės suvokimo analizė neatsiejama susijusi su kūniškumo tema, kadangi būtent kūniškai išgyvenamas pasaulis turi erdvėlaikinę struktūrą: daiktus išgyvenu kaip esančius tam tikruose santykiuose, kaip esančius tam tikra seka ir t.t. Klausimas „kaip suvokiame erdvę“ atveda prie išgyvento pasaulio, o taip pat, kaip sako Merleau-Ponty, prie suvokimo, kad erdvė „jau yra konstituota“, kai mes ją suvokiame, nes mūsų patirtyje daiktai atsiveria kaip turintys vietą²⁰⁹.

Tad erdvės analizė dar kartą patvirtina fenomenologinę išvalgą, kad daiktų buvimas yra buvimas suvokiniu: erdvė, daiktų orientaciškumas yra būdas, per kurį „aš objektą atpažįstu ir įsisąmoninu jį kaip daiktą“²¹⁰. Merleau-Ponty erdvės suvokimo aprašymas pratęsė Husserlio išvalgą, tačiau išryškino erdviškumo sąsajas su gyvojo kūno intencionalumu, nes būtent pats kūniškas buvimas turi tokį orientuotą santykį su aplinka, kuriame pasaulis su visais jo daiktais suvokiančiajam atsiveria ir yra išgyvenamas kaip erdviškas.

Tad aptarta Merleau-Ponty pozicija atskleidžia tam tikrą fenomenologinę tradiciją, nes Husserlio erdvės analizė tapo daugelio autorių erdvės suvokimo analizės pavyzdžiu. Tačiau Elmar Holensteinas, sekdamas Husserlio reikalavimu svarstymams gauti pateisinimą patirtyje, suabejoja ar „nulinio taško“ koncepcija nesiremia neapmąstytomis, išankstinėmis prielaidomis. Holensteinas kvestionuodamas Husserlio koncepciją nagrinėja įvairias patirtis. Viena jų – ėjimas su draugu vienas šalia kito, kai nevalingai suvokiu save kaip poros narį. Kita – pasivaikščiojimas senamiestyje, kurio centre, rotušės aikštėje, pastatytas paminklas. Abi situacijos atskleidžia, kad šiais ir panašiais atvejais konstituojant erdvines orientacijas „negali būti jokios kalbos apie

²⁰⁶ Ten pat, 165.

²⁰⁷ Ten pat, 318.

²⁰⁸ Ten pat, 325.

²⁰⁹ Ten pat, 291.

²¹⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 293.

privilegijuotą kokio nors kūno lokalizaciją“, nes vienu atveju centras kažkur tarp poros ar viename iš vedančiųjų, kitame centras gali būti paminklas, į kurį atveda alėja ar rotušės pastatas²¹¹. Be to, gali būti daug įvairių situacijų, kada tai, kas yra *centras*, nulemia visai kiti faktoriai. Pasak Holensteino suvokimas nėra „jau duotas“ ar „jau išbaigtas“, tai labiau įvykis, kuris formuojasi prieš mūsų akis, jame bet kokia dominuojanti formuluotė užgožia kitas, o mūsų kūnas nėra nei pirmapradis, nei pastovus pasaulio centras²¹². Anot jo, priežastis, kodėl fenomenologai taip suvokė erdvę slypi erdvės konstituavimo pagrindo suvokime – erdvės pradžios taškas – konstituojantis subjektas; be to, grynasis Aš, kaip intencionalumo centras, sutapatinamas su empiriniu Aš, taip pastarasis tampa erdvėlaikiško pasaulio centru²¹³.

Skaitant Holensteino kritiką, kyla dvejopos mintys. Viena vertus, gana akivaizdu, kad ir vėl susiduriame su Husserlio ir kitų fenomenologų tekstų fragmentiška interpretacija, t.y. – neatsižvelgiama į visumą, kuri gana komplikuoja, vietomis prieštaringa ar neišbaigta, taip pat suabsoliutinamos kai kurios fenomenologinio metodo akimirkos – *epochē* bei tariama tuštuma ar vienatvė (apie redukciją pašalinant bet kokį svetimumą ir atsiveriančią savumo sferą jau kalbėjome). Juk *ego*, su kuriuo susiduriame pritaikę suskiauđimą, yra *ego* turintis visą pasaulį, kaip savo patyrimo horizontą. Tai *ego* turintis savo praeitį ir nukreiptį į ateitį. Be to, esu įsitikinęs, kad kūniškumo vaidmuo ar, tiksliau sakant, kūniško subjekto fenomenologinis suvokimas, pradėjęs formotis Husserlio filosofijoje ir įgavęs didesnę apibrėžtį Merleau-Ponty filosofijoje, Holensteino straipsnyje yra pražiūrėtas. Juk, kaip matėme, tiek Husserlio, tiek Merleau-Ponty tekstuose, erdvę konstituojantis subjektas nėra dekartiškoji mąstančioji substancija, bet kūniškasis subjektas, kurio suvokime pasaulis atsiveria ir yra pirmapradiškai duodamas kaip erdviškas.

Iš kitos pusės, Holensteinas nurodo erdvės suvokimo per *Aš-centras* perspektyvą nepakankamumą, nes iš tiesų, erdvės fenomenas bei jo suvokimas yra gerokai komplikuočiau nei turtingesnis. Taip pat jis turi būti analizuojamas ir intersubjektyvumo šviesoje. Prieš pereinant prie kitų erdvės suvokimo atvejų, kurie atskleis ir tam tikrus kūniškumo aspektus, reikia pabrėžti, kad Husserlio dėmesio centre buvo erdvės suvokimo užgimimas, t.y. principinis erdvės konstituavimo klausimas – kas yra erdvės suvokimo pagrindas. Keliant tokį klausimą, mano kūniško buvimo įcentrintas suvokimas pasirodo kaip būtina sąlyga ir pagrindas, ant kurio audžiasi erdvės suvokimas. Taigi, nors nulinio taško pozicija ir neišsemia visų erdvės suvokimo variacijų, galime daryti išvadą, kad neturėtume jokios galimybės suvokti erdvės fenomeno, jei kūnas tokiu būdu nesuvoktų pasaulio, arba, kaip sako Merleau-Ponty, „man nebūtų erdvės, jei neturėčiau kūno“²¹⁴.

²¹¹ E. Holenstein, „The zero-point of orientation: the placement of the I in perceived space“, *The body*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, 59-60.

²¹² Ten pat, 80.

²¹³ Ten pat, 85, 88.

²¹⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 119.

Tačiau, kaip minėta, būtina išplėsti erdviškumo fenomeno analizę. Merleau-Ponty taip pat nurodo, kad erdvės suvokimo analizė gali būti be galo plėtojama²¹⁵. Norėčiau išskirti kelias temas: intersubjektyvumo, meno erdvės, virtualumo, centro perkėlimo bei universalios erdvės.

Kalbėdami apie judėjimo fenomeną, analizavome judėjimo poroje atvejį. Jis atskleidė judėjimo sąsajas su intersubjektyvumu. Taip pat, aptardami erdvės konstituavimą, minėjome, jog negalime kalbėti apie privilegijuotą kokio nors kūno lokalizaciją. Nors, tokiam teiginyje galime įžvelgti Husserlio erdvės suvokimo tyrinėjimų kritiką, toliau tyrinėjant erdvės suvokimo būnant poroje aprašymą, atsiveria erdvės konstituavimo sąryšis su intersubjektyvumo plotme (tačiau tai nepaneigia, kad mano buvimas *čia* pozicijoje yra būtina sąlyga erdvės suvokimui). Pirminiuose perspektyvumo aprašymuose mano perspektyva pasirodo kaip absoliuti perspektyva – aš visada žvelgiu iš *čia*. Atrodo, kad fenomenologiniai aprašymai įtvirtina nuolat galiojantį Aš perspektyvos absoliutumą. Tačiau kūniškojo intersubjektyvumo lygmenyje mano perspektyva susilieja su Kito perspektyva (apie Aš – Kitas sąsajas plačiau bus kalbama trečiojoje disertacijos dalyje), suvokiu aplinką ir save ne tik per savo perspektyvą, bet ir Kito atžvilgiu, suvokiu poros atžvilgiu ir t.t. Kitaip sakant, nors atrodo, kad mano perspektyva yra absoliuti, tolimesniuose aprašymuose ji atsiveria kaip susipynusi su kitomis perspektyvomis: mano perspektyva yra interperspektyva, o erdvė – policentrinė erdvė. Tad intersubjektyvios erdvės, kurią konstituoju kūniškai būdami pasaulyje, suvokimo aprašymuose, pasimato, kad aš nesu užsklęstas savojoje perspektyvoje. Mano perspektyva pasirodo esanti intersubjektyvus reiškinyš, todėl mano suvokimas, manoji perspektyva, „mano požiūrio taškas“ neatskiria manęs nuo Kito neperžengiama siena, nes patys konstituoja Kito atžvilgiu.

Kitas erdvės suvokimo aspektas atsiveria estetinės erdvės suvokime. *Suvokimo fenomenologijoje* teigiama, kad „galima parodyti, jog estetinis suvokimas taip pat atveria naują erdviškumą, jog paveikslas kaip meno kūrinys nėra toje erdvėje, kurioje jis yra kaip fizinis daiktas“²¹⁶. Taigi meno kūrinio suvokimas atskleidžia, kad nors ir esu savo kūnu *štai čia*, tuo pat metu nesu įkalintas, nes mano žvilgsnis gali klajoti paveiksle, mano kūnas gali šokti šokio erdvėje ir t.t. Tačiau kas tai per žvilgsnis? Ar meno kūrinys iškūnija jį suvokiantį subjektą?

Vėlesniame veikale *Akis ir dvasia* nagrinėdamas, kaip suvokiama gelmė, Merleau-Ponty rašo: „erdvė nebe tai, apie ką kalba *Dioptrika* – santykių tarp objektų tinklas, kaip kad jį matytų trečias asmuo [...] tai – erdvė, skaičiuojama nuo manęs kaip erdviškumo nulinio taško ar laipsnio. Aš regiu erdvę ne pagal išorinį jos apvalkalą, aš išgyvenu ją iš vidaus, esu jos apgaubtas“²¹⁷. Tad ir paveikslą kontempliuojantysis erdvę suvokia „joje apsigyvendamas“, į ją panirdamas ir įsitraukdamas. Egzistuoja ne tik mano kasdienė, gyvenamoji erdvė, kurioje aš judu ir atlieku tam

²¹⁵ Ten pat, 333.

²¹⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 333.

²¹⁷ Merleau-Ponty, *Akis ir dvasia*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 82.

tikras funkcijas, bet ir vaizduotės, sapno, mito pasauliai. Šios erdvės, y Gasseto žodžiais tariant, nors ir yra irealios, yra objektyvi, prasminga, tobula visata²¹⁸. Šiose visatose erdvės, kaip ir gyvenamojoje erdvėje, gylis susikuria, kuomet daiktai užsikloja tarpusavyje, pasislepia vienas už kito, nes mano kūnas solidarizuojasi su vienu iš jų²¹⁹.

Tokie teiginiai, kad Aš dalyvauja šiose erdvėse, ne tik patvirtina, kad erdvės fenomenas net ir tokiose sferose konstituojamas sąsajoje su mano kūniška egzistencija, bet verčia permąstyti ir patį kūniškumą, kadangi atskleidžia jį ne kaip daiktišką-objektišką buvimą apibrėžtomis aplinkybėmis, bet kaip intencionaliomis gijomis su savo aplinkybėmis susijusį kūniškojo Aš buvimą pasaulyje. Beje, Ortega y Gassetas būtent žvilgsnio pasikeitime, t.y. perėjime nuo „artimo“ prie „tolimo“ žvilgsnio, kaip perėjime nuo daikto matymo prie daikto regėjimo išgyvenimo, įžvelgia Vakarų Europos tapybos bei filosofijos istorijos kismo priežastis²²⁰.

Pereikime prie dar vieno erdvės suvokimo varianto, kurį patiriame, kuomet būdami kurioje nors vietoje, pavyzdžiui, gyvendami savo šalyje, sužinome, kad kažkur kitur vyksta svarbesni dalykai, ar kuomet esame atskirti nuo žmogaus, su kuriuo norėtume būti. Anot Merleau-Ponty, tokiomis akimirkomis jaučiamės „išstremti“, „pašalinti iš tikrojo gyvenimo“, nes net jei mūsų kūnas „ragina kaip pasaulio centrą priimti peizažą, kurį jis pateikia. Tačiau šis peizažas nebūtinai yra mūsų gyvenimo peizažas. Aš galiu būti „kitur“²²¹. Pastarosios patirtys atskleidžia, ne tik tai, kad suvokimas nėra jau įvykęs faktas, bet yra besiformuojantis įvykis, tačiau parodo ir tai, kad net manšios erdvės *čia* gali „persikelti“ - manasis *čia* gali tapti Kito gyvenimo pakraščiu, galiu gyventi „išstremtą gyvenimą“ ir t.t. Kylantis klausimas – „kaip Kito *čia*, gali tapti, mano galimu *čia*“ negali sulaukti lengvai pateikiamo atsakymo, nes jis iškyla platesnio klausimo – Kito suvokimo, Kito santykio su Aš kontekste. Tad kaip ir judėjimo konstituavimo atveju, matome, kad tam tikri erdvės suvokimai formuojasi kaip intersubjektyvus reiškinys – erdvės suvokimas konstituojasi ne tik intrasubjektyviame, bet ir intersubjektyviame kontekste. Sąsaja, leidžianti kalbėti apie erdvės intersubjektyvumą, bus nagrinėjama skyriuje skirtame interkūniškumo analizei.

Pagaliau, reikia pabandyti atsakyti, kaip suvokiame žemėlapi, universalią erdvę? Merleau-Ponty teigia, kad net ir ši mąstymo sukurtoji, universali erdvė, „nėra išlaisvinta nuo orientuotos erdvės, tiksliau sakant, ji tėra pastarosios eksplikacija, o atskyrus nuo šios šaknies, ji neturėtų jokios prasmės“²²². Tad, anot šio fenomenologo, universaliosios erdvės pagrindas yra orientuota, t.y. kūniškame mano santykyje su aplinka konstituota erdvė, kuri, jei prisiminsime tai, kas pasakyta anksčiau, suteikia prasmę visiems erdviniams apibrėžimams. Tačiau vėlgi tai nėra nei daiktiškai savojoje situacijoje uždaryto kūno, nei nesituatyvaus *ego* kūryba. Taip pat fenomenologinė analizė

²¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Mūsų laikų tema ir kitos esė*, Vilnius: Vaga, 1999, 471.

²¹⁹ Merleau-Ponty, *Akis ir dvasia*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 71.

²²⁰ J. Ortega y Gasset, *Mūsų laikų tema ir kitos esė*, Vilnius: Vaga, 1999, 458-460.

²²¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 330.

²²² Ten pat, 118.

atskleidžia, kad erdvės fenomenas nėra nei nekintamuose santykiuose tarp subjekto ir jo išgyvenamo pasaulio gimstanti erdvė, nei, kaip teigė J. Baudrillardas, bet kokias reikšmes simuliuojančio, referentiškumo į patirtį neturinčio žemėlapių kūrimas²²³. Erdvė savo tikrumą, savo įvairiapusiskumą gauna ne iš objektyvaus, daiktiško pasaulio ar jo daiktų santykių, bet iš ją konstituojančio, tame pasaulyje gyvenančio ir jame save aptinkančio kūniškojo subjekto. Net jei visas pasaulis tėra simuliakras, net jei visi žemėlapiai tėra vaizduotės žaismas, subjekto išgyvenimas šį irealumą paverčia tikrovių tikrove (prisiminkime minėtą Descartes'o samprotavimą apie patiriamos aistros tikroviškumą, net jei ji išgyvenama tik sapne).

Tad fenomenologinė erdvės suvokimo analizė atskleidė jos genezę „pasaulio apstėstame“ subjekte, kuris yra su pasauliu susijęs, prie daiktų prisišliejęs gyvasis kūnas. Būtent dėl kūniško *čia* erdvė fenomenologiniame aprašyme pasirodo kaip šio subjekto suvokimo struktūros nulemtas reiškiny, dėl kurio pasaulį atrandame kaip erdvinį pasaulį, kuris suteikia prasmę visoms erdvėms. Erdvės suvokimo analizė dar kartą patvirtino, kad gyvasis kūnas nėra daiktas tarp daiktų: gyvojo kūno erdviškumas negali būti suprastas kaip paprasčiausias daiktų tįsumas erdvėje, nes tai absoliutus ikipredikatyvus kūniškas žinojimas gimstantis su pasauliu susijusio kūno savirefleksyvume. Tad erdvės ir judėjimo reiškiniai praskleidė kūniškumo ir suvokimo sąsajas, kurios ir tampa galutine skirtimi tarp daikto ir gyvojo kūno, tad dabar ir pereikime prie suvokiančiojo kūniško subjekto aptarimo.

Gyvasis kūnas kaip suvokiantis subjektas

Fenomenologinėje filosofijoje, išsikėlus tikslą apmąstyti pažinimą pirmapradžio pasaulio ir subjekto santykio šviesoje, kūniškasis suvokimas (percepcija) atsidūrė dėmesio centre, nes būtent šis aktas, kuris, anot Merleau-Ponty, net nėra tikraja žodžio prasme „aktas“, nes nėra apsvarstytas pozicijos užėmimas, „yra pagrindas, nuo kurio atsiplėšia visi aktai“²²⁴. Tad suvokimas atsiskleidžia kaip pirmasis mūsų kontaktas su mus supančia aplinka. Tokie pastebėjimai nesumažina šio pirmapradžio santykio kaip pažinimo šaltinio problematiškumo, be to, reikia atsakyti į klausimą, kas yra šis suvokiantysis?

Kaip jau minėjau, Husserlis, apmąstydamas suvokimo fenomeną, pastebi, jog ši sąmonės fenomenų sritis yra tikra herakleitiškojo srauto sritis, kurioje „nėra jokių galutinių *elementų* ar santykių“²²⁵. Savo *I-oje Idėjų* knygoje, apmąstydamas suvokimą per stalo suvokimo pavyzdį, Husserlis taip pat plėtoja iš esmės tą pačią mintį – „suvokimas nuolat kinta“, kiekvienas, net ir to

²²³ J. Baudrillard, *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002, 7-9.

²²⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, V.

²²⁵ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 63.

paties daikto suvokimas, kiekvieną kartą būna vis kitas²²⁶. Kokias išvadas galime padaryti iš tokių pastebėjimų? Ar suvokimas nėra tinkamas pagrindas pažinimui, kadangi nuolat kinta, kaskart yra vis kitas? Ar suvokimas nepasiekia daikto ir tėra Majos skraistė? Pats Husserlis įsitikinimą, kad suvokimas nepasiekia paties daikto, vadina „principine klaida“, nes suvokimas mums duoda daiktą su visu jo transcendentišku ir kūnišku²²⁷. Tad tas pats fenomenologinis principas gauti pateisinimą patirtyje, nors ir aptinkame ją kaip besikeičiantį patirčių srautą, griauna karteziškojo blogojo genijaus prielaidą, jog nepasiekiamo šiame sraute daikto, nes būtent tik jame daiktas mums ir duodamas. Tęsdamas suvokimo ir išgyvenimo analizę Husserlis teigia, kad mūsų suvokime yra išgyvenimus apžiūrinėjantis, t.y. reflektuojantis žvilgsnis, tokioje refleksijoje išgyvenimus atrandame kaip jau esančius, kaip buvusių anksčiau, nei žvilgsnis į juos buvo atgręžtas²²⁸. Karteziškosiose meditacijose šią perskyrą aptinkame kaip aktyvios ir pasyvios sintezės perskyrą: pirmojoje – Aš funkcionuoja per pirmojo asmens atliekamus aktus, antrojoje – aptinkame pasyvumo sluoksnį, kurio dėka „Aš visuomet yra apsuptas *objektų*“²²⁹. Taigi Husserlis suvokimą aprašo kaip pasyvių išgyvenimų ir jų refleksyvaus suvokimo santykį. Ar toks aprašymas nejučia neįsileidžia išgyvenimo ir suvokimo dualizmo, kuris vėliau persilieja į pažįstamo/pažįstančiojo, subjekto/objekto, daikto/sąmonės, gyvenimo/pažinimo perskyras?

Šias Husserlio mintis galime plėtoti keliomis kryptimis. Pavyzdžiui, Algis Mickūnas perima Husserlio įvardintą perskyrą tarp pasyvaus, herakleitiško srauto, „kuriam įvardinti mums stinga sąvokų“ ir vėlesnės refleksijos, kuri atseka tai, kas jau yra konstituota sraute, pavyzdžiui, *ego* tapatybę, atrandančią save kaip tai, kas tapatu sraute²³⁰. Taigi Mickūnas išplėtoja Husserlio įžvalgą, kad suvokimas jau yra refleksyvus atsigręžimas į tai, kas jau yra išgyventa kaip patyrimų srautas, tačiau tuo pat metu praplečia šią perskyrą iki paties suvokiančiojo *ego*, kuris pasirodo kaip konstituota tapatybė sraute (apie tai kalbėsime vėliau). Mickūnas šios perskyros problemą, kuri virsta ir *ego* tapatybės suvokiančiajam *ego* problema, siekia išspręsti argumentacijos ir fenomenologinio aprašymo būdu, atkreipdamas dėmesį būtent į tai, kad „refleksijoje suvokimas pasiekia savo atliktą aktą, jo ką tik buvusį funkcionavimą kaip retencinį“²³¹. Tad suvokimo ir išgyvenimo santykis suprantamas per distancijos ir laiko kategorijos. Tačiau tuo pat metu tai reiškia, kad pasyvios sintezės ar tiesioginis sąmonės gyvenimas yra ikilaikinis, o refleksija tampa temporalizavimu²³². Jei išgyvenimas, kaip teigia Mickūnas, yra ikilaikiškas, ikirefleksyvus suvokimas, t.y. yra ikilaikiška Aš savivoka, vis tik kyla klausimas: kas yra šis suvokiantysis ir koks santykis tarp refleksyvaus suvokimo ir ikilaikiško suvokimo? Mickūno žodžiai, kad „gyvas

²²⁶ Э. Гуссерль, *Идеи. Книга I*, Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999, 89.

²²⁷ Ten pat, 93-94.

²²⁸ Э. Гуссерль, *Идеи. Книга I*, Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999, 98-99.

²²⁹ E. Husserl, *Karteziškosios Meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005, 96-99.

²³⁰ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 93.

²³¹ Ten pat, 95.

²³² Ten pat, 97.

supratimas yra anonimiškas sau ir savo apodiktiškai evidencijai apie save²³³, gana migloti ir atrodo, kad tik labiau išryškina šią nežinią kas yra šis esantysis.

Galima įžvelgti, kad Mickūno mintys ir pratęsia Husserlio mintis, ir įsilieja į platesnį filosofinį kontekstą, kuriame filosofai pasyvumo/aktyvumo perskyrą išlaiko kaip perskyrą tarp išgyvenimo ir sąmonės turinio²³⁴, tarp suvokiamo ir suvokiančiojo.

Kiek kita kryptimi suvokimo fenomeno analizę pasuka Merleau-Ponty, kuris *Suvokimo fenomenologijoje* suvokimą analizuoja neatsiedamas jo nuo suvokiančiojo ir nuo to, kas suvokiama. Atsikračius įsitikinimo, t.y. atlikus suskliaudimą, kad patyrimas, suvokimas, samprotavimas yra savaime suprantamybės ar susilaikant nuo jau turimo šių reiškinių paaiškinimo, tiek jutimas, tiek suvokimas tampa problema.

Analizuodamas jutimą, Merleau-Ponty pastebi kelis dalykus: pirma - „matyti visada reiškia matyti iš...“, t.y. visada žvelgiame iš tam tikros perspektyvos, antra – daiktą matau, kai *horizonte* išskiriu jo kontūrus²³⁵. Tiek vienas, tiek kitas pastebėjimas liudija keletą dalykų: sąsają tarp sąmonės ir kūno, sąsają tarp pasaulio ir suvokiančiojo, sąmonės aktyvumą. Patyrimas nevyksta taip, lyg patiriantis būtų nesusijęs stebėtojas, lyg rega būtų analogiška foto įrenginiui, kuriame viskas tik atsispindi. Priešingai, patyrimas vyksta subjektui nustatant santykį tarp savęs ir pasaulio, tarp daiktų, kai „žvilgsnis glosto daiktus“, kai „daiktai patraukia mano žvilgsnį“²³⁶, todėl, pakartosiu, kas jau minėta, fenomenologijoje daiktas suvokiamas kaip išgyventas daiktas. Be to, aktualiame suvokime veikia ir tai, kas ankščiau suvokta, taip pat ir mano tikslai, intencijos ir t.t., daiktai tampa nuorodomis, atlieka praktines funkcijas kartais net pasišalindami iš dėmesio centro ir tapdami įrankiais. Šis suvokimo aspektas slepia „fundamentalų fenomeną“ – pirminį stebimo daikto prasmės užgimimą, kuomet stebint konkretų daiktą „lyg pirmąją pasaulio dieną“, prieš mano akis susidėlioja jutiminis reginys, išreiškiantis regimo daikto idėją²³⁷.

Sugrįžkime prie perspektyvumo - matymas visada yra matymas iš tam tikros perspektyvos, neegzistuoja absoliutus žvilgsnis iš niekur. Šis, atrodytų banalus pastebėjimas, atgręžia filosofinį žvilgsnį į mane kaip regintįjį: kas/koks aš esu, kad mano žvilgsnis turi perspektyvą?

²³³ Ten pat.

²³⁴ Beje, pastaroji perskyra susisieja su kalbos ir patirties santykio tema. Neplėtodamas jos, tik paminėsiu, kad, anot Mickūno, „pats teiginys, kad mes priklausome nuo kalbos, o kalba aprėpia viską, suponuoja to aprėpimo pamatymą. Sakyti, kad mes negalime išeiti už kalbos akiračių, reiškia patirti, kad mes už jų išename“ (A. Mickūną kalbina A. Sverdiolas, *Visa aprėpanti dabartis*, Vilnius: Baltos lankos, 2004, 66). Tad, anot A. Mickūno, įmanoma nekalbinė patirtis, kuri atitiktų ikilaiikišką sąmonę. Tačiau vis tik kyla klausimas – jei ir egzistuoja tokia sąmonė be turinio, ką įsivaizduoti mes pajėgiame, kaip ji tampa pasiekiamą suvokiančiajam Aš, jei ji yra anonimiškumas sau, t.y. - nėra išgyventa patirtis?

²³⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 12, 81.

²³⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 107.

²³⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 54.

Pažvelkime, kaip suvokiame prieš mus esančius daiktus. Štai, ant stalo prieš mane stovi juodas kavos puodelis. Šiame suvokime susilieja daug suvokimo gijų: aš matau stalą, ant kurio tam tikroje vietoje padėtas puodelis; už jo, dalinai uždengta, guli atversta knyga, dar tolėliau stalas susikerta su siena. Be to, šiame suvokime dalyvauja (ką minėjau pirmoje šio darbo dalyje kalbant apie aprezentacinį suvokimą) net nematomos pusės „matymas“: stalą suvokiu kaip esantį tam tikru atstumu nuo grindų, pastarąsias kaip esančias tam tikru atstumu nuo žemės paviršiaus, pagaliau pats puodukas nėra plokščias, suvokiu jo erdviškumą, tad vaizdinyje išsilaiko ir nematomos pusės dalyvavimas.

Šiuo atveju, aptariant suvokiantįjį subjektą, svarbu pabrėžti kiek kitą suvokimo perspektyviškumo atskleidžiamą aspektą: pusės atsiranda, nes mano žvilgsnis nėra absoliutus meta-žvilgsnis – aš nematau viso daikto, nes pats esu paniręs toje pačioje matoma/regima sistemoje – aš sėdžiu prieš stalą, esu tam tikroje pozicijoje visų išvardintų daiktų atžvilgiu, užimu tam tikrą vietą šioje daiktų draugėje. Tai, kad aš galiu judinti daiktą, pagaliau pats galiu atsikelti ir apėjęs stalą apžiūrėti jį iš kitos pusės, nepanaikina mano perspektyvumo, o jį tik patvirtina neišvengiamu naujos perspektyvos atsiradimu. Kaip matėme, būtent perspektyvos turėjimas tampa judesio, erdvės suvokimo galimybe.

Taigi, kaip pastebi Zahavi, šis žvilgsnio perspektyvumas liudija du dalykus - ne tik „presupponuoja kūno *egzistavimą*, bet ir kūno *saviduotybę*“²³⁸. Taigi pirmiausiai Zahavis atkreipia dėmesį, kad suvokimo perspektyvumas numato ir liudija paties suvokiančiojo subjekto egzistavimo specifiškumą – suvokiantysis-yra-kūnas. Visi mano perspektyvūs suvokimai yra „matymas iš“, nes pats matantysis yra ne grynasis pasaulį stebintis *ego*, bet kūniškasis-Aš, esantis suvokiamųjų dalykų draugėje ir apsuptyje (aptardami erdvės suvokimą, iš kitos pusės priėjome prie to paties suvokimo – pasaulis yra erdviškas, nes kūniškasis Aš jame egzistuoja kaip nulinis taškas ir konstituoja erdvinius santykius).

Antras Zahavi pastebėjimas – suvokimo perspektyviškumas liudija ir tai, kad kūnas susivokia, t.y. yra sau duotas kaip suvokiantis. Tokiu būdu, per buvimo-sau ir buvimo-savyje, suvokiamo ir suvokiančiojo santykio nustatymą, sugrįžtame prie kūniškumo temos: kas yra manasis-kūnas.

Filosofijoje egzistavimas dažniausiai apibrėžiamas arba kaip daikto buvimas (buvimas-savyje), arba kaip sąmonės egzistavimas (buvimas-sau), tačiau, anot Merleau-Ponty, „savojo kūno patirtis mums apreiškia dviprasmišką egzistavimo būdą“²³⁹. Kaip kūnas gali turėti šį dvilypumą ir ką reiškia „dviprasmiškas egzistavimo būdas“? Pats Merleau-Ponty teigia, kad kūno suvokimas ir sąmonės suvokimas turi būti transformuotas, kadangi kūnas yra suvokiamas kaip suvokimo

²³⁸ D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Illinois: Northwestern University Press, 1999, 92.

²³⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 231.

subjektas (suvokiantysis), tad sąmonė tampa įsikūnijusi sąmonė²⁴⁰. Žvelgdami į patyrimą jo vyksmo akimirka, matome, kad patiriame tuomet, kai kūnu egzistuojame pasaulyje: galiu pažinti tik todėl, kad kūnu gyvenu jame, liečiuosi su daiktais, žvilgsniu juos pasiekiu, užuodžiu ir t.t. Be to, mano kūnas egzistuoja tokiu būdu, kad susivokia užuodžias, liečias, išgyvenąs, kitaip sakant, vyksta, jau anksčiau minėta, kūniška refleksija. Tad Merleau-Ponty siekis yra „bandymas intencionalumą mąstyti per jį patį, o ne bandyti jį sudėlioti iš dvigubo transcendentalinio subjekto ir noemos poliariškumo“²⁴¹.

Tokio bandymo galutinė sėkmė priklauso ne nuo mąstymo argumentų stiprumo ar loginių gijų, bet yra atnešama paties suvokimo. Jei patyrimą suvoksime kaip tai, kame tik refleksyvus atsigręžimas įkurdina prasmę, nebeužčiuopsime to pirmapradžio santykio. Jei išgyvenimo prasmė atsiranda tik tą akimirka, kai Aš jį reflektuoja, tai santykis tarp jų tegali būti išorinis, o pats Aš tokiu atveju yra dekartiškas *ego*. Tačiau fenomenologiniai suvokimo aprašymai atskleidžia, kad nuo pat pradžios išgyvenimas, jei jis yra išgyvenimas, turi prasmę, tą fundamentalų pagrindą, be kurio jokia vėlesnė refleksijos užklotą prasmę nepadėtų suprasti patiriamo daikto. Judėjimo ar erdvės suvokimo aptarime matysime, kad tik orientuota erdvė ar konkretus veiksmas sudaro galimybę suprasti tolesnes erdvės ar judėjimo konstitucijas. Tą patį galime pasakyti ir apie daug paprastesnes patirtis – medis turės savo prasmę, jei mūsų atmintyje ar mūsų aktualiame patyrimo susidėlios stebimo medžio jutimasis paveikslas, kurį papildys liečiamo medžio žievės šiurkštumas, vėjo šiurenimas, ar medžio metamo šešėlio suteikiama atgaiva karštą vasaros dieną.

Merleau-Ponty teigia, kad būtent „kūno patirtis mus verčia pripažinti pasirodančią prasmę, kuri nėra universaliosios konstituojančios sąmonės prasmė. [...] Kūne mes išmokstame pažinti šį esmės ir egzistencijos mazgą, kurį mes atrandame suvokime“²⁴². Taigi tai, ką Husserlis jau nuo pirmųjų darbų²⁴³ užčiuopė kalbėdamas apie erdvės, judėjimo konstituciją, t.y. suvokimo sąsajas su kūniškumu (judėti gali tik kūniškas subjektas, erdvė galima tik kūniškam subjektui) bei kūnišką intencionalumą pasirodantį pojūčio susidubliavime, ko, deja, dažnai nepastebi Husserlio tekstų interpretatoriai ar kritikai, Merleau-Ponty išplėtoja radikalizuodamas fenomenologinį reikalavimą viską paaiškinti fenomeno pasirodymo šviesoje.

Tad kūniškumas atsiskleidžia dvejopai: ne tik kaip išgyvenamas kūnas, bet ir kaip išgyvenantis kūnas. Šis išgyvenimas (kūniškas intencionalumas) pasirodo kaip būdas, kuriuo subjektas įgyja pasaulį, o tuo pačiu ir pats kūnas pasaulyje gyvena bei orientuojasi (kūniškų įpročių analizė tai patvirtinta, pavyzdžiui, kad ir automobilio valdymo įgūdis, kuomet nereflektuodamas, kaip tai padaryti, atlieku tam tikrus veiksmus). Šis kūno santykis su pasauliu nuo pat pradžios yra

²⁴⁰ Ten pat, 403, 239.

²⁴¹ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998, 116.

²⁴² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 172.

²⁴³ D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, 98.

prisodrintas prasmės, kadangi pasaulis yra ne astronominė ir ne kosmologinė sąvoka, bet antropologinė sąvoka, pasaulis yra - mano išgyvenamas pasaulis²⁴⁴.

Galiausiai ir pats šis kūniškasis Aš intencionaliomis gijomis su pasauliu susijęs ir dėl pasaulio suvokia save kaip „Aš galiu“ sąmonę. Vadinasi, fenomenologinėje analizėje svarbus ne tik pastebėjimas, kad suvokiame esą kūniški, bet ir tai, kad bet koks suvokimas presupponuoja kūniškumą: jei neturėčiau kūno – neturėčiau pasaulio.

Tad suvokimo analizė atskleidžia, kad kūniška Aš egzistencija įveikia daikto ir sąmonės dualizmą: kūniškas Aš egzistuoja pasaulyje suvokdamas, t.y. jo egzistencija yra intencionali, turinti pasaulį, o tuo pat metu Aš egzistavimas yra buvimas pasaulyje ir net savo kūniškumo tyrinėjimas yra pasaulio tyrinėjimas. Visa tai perša mintį, kad prasmė nėra refleksijos įsteigiama, o lydi mane nuo pirmojo mano patyrimo.

Pastarasis teiginys, prie kurio atveda suvokimo analizė, reikalauja anksčiau minėto refleksijos permąstymo. Fenomenologinėje žiūroje racionalumas atsiskleidžia ne kaip metapozicijoje esančio grynojo subjekto reikšmės suteikimas išgyvenimams, bet kaip pats buvimas pasaulyje: suvokiantysis pažindamas pasaulį ne pasitraukia iš jo, bet kartu su juo užgimsta ir su juo bendrauja.²⁴⁵

Tad „naujasis racionalumas“ reiškia, kad suvokiantysis nėra tyrinėtojas, išstatantis prieš save visus objektus, bet santykyje esantis buvimas pasaulyje, būtent šis santykis – t.y. kūniška patirtis – yra ne aklas, beprasmis pasaulio poveikis man ar mano klaidžiojimas jame, bet intencionalus buvimas, dėl kurio Aš įgyja pasaulį, bet tuo pačiu, tik šiame angažuotame buvime, pats Aš save atranda. Taigi pažinimas yra judėjimas ratu, kuriame vienas judesio segmentas šaukiasi kito bei užgimsta tada, kai užgimsta ir kitas. Pavyzdžiu gali būti paprasčiausias dangaus mėlynumo suvokimas: „mėlį“ patiriu stebėdamas štai virš manęs esantį dangų, nes norint patirti dangaus mėlynumą, turime jį matyti, bet tuo pačiu, mėlynumas tampa „mėlynumu“ mano regėjime, jo nebus, jei nebus jį stebinčiojo, tačiau nebus ir stebinčiojo savivokos, nevyks Descartes'o pastebėtas suvokinio apsiareiškimas suvokime. Anot Merleau-Ponty, Sezanas, „būties meistras“, puikiai tai išreiškė žodžiais, jog spalva yra „vieta, kurioje susitinka mūsų smegenys ir pasaulis“²⁴⁶. Tai geriau suvoksime, fenomenologiškai apmąstę pasaulio ir subjekto santykį, kuriame sunku pasakyti, kur „baigiasi gamta ir prasideda žmogus arba išraiška“²⁴⁷.

Vienas iš priekaištų tokiam „naujam racionalumui“, kaip pastebi Ortega y Gassetas, – žiūrėjimo perspektyvos įtraukimas į mąstymą kvestionuoja tiesos suvokimo galimybę²⁴⁸. Ar iš tiesų teiginys, kad kiekvienas suvokiame iš savo perspektyvos, kadangi esame priirišti prie savojo *čia*,

²⁴⁴ G. Haeffner, *The Human Situation*, Indiana: University of Notre dame Press, 1989, 26.

²⁴⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 245 – 246.

²⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Akis ir dvasia*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 89.

²⁴⁷ Ten pat, 105.

²⁴⁸ J. Ortega y Gasset, *Mūsų laikų tema ir kitos esė*, Vilnius: Vaga, 1999, 207.

paneigia tiesos galimybę? Atrodo, kad tėra dvi galimybės: arba pripažinti šio žmogaus įmestumo į pasaulį specifiką, dėl kurios užsidarome „savo bokšte“ ir susilaikyti nuo kalbėjimo apie tiesos pažinimą, arba, norint išsaugoti tiesos, o galiausiai pažinimo pateisinimą, reikia atrasti galimybę apvalyti subjektą nuo perspektyviškumo, o tai ne kas kitą, kaip grynojo subjekto teigimas. Toks subjektas turėtų būti skaidrus subjektas – „vaiduoklis“, kurio sąmonei, kaip taikliai pastebi Richardas Rorty, geriausiai apibūdinti tiktų „gamtos veidrodžio“ įvaizdis²⁴⁹. Toks subjektas turėtų būti panašus į veidrodį, kuriame be jokių iškreipymų atsispindi pasaulis. Problema tame, kad šitoks „skaidrus“ subjektas neegzistuoja, nes, tai ką tik buvo aptarta, suvokimas visada išlaiko „suvokimo iš...“ pobūdį.

Tačiau fenomenologiniuose aprašymuose visu aiškumu išryškėjantis kūniškumo nulemtas suvokimo perspektyviškumas tampa ne prielaida paneigti suvokimą, panardinti jį į reliatyvumą, bet suprasti tokio suvokimo absoliutų pobūdį – tik angažuoto pasaulyje kūniško žvilgsnio perspektyvoje pasaulis pasirodo. O reliatyvizmas, nes tiesa gimsta tik kaip intersubjektyvus reiškinys, tik kaip perspektyvų persipynimas, atsiranda, kuomet savo perspektyvą imame laikyti viso pasaulio vaizdu.

Pastarieji pastebėjimai susisieja ir su fenomenologine, Descartes'o intencijas pratęsusia, mokslo kritika, suprantant ją kaip mokslinio metodo pagrindo bei ribos nustatymą²⁵⁰. Juk pats mokslas, kaip tam tikras metodo ribose atliekamas tyrimas, nereflektuoja nei paties metodo, nei jo prielaidų, kitaip sakant „dažnas mokslininkas savo amato pagrindu nelaiko nei kasdienos prasmų, nei tiesioginių juslinių patirčių, nei pirminių jo paties gyvenamojo pasaulio apibrėžčių“²⁵¹. Tačiau ne pats mokslinis metodas, besiremiantis iškūnyta meta-perspektyva, kelia abejones, bet, kaip sako Husserlis, egzistuoja tam tikras mokslų „naivumas“, esantis ne tuomet, kai mokslas teoretizuoja, bet tada, kai mokslas tikisi atradęs absoliučią tiesą apie pasaulį²⁵². Mokslas įpuola į naivumą, kuomet tam tikroje perspektyvoje naudojant tam tikrą metodą padarytas atradimas ar išvados, išplečiamos ir pateikiamos kaip vienintelis patikimas suvokimas ar paaiškinimas. Dėl šios priežasties, t.y. nerandant jau anksčiau minėto mokslinio diskurso pateisinimo patirtyje, mokslo kritika tampa kritika, kuri atskleidžia ribų peržengimą mokslinėse eksplikacijose.

Reikia pastebėti, kad tokie mokslinio diskurso ribą nustatantys pastebėjimai ne diskvalifikuoja, bet pagrindžia mokslškumą, t.y. nurodo ribas, kuriose išlikdamas mokslas tampa patikimu, pagrįstu kalbėjimu apie pasaulį. Merleau-Ponty rašė:

Savo pastebėjimais apie refleksiją [tai, kad mintis yra antrinė išgyvenimo išraiška – D.V. pastaba] nesiekėme jos nuvertinti vardan nepamąstyto ar betarpiško (kurį mes per refleksiją tik ir

²⁴⁹ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, 1980, 11.

²⁵⁰ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 10-12.

²⁵¹ J. Jonutyte, *Tradicija kaip laiko patirtis. Fenomenologinės ir naratologinės perspektyvų sankirta*, Doktoro disertacija, Kaunas, VDU, 2007, 125.

²⁵² E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 25.

pažįstame). Jie nereiškė, kad refleksiją norime pakeisti suvokimo tikėjimu, bet priešingai, norime pateikti totalią situaciją, kuri leidžia vieną nukreipti į kitą. [...] refleksija atsigręžia į pasaulio tankumą (l'épaisseur) tam, kad jį apšviestų, bet galiausiai jam tik sugrąžina jo paties šviesą²⁵³.

Taigi fenomenologija dar kartą pasirodo kaip dualistinio žvilgsnio įveikimas, siekiantis atskleisti pažinimo šaltinį, bet tuo pačiu ir būdą kaip prie jo prisiartinti (tad metodas ir kelias fenomenologinėje filosofijoje sutampa). Jau minėtas „naujasis racionalumas“ pateisinamas patirtimi, įgauna dar vieną atspalvį: racionalumas ir gyvenimas nėra suskilę (nors tai nereiškia, kad išgyventas pasaulis yra tas pat, kas ir reflektuotos patirties pasaulis), nes pats išgyvenamas pasaulis šaukiasi žmogaus iš-gyvenimo, nes tik jame jis galiausiai ir pasirodo. Prie šios sąsajos nuolat sugrįšime, kai bus paliečiama subjekto santykio su pasauliu, kaip abipusio susietumo, tema.

Tiek su šia mokslą liečiančia tema, tiek su suvokiančiojo kūno problematika siejasi ir pirmojo/trečiojo asmens perspektyvų santykio problemiškas. Karoblis straipsnyje *Fenomenologijos natūralizacija* apžvelgia šiuolaikinių autorių siekius atlikti „fenomenologijos natūralizaciją“, kuri reiškiasi kaip programinis bandymas susieti pirmojo ir trečiojo asmens perspektyvą²⁵⁴. Pats autorius į problemą siūlo pažvelgti pateikdamas „gulsčiuko fenomenologiją“, t.y. aprašydamas ir reflektuodamas, koku būdu suvokiame santykį tarp gulsčiuko parodymo ir savo tiesioginio suvokimo. Anot Karoblio, „rėmimasis patyrimu nedingsta, o persislenka“, tačiau dėmesio centre turi atsidurti ne šis supratimas, kad mokslinį gulsčiuko parodymą taip pat suvoki patirtimi, bet sprendinio „jeigu siena tiesi, burbuliukas yra viduryje“, prigimtis, t.y. kodėl juo pasitikime ir kuo remdamiesi darome tokį sprendimą?²⁵⁵ Karoblis, siekdamas integruoti trečiojo asmens perspektyvą į pirmojo asmens aplinką, nors pastebi, jog ši taisyklė tampa problematiška, kai „matuojame patį jutimą“, teigia, kad dėl skirtumo tarp to, kaip aš suvokiu, ir to, kaip yra iš tikrųjų, „daiktus reikia matuoti pačiais daiktais, o ne jutimu“, kitaip sakant, reikia sukurti specialias percepcijos sąlygas, kuriose daiktai suvedami į „akistatą“ ir, besiremiant santykiu tarp jų, būtų priimti sprendimą²⁵⁶.

Taip žvelgiant į šią problemą išaiškėja keletas dalykų: daiktus matuojant daiktais, t.y. suvokime pasitelkus daiktus ar santykius tarp jų (pavyzdžiais gali būti ir paprasčiausias svambalas, ir elektroninis mikroskopas ar teleskopas) pasiekiamas didesnis efektyvumas, tikslumas, skvarbumas ir t.t. Kita vertus, pirmojo asmens perspektyva išlieka absoliučioje pozicijoje, nes, kaip jau buvo minėta, daiktų santykis yra suvokiny, kuriame savo *čia* suvokiu per daiktų *ten*. Tad

²⁵³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 57.

²⁵⁴ G. Karoblis, „Fenomenologijos natūralizacija“, *Soter*, Kaunas:VDU, 2006, 17(45), 27, 33.

²⁵⁵ Ten pat, 34.

²⁵⁶ Ten pat, 34–35.

fenomenologijos natūralizacija, nors ir integruoja trečiojo asmens perspektyvą kaip mano suvokimo modifikaciją²⁵⁷, nenutolsta nuo Husserlio iškelto principų principo²⁵⁸.

Taigi fenomenologinėje filosofijoje apmąstant pirmojo ir trečiojo asmens poziciją perspektyvumas kaip kūniškasis įspraustumas ir specifinis santykis su pasauliu, pasirodo kaip absoliuti pozicija, kuri patvirtina, paneigia bei suteikia prasmę trečiojo asmens pozicijai ar tampa modeliu, pagal kurį modifikuojama trečiojo asmens pozicija kartojant (imituojant) kūniškojo suvokimo elementus.

Tad suvokimo perspektyviškumo analizė atskleidžia, kad suvokiantis subjektas yra kūniškasis subjektas, todėl kūniškumas atsiskleidžia ne tik kaip patiriamas dalykas, bet ir kaip intencionalus buvimas pasaulyje. Tokiu būdu, tai antras dalykas, kurį numato perspektyvos egzistavimas, kūniškumas yra pats sau duotas suvokiantis buvimas. Be to, tik pažinimo perspektyvumo pripažinimas pateisina filosofijos susidomėjimą konkrečiu subjektu bei jo aplinkybėmis, o taip pat ir pasauliu, kuris toje perspektyvoje yra matomas, glostomas, uodžiamas, mylimas, nemėgstamas, arba, kitaip sakant, yra suvokiamas.

Ekstatiškoji kūniškumo dimensija

Kalbant apie erdvės, judėjimo fenomenus fenomeninis kūnas atsiskleidė kaip netobulas daiktas, kaip dviprasmiškas buvimas pasaulyje. Dar akivaizdžiau tai pamatėme aptardami suvokimo fenomeną. Kūniškas buvimas pasaulyje fenomenologiniuose aprašymuose pirmiausiai pasirodo kaip subjekto intencionalus buvimas pasaulyje, t.y. suvokimas vyksta ne užimant metapoziciją, ar suteikiant refleksyvias prasmes savaime akliems išgyvenimams, bet pats išgyvenimas yra pripildytas prasmės. Tik dėl šio santykio, kuriame mums duodama tai, ką suvokiame, mes esame tikri, kad pažįstame, pagaliau tik dėl šio santykio, nes jutimai yra integralūs suvokimo procese, mes esame tikri, kad daiktas, kurį liečiame, yra tas pats daiktas, kurį matome, ar daiktas, kurį judiname, yra tas pats daiktas, kurio garsą girdime. Be to, suvokimas vyksta tokiu būdu, kad skirtingi prasminiai sluoksniai koreliuoja tarpusavyje, užkloja vienas kitą ar, atvirkščiai,

²⁵⁷ Be abejo, tokia integracijos galimybė kelia nemažai neaiškumų ir jie liečia ne tik mokslinės ir aprašomosios kalbos santykio klausimą. Daug esmingesnis klausimas: ar iki kraštutinumo objektyvuota mokslinė perspektyva, kuri išverčia tai, kas buvo viduje į išorę, iš principo nepanaikina, parodydama jos efemeriškumą, pirmojo asmens pozicijos? Kaip pavyzdį galime imti S. Žižeko minimą antropologinį „moters paslapties“ atskleidimą, kuris parodo, jog „moters paslaptis“ galiausiai slepia tai, kad nėra, ko slėpti“ (S. Žižek, *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2005, 266-267). Taip pat ir kiti Žižeko minimi, šiuolaikinio mokslo psichologijos, genetinės manipuliacijos, mikrobiologijos atradimai, „pranokstantys mūsų galią konstruoti mūsų egzistencijos prasmę“, redukuoja žmogų į marionetę, kurią galima tampyti už mokslo įvardintų virvučių (S. Žižek, *La subjectivité a venire*, Cahors: Climats, 2004, 56-61). Kitaip sakant, trečiojo asmens pozicija kai kuriais atvejais tampa iškreiptos sąmonės apraiška, kadangi ima neigti pati save (nes, kaip minėjome, pateisinimas vis tiek gaunamas pirmojo asmens pozicijoje).

²⁵⁸ Tiesa, G. Karoblis mini ir priešingą, kitų fenomenologų užimamą programinę strategiją – integruoti pirmojo asmens perspektyvą į trečiojo asmens aplinką. Tokia fenomenologinių patirčių integracija atvertų naujas perspektyvas moksliniame diskurse, eksplikacijose ir t.t. (Ten pat, 29-31, 35).

atidengia. Daiktai gali įgauti skirtingas prasmes, išlaikyti skirtingas funkcijas, nurodyti į kitus prasminius sluoksnius. Todėl jau suvokimo analizė atskleidžia, kad kūniškas santykis su pasauliu nėra toks, lyg mes būtume jame uždaryti, per mūsų buvimą į pasaulį įsiveržia žmogiško pasaulio virtualumas, kurį galime aptikti kad ir šiuose poetiniuose A. Baricco žodžiuose: „kartais, vėjuotomis dienomis, nusileisdavo prie ežero ir ten ištisas valandas žiūrėdavo į jį, nes jam regėdavosi, jog mato lengvą, nepaaiškinamą, ant vandens nupieštą reginį – tokį, koks buvo jo gyvenimas“²⁵⁹.

Be to, kaip mąstymo ar „išmokta“ sferose egzistuoja tai, kas yra įgyta, įsisąmoninta, taip pat ir kūniško suvokimo prasmės mes ne tik įgyjame, bet ir išsaugome įpročiuose. Nereikia kiekvieną kartą iš naujo atlikti vairavimo judesio ir situacijos suderinimo, nereikia kaukštelėti lipant laiptais su galvą į perdangos konstrukciją. Kūniškas Aš jau turi šias patirtis, turi savo pasaulį bei santykių su juo modelius: nejučia pasilenkia galva, atliekamas priešpriešinis slydimui vairo pasukimo judesys, ranka išsitiesia link durų rankenos ir t.t. Šis įgytas pasaulis nėra nekintamas, jis dinamiškas, nuolat atsinaujinantis, jame nuolat vyksta prasmių santykių persistumdymai, prasmių nugrimzdimai ar spontaniški išnirimai.

Nors suvokimas ir atskleidžia, kad subjektas nėra uždarytas savyje, mūsų žvilgsnį labiau kreipia į subjekto pasyvumą, receptyvumą, t.y. suvokiančiojo suvokiamojo santykyje akcentuoja suvokiančiojo patirtį kaip kęsmą. Tačiau tai tik viena šio santykio pusė, jau kalbant apie fenomenologinį judesio suvokimą buvo teigiama, kad kiekvienas mūsų suvokimas turi judesio prasmę. Tai reiškia ne tik tai, kad kiekvienas mūsų suvokimas realizuojasi judesyje, bet ir tai, kad pasaulio apsiareiškimo ir mūsų ėjimo link jo judesys yra tas pats. Tad, grįžtant prie suvokiančiojo subjekto aptarimo, galime teigti, kad pasaulio patyrimas yra ne tik receptyvumas, bet ir kūniškosios sąmonės ek-stazė, išėjimas iš savęs. Kūniškos išraiškos, žodžio fenomenai dar labiau atskleis šį ekstatinį kūniškos egzistencijos modalumą ir dar kartą patvirtins, kad kūnas įveikia daikto/subjekto perskyrą.

Įprastai aiškinant žodžio bei gesto fenomenus, naudojama perskyra tarp to, kas išreiškiama, ir to, koku būdu, kokiomis priemonėmis tai padaroma. Dažniausiai pačiam žodžiui kaip garsui, pačiai išraiškai nepriskiriamas prasmės egzistavimas, kaip sako Merleau-Ponty, tokios pozicijos besilaikantiems tik „mintis turi prasmę, o žodis yra tarsi vokas“²⁶⁰. Kitaip sakant, garsas yra vidinės minties išraiška, gestas yra vidinės būsenos išraiška, tačiau patys jie yra tik „vokai“, t.y. tai, kas perneša kažką, bet pats yra nereikšminga tuštuma.

Tačiau jei pabandytume fenomenologiniu aprašymu pažvelgti, kaip gi „pagaunu“ kito gesto prasmę, kaip gi suprantu, kas yra sakoma, ar kaip pats suprantu savo mintis, ar neturėtume

²⁵⁹ A. Baricco, *Šilkas*, Vilnius: Tyto alba, 1998, 105.

²⁶⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 206.

pripažinti visai priešingą dalyką? Alphonso Lingis, atlikdamas tokių situacijų aprašymą, taip išreiškia gesto/prasmės santykio betarpiškumą:

Svetima kančia nesidriekia per regėjimo atstumą, o užgauna mano jautrumą netarpiškai. Ją pagauna mano akys, sukamos šalin, mano žvilgsnis susidrumscia ir iš pagarbos nudelbiamas. Ją pagauna mano delnas, kuris tiesiasi suimti kitą ranką kaip manipuliuojamą galūnę, bet kurio pirštai atsigniauzia, pajutę mane palietusį kito jautrumą²⁶¹.

Taigi gesto reikšmę ne iššifruojame kaip už jo besislepiančią būseną, bet suprantame betarpiškai pačiame geste, kuris yra ir išraiška, ir realizacija. Taip pat ir žodis, jei pabandau aprašyti kaip suprantu kito man kalbančiojo mintį arba reflektuoju, kokiu būdu dabar rašant mano mintys susisieja su žodžiais, pamatau, kad būtent žodžiuose yra kito man sakoma mintis, būtent sakydamas ar rašydamas aš realizuoju savo mintis, kurios iki ištartimo, parašymo net neturėjo rišlauso pavidalo, egzistavo kaip padrikas neartikuliuotų prasmių laukas. Tad fenomenologinis aprašymas atskleidžia, kad „žodis turi prasmę“, be to, jis nėra „jau turimos“ minties išraiška, bet yra jos realizacija. Mintis neegzistuoja be pasaulio „vidinėje tyloje“, ji gimsta pasaulyje ir kalboje²⁶². Tad už gesto, žodžio nesislepia „vidinė tikrovė“: „pyktis, gėda, neapykanta, meilė, nėra nuo kito sąmonės gilumoje paslėpti įvykiai, tai elgesio tipai ar elgsenos stiliai, kurie matomi išorėje. Jie yra veide ar geste, o nepaslėpti už jų“²⁶³. Kitaip sakant, gesto, žodžio galutinė prasmė yra ne išraiška, bet tam tikras elgsenos stilius, kurį turėtume suprasti kaip buvimo, egzistavimo stilių. Matydami pykčio ar skausmo išraišką, ne tik joje pačioje matome pyktį, bet matome ir tai kaip mano regimas žmogus būna, koks yra jo santykis su savimi ir pasauliu²⁶⁴.

Kalbant apie kalbą, ypač turint omenyje sutartinę kalbos reikšmių teoriją²⁶⁵, kyla keli klausimai: kokiu būdu suprantame ką žodžiai sako ir kaip kalba susijusi su mūsų buvimu pasaulyje? Norint atsakyti į pirmąjį klausimą, turime prasibrauti pro įprastinį žodžių skambėjimą (nežinomos kalbos žodžiai tokiam minties eksperimentui gali pasitarnauti) ir pabandyti suvokti žodį taip, lyg jį girdėtume pirmą kartą. Pasak Merleau-Ponty, tokią akimirką kalba niekuo nesiskiria nuo muzikos, kurios klausydami, juk neturime jokio ją išaiškinančio žodyno. Pati garsų

²⁶¹ A. Lingis, *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, Vilnius: Baltos lankos, 1997, 37.

²⁶² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 207, 213.

²⁶³ Ten pat, 94.

²⁶⁴ Be abejo, tiek gesto, tiek išraiškos atveju kalba eina apie spontaniškus, nuoširdžius gestus. Tačiau net vaidybos, apsimetimo atveju aš suprantu, kad vaidinama, apsimetama – išraiška neatitinka situacijos.

²⁶⁵ Galime klausyti kaip buvo konstituotos žodžių reikšmės? Ar nėra visiškai arbitralu, pavyzdžiui, stalą pavadinti „stalu“? Kitaip sakant, ar tai, ką žodžiai žymi, nėra tik susitarimo reikalas? Tačiau sutartinė žodžių kilmės teorija nepaaiškina pirminių žodžių kilmės, nes jų pirminių reikšmių sutartiniam nustatymui reikėtų dar ankstesnių žodžių ir taip *ad infinitum*. Merleau-Ponty teigia, kad sutartinė žodžių teorija kyla iš to, kad kalbininkai kalbą pajungė mechaninėms gramatikos taisyklėms, o žodžius „apvalydami“ nuo emocinės jų prasmės pavertė terminais. Pasak jo, jeigu sugrįžtume prie kalbos pradžios, „tai aišku, kad atrastume pakankamai ribotą išraišką, bet kurioje nebūtų arbitralu, šviesą pavadinti ‘šviesa’.“ (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 218). Anot G. Brent Madisono, šią reikšmės ir išraiškos tarpusavio priklausomybę, aiškiausiai matome poezijoje, nes jos prasmė nesusiveda į atskirus žodžius, bet yra ją sudarančių žodžių junginiuose, kurie yra tarsi nukreipiamieji gestai (G. Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Klincksieck, 1973, 128).

seka ir yra tai, ką mes suvokiame, o žodis išsiskiria tuo, kad „vienintelis iš visų išraiškų gali sedimentuotis bei sukurti intersubjektyvią patirtį (*acquire*)“²⁶⁶. Kitaip sakant, pasakytos frazės prasmė „mums atrodo kaip tai, ką mes įgijome, kaip tai, kas nereikalauja pakartojimo, kad galėtų būti pamąstyta“, prasmė „gali atsiskirti nuo savo kūniškosios kilmės“²⁶⁷.

Bandydami apmąstyti kalbą ir jos santykį su pasauliu, matome ne tik tai, kad žodis yra reikšmingas, bet ir tai, kad kalba yra tam tikras mūsų buvimo perteklius, per kurį mes išreiškiame subjekto poziciją prasmių pasaulyje, nustatome santykius su pasauliu ir kitais žmonėmis. Taigi fenomenologiškai analizuojant žmogaus išraišką, kalba pasirodo esanti viena iš gesto modifikacijų (nors ir skirtinga nuo gesto tuo, kad joje prasmė gali sedimentuotis, t.y. atsiskirti nuo išraiškos), todėl kalba tik dar kartą atskleidžia, kad kūniškas egzistavimas nėra uždaras, aklas buvimas. Galime „užsisklęsti savyje“, atlikdami tam pratybas atsiriboti nuo supančio pasaulio, tačiau, pakartojant Merleau-Ponty žodžius, „būtent dėl to, kad kūnas gali užsisklęsti pasauliui, jis tuo pat metu yra ir tai, kas mane atveria pasauliui ir pastato mane į situaciją“, kūnas „pasmerkia“ mane buvimui pasaulyje²⁶⁸.

Atlikta gesto, išraiškos kalbos analizė atskleidžia, jog kūniškas buvimas yra save peržengiantis buvimas, iš-žengimas, išsireiškimas. Šį kūniškos egzistencijos išraiškumą - patyrimo tapimą mintimi, paprasto judesio virtimą gestu, t.y. kūno sugebėjimą save transcenduoti, Merleau-Ponty pavadino - „stebuklu“²⁶⁹. Tai stebuklas, nes išraiškos ir žodžio fenomenai parodo, kad įsišaknijęs buvimas pasaulyje, kūniškas subjektas yra ek-stazė²⁷⁰. Tad transcendencija yra viena iš inkarnuoto žmogaus apibrėžčių.

Heideggeris savo svarstymuose kitame kontekste taip pat paliečia šį žmogaus buvimo aspektą. Laiške *Apie humanizmą*, mąstydamas apie žmogaus susirūpinimą savo esme, t.y. siekį suprasti, kas yra žmogiškumas, Heideggeris atskleidžia, kad tiek žmogaus savaime suprantamybė, tiek suvokimas žmogaus kaip *animal rationale*, yra susiję su metafiziškomis prielaidomis, su tam tikromis neapmąstytomis sampratomis, kas yra gyvybė, gyvuliškumas ar žmogiškumas²⁷¹. Heideggeris kaip teisingausią kelią siūlo pažvelgti į žmogaus problemą per jo esmės, tokios, kokia ji pasirodo „būties užkalbinime“, prizmę: joje žmogus atsiveria kaip tas, kuris „puoselėja savo kilmę“, žmogus „yra kaip žmogus tiek, kiek jis yra ek-sistuojantis“²⁷². Sąvoką „ek-sistencija“ turėtume suprasti kaip „stovėjimą tiesoje“, kuris skleidžiasi būties tolumos/artumos polių santykyje, kaip mąstymą, kuris mąstosi ieškodamas ir klausdamas neapmąstytus dalykus²⁷³.

²⁶⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 219, 221.

²⁶⁷ G. Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Klincksieck, 1973, 67.

²⁶⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 192, 193.

²⁶⁹ Ten pat, 226.

²⁷⁰ Ten pat, 491.

²⁷¹ M. Heidegger, „Apie humanizmą“, *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, 230-231.

²⁷² Ten pat, 249.

²⁷³ Ten pat, 233, 237, 258.

Skaitant šį Heideggerio kūrinį, kyla dvejetainis įspūdis: kai kurios vietos atrodo paslaptingos, net mistiškos, kai kurios – priešingai, nukreipia į tai, kas paprasta, t.y. nukreipia į namų, tėvynės, kasdienybės, artumos, tolumos patirtis. Pats Heideggeris šiame tekste teigia, kad šis būties mąstymas yra tiek paprastas, kad net atstumia nuo savęs, kadangi nužengia „į savo pirmykštės esmės skurdą“, „sutelkia kalbą į paprastą sakymą“. Kas yra šis nužengimas, kalba sutelkta į sakymą, būties mąstymas mąstyme?

Anot Renaud Barbaras, Heideggeris, subjekto fenomenalumą pagrįsdamas *Dasein* egzistencialais, nepastebi „kūniškos būties pasaulyje dimensijos“²⁷⁴. Nesigilindami į būties pažinimo, atsiminimo, atsivėrimo problematiką, iškelkime klausimą: kas yra kūnas savo esme susirūpinusiam subjektui ir kokia jo vieta šiame rūpestyje? Heideggeris rašo, kad „ek-sistencija kartu yra tai, kur žmogaus esmė puoselėja savo paskirties kilmę. Ek-sistenciškai galima apibūdinti tik žmogaus esmę, t.y. žmogiškąjį būdą „būti“, nes vien tik žmogus yra“²⁷⁵. Vieta, kurioje žmogaus esmė puoselėja savo paskirties kilmę, yra žmogaus kūnas, jis „yra kažkas iš esmės skirtinga nuo gyvulio organizmo“²⁷⁶.

Galime tik apgailestauti, kad Heideggeris, kaip ir *Būtyje ir laike* (kuriame kūniškumo aptarimui skirtos tik šešios eilutės²⁷⁷), neapsistoja ilgiau ties šia įžvalga ir nesvarsto kūniškumo sąsajos su tuo į skurdą nugrimzdusiu mąstymu, nedetalizuoja, koku būdu pagauna atėjūnus Herakleito, stovinčio prie krosnies, sužvarbimas, vargingumas, koku būdu Herakleitas atėjūnų veiduose „perskaito nuviltą smalsumą“²⁷⁸. Pagaliau kūniškumo analizėje matydamas tik regioninį tyrimą didžiosios būties filosofijos kontekste ir nenorėdamas pakliūti į esinių nelaisvę, Heideggeris neišplėtoja žmogaus kūno skirtingumo.

Tačiau skaitant šį tekstą, atsiveria galimybė, net jei tai ir yra nutolimas nuo Heideggerio filosofijos²⁷⁹, interpretuoti šiuos Heideggerio pastebėjimus apie būties artumą, mąstymą, nugrimzdusį į pirmapradę stichiją, kaip kūniškojo buvimo aprašymą. Kadangi fenomenologiškai aprašant kūniškumą, kaip jau ne kartą buvo minėta, kūniškumas pasirodo ne kaip turimas daiktas, priedėlis prie žmogaus esmės, bet kaip pats žmogaus buvimo būdas. Kūniškas buvimas yra ek-

²⁷⁴ R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998, 239.

²⁷⁵ M. Heidegger, „Apie humanizmą“, *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, 232.

²⁷⁶ Ten pat, 232.

²⁷⁷ K. A. Aho, „The Missing Dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty: On the Importance of the Zollikone Seminars“, *Body and Society* Vol. 11 No. 2, 10.

²⁷⁸ M. Heidegger, „Apie humanizmą“, *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, 253.

²⁷⁹ Beje, praėjus 33 metams po *Būties ir laiko*, Zollikon seminarų metu Heideggeris sugrįžta prie kūniškumo temos ir prie jam adresuotos kritikos dėl kūniškumo fenomeno ignoravimo. Heideggeris savo poziciją grindžia teiginiu, kad Sartro kalbėjimas apie kūną lieka karteziškos galilėjietiškos tradicijos rėmuose, t.y. kūnas išlaiko kūniško daikto apibrėžtis (K. A. Aho, „The Missing Dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty: On the Importance of the Zollikone Seminars“, *Body and Society* Vol. 11 No. 2, 10). Tačiau, anot K. A. Aho, net jei Zollikono seminaruose Heideggeris priartėja prie Merleau-Ponty kūniškos egzistencijos analizės, tam tikruose taškuose, t.y. pastebėjimuose, kad mes būdami pasaulyje esame praktiškai jame angažuoti, orientuoti, o kūniškumas neturi apsiriboti medžiagiškumu, tačiau, vis tik kūniškumo analizė, Heideggeriui lieka regioninis, ontinis tyrimas, kuris „neturi kertinio vaidmens fundamentasloje ontologijoje“ (Ten pat, 13, 20).

statiškas buvimas, t.y. nuolat iš savęs išeinantis ek-sistavimas, kuris realizuojasi ir apsirėškia įvairiais išraiškos pavidalais.

Ek-statiškumas yra esminė kūniško žmogaus buvimo apybraiža: pasakyti, jog žmogus egzistuoja, reiškia teigti, kad jis būva išžengdamas iš savęs ir būtent šis išžengimas tampa jo esmės puoselėjimu, nes šiame judesyje pasaulis apsirėškia, o tuo pat metu, tame pačiame judesyje Aš pats sau apsirėškia, ek-statinis judesys konstituoja mane kaip pasaulyje esantį subjektą.

Aš esu manasis kūnas: kūniškoji Aš galiu sąmonė kaip Aš tapatybės pagrindas

Iki šiol antroje šio darbo dalyje dėmesio centre buvo kūniškumas, jo buvimo specifiškumas. Tačiau tuo pat metu nuolat buvo kalbama apie Aš, kūnišką-Aš, *ego*, savivoką ir t.t. Kas yra šis kūniškas Aš, kuris yra manasis kūnas? Įprastai kasdieniame diskurse Aš suvokiamas kaip duotis, t.y. kaip tai, kas egzistuoja savaime, panašiai kaip kad egzistuoja daiktai. Šiam Aš priskiriamos tam tikros savybės, pradedant savižina, pažinimu, baigiant akių spalva ir t.t.

Fenomenologinėje filosofijoje *ego* klausimas keliamas ne ontologinėje plotmėje, t.y. neklausama, kas yra *ego* pagrindas, bet atliekamas „radikalus posūkis“, klausama kokių būdu jis yra patiriamas, kaip jis yra duotas sąmonei²⁸⁰. Žvelgdami į tai, kaip Aš yra duodamas suvokiančiajai sąmonei, matome ne tik tą išgyvenimų srautą, bet ir tai, kad kiti mus supantys taip pat sako - „Aš“. Ką reiškia šis Aš daugis? Jei atsigręšime į savo patirtį, pamatysime, kad „Aš“ formuojasi manyje tokiu būdu, jog net jei aš ir suvokiu, kad įvardis „Aš“ gali būti ir yra naudojamas visų mane supančių žmonių, aš esu vienintelis, kuris gali apie save pasakyti „Aš“. Į joki kitą žmogų rodydamas negaliu pasakyti „tai aš“. Šis Husserlio pastebėtas Aš duoties egocentriškumas – tik aš sau esu duotas kaip Aš - nepaneigia kito Aš, bet atveria intencionalų pagrindą jį mėstančiam *ego*²⁸¹.

Keršytė teigia, kad fenomenologijos pradininkas kalbėdamas apie *ego* ir *ego* suvokimą per savasties prizmę, naudojami „iš klasikinės filosofijos paveldėta prielaida“²⁸². Tačiau, net jei daugelyje Husserlio tekstų vietų dėmesys sukonzentruotas į savaime akivaizdų transcendentalinį *ego*, tuo pat metu nuolat šmėsteli istorinio Aš klausimas, kuris pasirodo kaip Aš tapatybės laiko patirtyje klausimas - „kiekvienąkart aš esu vis kitas, bet aš esu tas pats, kuris keičiasi“²⁸³ ir kaip sąmonės vienovė išgyvenimų sraute²⁸⁴. Taigi, Husserlio filosofijoje aptinkame kelis *ego*: vienas transcendentalus, aptinkamas pritaikius fenomenologinį susklydimą, kitas – istorinis

²⁸⁰ N. Keršytė, „Merleau-Ponty ir Levino interubjektyvumo samprata Husserlio paraštėse“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius: VU, 2006, IV, 16.

²⁸¹ D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Illinois: Northwestern University Press, 1999, 165

²⁸² N. Keršytė, „Merleau-Ponty ir Levino interubjektyvumo samprata Husserlio paraštėse“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius: VU, 2006, IV, 17.

²⁸³ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Paris: Press universitaires de France, 2001, 31.

²⁸⁴ Э. Гуссерль, *Идеи. Книга I*, Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999, 187.

(psichologinis), pasaulyje egzistuojantis Aš. Pastarasis yra pirmojo konstituojamas, tad abu šie *ego* egzistuoja priklausomai vienas nuo kito²⁸⁵.

Husserlio filosofijoje konstituojančio, grynojo *ego* susiejimas su savastimi (asmeniškumu) kelia abejones. Sartre'as teigia, kad transcendentalinis „*ego* nėra sąmonės savininkas, bet jos objektas“, kadangi neturime jokios šio *ego*, kaip betarpiško sąmoningumo ar spontaniškumo, patirties²⁸⁶. Kitaip sakant, pasak Sartre'o, mes neturime tokio transcendentalinio *ego* patirties, nepatiriame grynojo *ego* sąmoningumo ar jo spontaniškumo. Vis tik, manyčiau, jog Sartre'o ar kita tokio pobūdžio kritika Husserlio atžvilgiu tik iš dalies teisi. Nes, jau pirmoje šio darbo dalyje analizuota, Husserlio nagrinėtas, tapatybė sraute ir laiko tėkmėje klausimas, atveria šiek tiek kitokią interpretacinę plotmę. Taip pat *Karteziškosiose meditacijose* esanti pasyvosios ir aktyviosios sintezės, funkcionuojančios per Aš-aktus, perskyra, nors pirmiausiai nukreipta į daiktų duotį, sudaro galimybę pasyvumo/aktyvumo plotmėje analizuoti Aš tapatybės problematiką.

Galime klausti, kas Aš savivokoje yra ši pasyvumo plotmė, ir, tai ne mažiau svarbus klausimas už, kas yra šis Aš? Merleau-Ponty, kalbėdamas apie kūnišką suvokimą, teigia, kad „suvokimas visada yra „beasmeniame“ (*on*) pasaulyje“, suvokimas nėra asmeninis aktas, kuriame aš pats suteikiu prasmę, tai „priešistorė“, tai kūną turintis ir „mokantis žiūrėti“ aš²⁸⁷. Taigi, pasak Merleau-Ponty, ši kūniška egzistencija, dėl kurios, kaip jau buvo minėta, pasaulis su visais jo daiktais duodamas kaip aplinka ir patirčių horizontas, yra Aš priešistorė. Griežtai sakant, ji yra neasmeniška, bet tik dėl šios priešistorės, Aš aptinka save kaip esantį. O Aš buvimas apsireiškia per situatyvumą, pasaulio iš-gyvenimą, kuris „nukreipia mane atgal į save“²⁸⁸.

Husserlio ir Merleau-Ponty pastebėjimai Aš tapatybės klausimu reikalauja platesnio apmąstymo. Jonutytės ir Giedrės Šmitienės siūloma pasyvosios ir aktyviosios tapatybės perskyra gali padėti suvokti fenomenologinės Aš tapatybės analizės kompleksiskumą. Autorės pasyviają tapatybę vadina „tyliąja arba kūniškąja“, kadangi „jai palaikyti nėra būtinas nei nuolatinis jos apmąstymas, nei tematizavimas, nei skelbimas“, kuomet šią pasyvią tapatybę pabandome reflektuoti, išreikšti, tuomet ji tampa „motyvu aktyviam tapatinimuisi“²⁸⁹. Taigi ši perskyra padeda artikuluoti suvokimą, kad egzistuoja ne du Aš, bet skirtingi tapatybės modalumai: vienas – kaip duotis, kitas – kaip artikuliacija. Be abejo, į aktyvią tapatybę įsiterpia tiek laikiški suvokimo modalumai, tiek naratyviniai aspektai: kai kurie praeities elementai išnyksta, nublinksta, kiti išryškėja arba, priešingai, subyra, suskyla ir tampa suskilusia ne-tapatybe²⁹⁰.

²⁸⁵ S. Richmonds, „Introduction“, J.P. Sartre, *The transcendence of the Ego*, Great Britain: Cornwall, 2004, XIV-XV.

²⁸⁶ J. P. Sartre, *The transcendence of the Ego*, Great Britain: Cornwall, 2004, 45.

²⁸⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 277.

²⁸⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 83.

²⁸⁹ J. Jonutytė, G. Šmitienė, „Kūniškoji tapatybės plotmė“, *Literatūra*, 2006, Nr. 48(6), 11.

²⁹⁰ Šioje vietoje omenyje turiu ne tik ligos ar religinio atsivertimo, „tapimo nauju žmogumi“ atvejus, bet ir daug paprastesnes patirtis: svajones, planus ir t.t. A. Lingis į tapatybės klausimą įterpia ir etinį motyvą – kiti reikalauja, kad aš išlaikyčiau savo tapatybę, kad ir kaip mums tai sunku ar nuobodu būtų. Tad tapatumo klausimas susisieja ir su

Mickūnas išryškina šios pasyviosios sintezės priklausomybę nuo kūniškumo, jis rašo: „Be kūniškų veiklų savimonė yra presupozicija, patyrimo galimybės sąlyga, bet ne pati individualios savasties, arba *ego*, patirtis“, tačiau šis konstituojantis kūniškumas yra neturintis „jokių fenomenologinių kredencialų“ ikilaikiškas Aš²⁹¹. Šiuose Mickūno žodžiuose ataidi ir tai, ką pastebėjo Sartre'as, kad grynasis *ego*, jei būtų tik jis, liktų *ego* presupozicija, kadangi jo nepatiriame kaip reiškinių. Visai kas kita – kinestetinė sąmonė. Jau ne kartą minėjome, kad *galėjimas* paliesti, eiti, siekti, paimti, pajudinti kuria tam tikrą pažinimo ir savipažinimo sritį, nes galėjimo realizacija nėra aklas, neturintis reikšmės elgesys, bet yra sau apsireišskianti savirefleksija.

Jei prisiminsime kūniškumo ir suvokimo aptarime minėtą Mickūno poziciją, kad „gyvas supratimas yra anonimiškumas sau“ ir tai, kas ką tik buvo pasakyta, pasirodys, kad jo žodžiuose yra tam tikras vidinis prieštaravimas: viena vertus, kalbama apie anonimiškumą, kita vertus, minint tą patį pasyvųjį sluoksnį, kalbama apie „savitą pažinimo sritį“²⁹².

Iš kur kyla šis prieštaravimas? Ar kolizija tarp Aš tapatybių nekyla iš to, kad išlaikoma, nors ir modifikavus, perstumdžius ribas, ta pati pažinto ir pažįstančiojo perskyra? Aptariant suvokimą kaip intencionalų kūnišką buvimą, buvo minima, kad kūno patirtis verčia pripažinti pasirodančią prasmę, kuri sąmonei pasirodo *jau yra* modusu (tai atitiktų Mickūno minimą savitą pažinimo sritį), tačiau būtent tik į ją atsigręžusioje sąmonėje ši kūniškos egzistencijos nešama prasmė atrandama

vertybiniu įsitikinimu (kylančiu iš racionalumo viešpatavimo), kad tęstinis tapatumas yra vertybė. Tačiau tuo pat metu mus ne mažiau traukia, vilioja ir tapatybės pertrūkiai, kadangi per juos prasiskverbiamė į bendravimo sukūrį, spontaniškumą (A. Lingis, *Pavojingos emocijos*, Vilnius: Poligrafija ir informatika, 2002, 89-105). Be abejo, tokia pozicija susijusi su Vakarų mąstymui, kuriame daiktai „sukietinami“ ir substancionalizuojami, nebūdinga pasaulio kaip žaidimo metafora, kuri numano, kad daiktai tėra laikinai sustingę judesiai – „jeigu tavo judesiai pasikeis, ir tu pasikeisi“ (A. Mickūną kalbina A. Sverdiolas, *Visa aprėpianti dabartis*, Vilnius: Baltos lankos, 2004, 106). Tačiau T. Mertonas tokį žvilgsnį aptinka (steigia) ir krikščioniškoje (Vakarietiškoje) mąstymo tradicijoje: „Šiaip ar taip, Viešpats žaidžia ir linksminasi kūrinių sode, ir jei mes išsilaisvintume iš apsėdimo, kad tai, ką mes galvojame, yra visa to prasmė, gebėtume išgirsti Jo kvietimą ir sekti paskui Jį Jo slėpingame kosminiame šokyje. Neturime eiti labai toli, kad išgirstume to žaidimo ir to šokio aidus. Kai esame vieni žvaigždėtą naktį, kai atsitiktinai pamatome rudeni išskrendančius paukščius, besileidžiančius į kadagną pasilsėti ir paleisti, kai regime vaikus tą akimirką, kai jie tikrai yra vaikai, kai atpažįstame meilę savo širdyje ar, kaip japonų poetas Bashō, išgirstame seną varlę, vienišą pūkštelėjančią į tylią kūdrą, – tada pabudimas, visų vertybių pervertimas, „naujumas“, tuštumas ir regėjimo grynumas, tampantys akivaizdžiais, leidžia pažvelgti į kosminį šokį“ (T. Merton, *Visuotinis šokis*, <http://www.bernardinai.lt/index.php?url=articles%2F79650>, aplankyta 2008-06-01). Beje „kieteto“ substancialumo panaikinimas savo tolimoje perspektyvoje gali atvesti ir prie postmodernaus Aš suvokimo, kuriame subjektas apibrėžiamas per interpasyvumą, t.y. postmodernus žmogus palaiko savo „tapatybę“ perkeldamas ją į Kitą. S. Žižekas, kalbėdamas apie šiuolaikinio žmogaus savivoką, rašo, kad joje „visiškai apsiverčia subjekto samprata“, nuo subjekto kaip savęs patyrimo vietos pereiname prie „neįmanomo“ santykio tarp „tuščio subjekto“ ir „nepasiekiamo fenomeno“ (S. Žižek, *La subjectivite a venire*, Cahors: Climats, 2004, 46). Tad analizuojant potradicinės visuomenės individo tapatybę aptinkame ją kaip savęs apibrėžimą per kitą. Tačiau postmoderni tapatybė nutolsta, susilaikykime nuo klausimo kodėl ir nutolimo įvertinimo, nuo tikrosios tapatybės, nes „interpasyvumas naikina net mano identiteto branduolį“ (Ten pat, 42). Interpasyvume nelieka intersubjektyvumo, kadangi nebėra polių, tarp kurių galėtų tarpti buberiškasis *tarp*. Tačiau iš kitos pusės ir patį šį postmodernų suvokimą galime traktuoti ne kaip kalbėjimą apie tai, *kas* yra žmogus, bet kaip bandymą suvokti, *kaip* nūdien yra žmogus, neatmetant galimybės, kad jis egzistuoja visiškai savęs nesuvokdamas. Paties Žižeko tekstuose aptinkame šį kritinį šiandienos situacijos vertinimą: žmogus vis dažniau dienas leidžia *neangažuotoje* nuobodybėje, kartkartėmis pasitenkindamas Kito atliekamo autentiško veiksmo *reginiu* (Ten pat, 171). Tad tapatybė nebėra vien ontologinis ar epistemologinis klausimas, bet tampa etiniu klausimu – kaip turiu gyventi, kas aš turiu būti?

²⁹¹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 97, 104.

²⁹² Ten pat, 105.

kaip šaltinis, kaip nereflektuotas pagrindas. Todėl galima sutikti su Mickūnu, kad tradiciniai įvardinimai nepajėgia nušviesti ikilaininio suvokimo gyvenimo²⁹³, tačiau patirtis liudija šiuos nuolat vykstančius mainus, kuriuose vienas susipynęs su kitu. Šitokia fenomenologinė refleksijos ir jos šaltinio ikilainiško patyrimo santykio samprata atveria galimybę suvokti, nepriešpastatant bet ir dirbtinai nesujungiant pasyvios ir aktyvios tapatybės. Jau minėtos autorės teigia, kad tarp šių dviejų tapatybės modusų vyksta „dinamiška apykaita“, atskleidžianti, jog tapatybė yra nepertraukiamo sąmonės judesio savo vientisumo ir tęstinumo link²⁹⁴. Kitaip sakant, aktyvioji tapatybė nekuria Aš *ex nihilo*, bet artikuliuoja (nuolat palaiko, atnaujina) tai, ką ji atranda kaip savo paties pagrindą – pasyviają tapatybę, t.y. kūnišką Aš *galiu* sąmonę, kuri būdama anonimiška, neasmeninė aktyvioje tapatybėje atrandama kaip tai, kas man yra artimiausia²⁹⁵.

Tad tapatybės klausimas kreipia link kūniškojo Aš, kurio Aš *galiu* sąmonę aptinkame kaip pasyvųjį tapatybės sluoksnį²⁹⁶. Aktyvioji tapatybė yra „vėluojanti“ tapatybė, tam tikra prasme ji yra antrinė, pasyviosios tapatybės modifikacija. Nei viena, nei kita tapatybė nėra daiktiška, „kieta“, nekintanti, kadangi kintant aš *galiu* sąmonei keičiasi ir Aš tapatybė, nors išlieka besikeičiantis Aš *galiu* sąmonės pastovumas.

Tai, kad ir pasyvioji tapatybė nėra nekintama duotis, atskleidžia Aš *negaliu* patirtys. Pasak Mickūno, užduočių ir sugebėjimų laukas kuria „savęs kaip savo galimybių“ pažinimą, kuris sutampa su savęs pažinimu²⁹⁷. Kitaip sakant, tam tikrose situacijose pažindami savo Aš-*galiu* ribas, modifikuojame savo su galimybių lauku susietą savęs pažinimą, kadangi, kaip jau minėta, kūniškieji judesiai, būdami refleksyviais judesiais, konstituoja tam tikrą suvokimą. Kaip Albert'o Camus *Kryčio* herojus, kuriam vienos nakties įvykis – į vandenį nuo tilto nušoko moteris ir „atgailaujantis teisėjas“ išgirdo į vandenį krintančio jos kūno garsą – pažadino ne tik norą gelbėti, šokti padėti, bet ir „neįveikiamo silpnumo“ jausmą, kuris vėliau, net ir įsivaizduojamose situacijos

²⁹³ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 97.

²⁹⁴ J. Jonutytė, G. Šmitienė, „Kūniškoji tapatybės plotmė“, *Literatūra*, 2006, Nr. 48(6), 11 - 12.

²⁹⁵ Minėtos autorės dažnai pasitaikančiam kalbėjimui apie tapatybę, kaip tapatybę pagal pageidavimą, tapatybę pagal skonį ar laisvai pasirenkamą tapatybę, priešpastato ikireflektyvaus tapatumo teoriją. Taip pat siūlo atkreipti dėmesį į šią pasyviają tapatybę, kuri ir yra tapatumo pagrindas, todėl negali būti užmiršta analizuojant „dalines“ tapatybes. Būtent ji padeda suprasti, kodėl „kai kuriuos dalykus patiriame kaip tiesioginius, suprantamus, tiesiog savus, kitus – kaip tolimus, svetimus, reikalingus paaiškinimui“ (J. Jonutytė, G. Šmitienė, „Kūniškoji tapatybės plotmė“, *Literatūra*, 2006, Nr. 48(6), 12). Kaip vieną iš dalinių tapatybės tyrimų, besiremiančių pasyviosios tapatybės perspektyva, galima nurodyti J. Jonutytės mokslinį straipsnį, kuriame autorė analizuoja tapatybės santykį su naratyvu, tautiškumu, dėmesiu folklorui ir t.t. Būtent pasyvioji tapatybė įgalina suprasti „savaiminį“ polinkį ar siekį kylantį iš suvokimo *kaip* turiu būti (J. Jonutytė, „Dėmesys sakybinei tradicijai kaip kūrybiškas tapatinimas. A. Juškos ir J. Basanavičiaus etnografinės veiklos motyvų apmąstymas“, *Literatūra*, Nr. 48, Vilnius: 2006, 29-41).

²⁹⁶ Egzistuoja tapatybės teorijos, kurios pačią tapatybę apibrėžtį padaro daugiaprasėmis ir keistomis, nes nutrina kūniškos tapatybės, kaip Aš *galiu* sąmonės plotmėje besiformuojančios tapatybės betarpiškumą. Viena jų, *Queer* teorija, kuri, pasak A. Tereškino, siūlo daugialypį, žaidybinį, sakytumę, tranzitinį santykį su tapatybe“, tokia tapatybė „prieinama kiekvienam, linkusiam priimti šios tapatybės rizikas ir malonumus, nepaisant jo ar jos rasės, lasės ar lyties“ (A. Tereškinas, *Esė apie skirtingus kūnus*, Vilnius: Apostrofa, 2007, 77). Tačiau, tokia postmoderni tapatybės dekonstrukcija ne tiek išplauna tapatybių pagrindus, kiek reliatyvizuoja patį tapatybės diskursą. Esu įsitikinęs, kad ir kokia performansiškai, žaidybiškai patraukli atrodytų tokia teorija, ji nesugeba paaiškinti, ankstesnėje pastaboje minėto, savaiminio polinkio link lyties skirtumų, vaisingumo santykio su skirtingais – moters, vyro – kūnais.

²⁹⁷ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 106.

pasikartojimuose, niekuomet nedings²⁹⁸. Tad ribos suvokimas tapo subjekto savivokos, tapatybės ribų suvokimu. Be to, kaip pastebi Mickūnas, *Aš galiu* sąmonė formuluojasi policentiniame, intersubjektyviame lauke kaip kinestetiškai refleksiškas mano galimybių suvokimas santykyje (sutapimo ar skirtumo) su Kito galimybėmis. Mano bandymas atlikti kinestetinį judesį reiškia, kad aš mačiau, girdėjau Kitą atlikus šį veiksmą, kurio aš nepajėgus atlikti. Taip į tapatybę, kurioje aptinkame tarp-kūniškas patirtis įžengia bendrumo, skirtumo, individualizacijos suvokimas²⁹⁹. Tačiau pastarasis pastebėjimas šioje darbo vietoje tebūna tik kaip nuoroda į tai, kad *Aš galiu* sąmonė negali būti paaiškinta be intersubjektyvumo plotmės.

Egzistuoja ir kitokios tapatybę formuojančios patirtys, pavyzdžiui, kuomet vieną dieną suvokiu, jog nebegaliu padaryti to, ką anksčiau padarydavau, ar, suvokiu, jog nebeturiu tiek polėkio, kiek anksčiau turėdavau. Ši vidinė senėjimo patirtis koreliuojasi su Aš ne(be)galiu suvokimu. Tad kyla klausimai: koks tokio pavargusio, išsekusio ar, priešingai, gražaus, išpustyto kūno santykis su kūniškąja Aš tapatybe. Klausimas gali būti suformuluotas ir kitaip: ar fenomenologiškai aprašomas kūnas netampa „grynuoju“ neegzistuojančiu kūnu? Tačiau prie jo sugrįšime sekančiame skyriuje.

Iki šiol aptarėme kūniškos tapatybės pasyvumo ir aktyvumo santykio klausimą, taip pat, ne kartą kalbėjome apie kūnišką Aš, apie kūnišką subjektą ir t.t. Tad dabar susikoncentruokime ties klausimu, koks yra santykis tarp šių „dviejų“ Aš - gyvojo kūno ir Aš?

Visos šiame darbe aptartos kūniškumo apybraižos atskleidė, kad kūnas egzistuoja dvigubu būdu. Egzistuoja kaip daiktas – priklauso daiktų pasauliui, yra jų veikiamas, paveikiamas ir juos veikiantis. Tuo pat metu išjudindamas filosofinį šių dviejų egzistencijos būdų perskyrimą, gyvasis kūnas egzistuoja kaip subjektas – t.y. kaip pasaulį išgyvenantis subjektas. Behnke pastebi, kad toks fenomenologinio aprašymo atskleidžiamas kūno pažinimas yra ne tik filosofinio (teorinio) diskurso atradimas, bet pasirodo ir kaip „radikali priešprieša mūsų kultūrai įprastam ir subjekto, ir objekto suvokimo stiliui“³⁰⁰.

Be to, kūno savipatyrimas skiriasi nuo daiktų patyrimo, nes, kaip pastebėjo Mereau-Ponty, „mūsų kūno segmentų sąsajos su mūsų regėjimo, lytėjimo patirtimi nesirealizuoja akumuliatyviai žingsnis po žingsnio“, šis sujungimas visiems laikams įvyko manyje³⁰¹. Skirtingomis juslėmis patirdami pasaulį ir skirtingas savo kūno dalis, patiriame jį kaip *save* ir *savo patyrimus*, t.y. Aš juos patiria kaip *save*. Kūniška egzistencija „prieš mano akis“ atsiskleidžia tam tikras *vienis*, kuris įtraukia į *save*, susiedamas ir supindamas visus išgyvenimus kaip savo išgyvenimus. Be to, manyje

²⁹⁸ A. Camus, *Krytis*, Vilnius: Vaga, 1991, 126-127, 162.

²⁹⁹ Anot A. Mickūno, individualizacijos tema yra sudėtinga ir tik dėmesys praktinei žmogaus veiklai sudaro sąlygas vaisingam individualizacijos tyrimui fenomenologijoje (Mickūnas A., „Praxis kontekstai“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius, 2002, T.4. Nr. 4, 58, 62).

³⁰⁰ E. A. Behnke, „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“, *Literatūra*, 2006, 48 (6), 134.

³⁰¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 175.

suvokimai vyksta tokiu būdu, kad atskiros juslės susisieja viena su kita, visas mano kūnas yra viena jautimo sistema. Merleau-Ponty juslių vienybę suvokime kildina iš to, kad mūsų kūnas nėra skirtingų organų suma, bet „sinergetinė sistema, kurioje visos funkcijos yra perimtos ir suvienytos bendrajame buvimo judesyje“³⁰². Tik tokia perspektyva leidžia suvokti, kaip galiu pamatyti Kito žvilgsnį, žvelgiantį man į nugarą, kaip kojos gali įsijungti į regėjimą, kuomet koreguoju regėjimą pereidamas į kitą vietą, kaip galiu girdėti, jausdamas garsą savo oda ir t.t. Tad fenomenologinė analizė atskleidžia atomistinio žmogaus kūno paaiškinimo ribotumą.

Koks yra šio kūno santykis su Aš? Kuomet buvo kalbama apie erdvės suvokimą, judėjimą, tapatybę, buvo teigiama, kad kūno *čia* yra Aš *čia*, kad kūnas niekada nejuda Aš atžvilgiu, kad pasyvusis sluoksnis yra mano tapatybės pagrindas, pagaliau - kūniškus patyrimus patiriu betarpiškai kaip savo patyrimus, o pati Aš sąmonė formuojasi egocentrinėje savidoutybėje.

Tad fenomenologiškai analizuodami žmogaus būvimą pasaulyje ir tai, kaip Aš jį patiria, turime pripažinti, kad patirtyje neaptinkame perskyros tarp gyvojo kūno ir Aš. Aprašymas atskleidžia šio santykio paprastumą, kurio tiesos atsiskleidimą matome Merleau-Ponty teiginyje – „Aš esu mano kūnas“³⁰³.

Mąstant šį suvokimą „aš esu mano kūnas“, kyla keletas išvadų. Nebėra priežasties kalbėti apie Aš ir kūną kaip apie du skirtingus objektus. Pastaroji perskyra turi būti suprantama, ne kaip skirtingų objektų egzistavimas, bet kaip to paties subjekto „skirtingi pasirodymai“³⁰⁴. Merleau-Ponty pastebi, kad Aš (sielos, subjekto) ir kūno (objekto) vienybė realizuojasi ne arbitraliame susiejimo, mąstymo procese, bet kiekvieną egzistencinio judesio akimirka³⁰⁵. Kitaip sakant, suskliaudę išankstinį žinojimą, o šiuo atveju ir paplitusį įsitikinimą, kuriame kūnas ir Aš suvokiami kaip du objektai, patirtyje aptinkame vieną, pasaulį (iš)gyvenantį, kūniškąjį-Aš. Ir tik analizėse, pavyzdžiui, svarstant tapatybės, suvokimo ir kitus žmogų liečiančius klausimus, patogumo, aiškumo dėlei, o gal kalbos struktūrų veikiami, įvedame šią perskyrą. Beje, gali būti, kad būtent kalbinė struktūra, kurioje vienas iš esminių struktūros elementų skirtis tarp subjekto (sąmonės) ir objekto tampa pagrindine kliūtimi nedviprasmiškam įvardinimui to, ką aptinkame patirtyje³⁰⁶.

Kitas aspektas, kurį turime apsvarstyti galvodami apie teiginį „aš esu mano kūnas“, liečia ne tiek kūno ir Aš vienybės, kiek santykio klausimą. Ką reiškia šis pasakymas: ar tai, kad kūnas redukuojamas į Aš imanenciją, ar atvirkščiai? Jei pažvelgsime, koku būdu, pavyzdžiui, Merleau-Ponty atliko kūniškosios egzistencijos aprašymą, ar tai, kaip šiame darbe tai atliekama, pamatysime, kad kūniškumas, nors ir išlaisvinamas iš objektiško suvokimo, nėra redukuojamas į Aš imanenciją, nes ar tai būtų judėjimo, ar erdvės, ar tapatybės, ar pagaliau suvokimo aprašymai,

³⁰² Ten pat, 271.

³⁰³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 175.

³⁰⁴ D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Illinois: Northwestern University Press, 1999, 166.

³⁰⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 105.

³⁰⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 253.

patį kūniškumą atrandame kaip judantį ir suvokiantį savo judėjimą, kaip suvokiantį, kad suvokia ir t.t. Taigi pats kūniškumas, būdamas ek-statinis yra intencionalus buvimas, todėl pasakymas „aš esu mano kūnas“, reiškia ne tai, kad kūnas redukuojamas į Aš išgyvenimus, bet Aš iš tiesų yra šis kūniškas buvimas. Gyvasis kūnas išgyvena, suvokia, juda, trokšta, siekia, gali, junta savo ribas, kitaip sakant, kūnas yra pasaulį (iš)gyvenantis Aš. Be abejo, turime atminti, kad šis Aš yra ne aktyviosios tapatybės, bet pasyvumo lygmenyje. Taigi kūniškasis Aš yra paniręs į anonimiškumą, kuriame, kaip matysime, jis susipynęs, susijęs su savo aplinka, gyvūnais ir kitais gyvaisiais kūnais.

Savojo kūno susvetimėjimas

Teigiant, kad patirtyje Aš iš tiesų yra kūniškas, nereikia užmiršti, kad tuo pat metu egzistuoja tam tikros savojo kūniškumo patirtys, kuriose savo kūną suvokiu ir konstituoju kaip svetimą man pačiam. Pirmoje darbo dalyje, analizuojant, kada ir koku būdu konstituoju Kitą, buvo minėta, kad mūsų suvokime aptinkame „pasyvumo sluoksnį“, kuris nėra sau sąmoningo subjekto veiklos padarinys. Tad sąmonė tokius aktus aptinka kaip „jau duotus“, kaip „savaime įvykusius“, kaip tai, „kas atsitinka“. Toks svetimumas sau pačiam, buvo įvardintas Depraz žodžiais – „pirminė kitybė mano man pačiam“.³⁰⁷ Pirmoje dalyje buvo prieita išvados, kad tokios pasyviosios patirtys, kurios yra tampriame sąlytyje su kūniškumu, jau Aš savipatyrime, t.y. to, kas sava patyrime, atveria kitybę kaip svetimumą sau pačiam. Todėl galima kalbėti apie Kito konstituavimą savojoje patirtyje.

Pažvelgę į savo patyrimus aptinkame ne vieną patirtį, kurioje konstituojamas gyvojo kūno svetimumas. Kuomet gydytojas su plaktuku stukteli mums į koją, ji – norim mes to ar ne – išsitiesia. Arba kai palietus paviršių įvyksta elektros iškrova – ranka „savaime“ atsitraukia ir kitos analogiškos patirtys. Kitose patirtyse Aš aktyviau įsijungia į kūno svetimumo suvokimo procesą. Kaip keičiasi kūno savumo suvokinys, kuomet apžiūrinėjame savo nejautrias nuospaudas. Suvokiu, kad „ant manęs“ yra tai, kas yra mano, bet ko aš nejaučiu kaip mano (nevyksta Husserlio aprašytoji jutimų lokalizacija). Arba kuomet suvokiame, kad negalime atlikti vieno ar kito veiksmo, nes kūnas „negali to padaryti“. Be abejo, galime prisiminti ir Merleau-Ponty analizuotą, ne kartą psichologų aprašytą atvejį, kada galūnės netekęs žmogus ją „jaučia“, kai jam „skauda“ tą galūnę, kurios jis neturi. Pastarąjį reiškinių fenomenologas eksplikavo subjekto panirimo pasaulyje perspektyvoje: „aš esu įsitraukęs į tam tikrą fizinį ir žmogišką pasaulį“, todėl kartais net netekęs žmogus išlaiko amputuotą galūnę egzistencinėje kūno vaizdinio grandinėje, t.y. toliau jam įprastu būdu, jam įprastu kūnu kreipiuosi į savo pasaulį³⁰⁸. Tai rodo, kad kūną žmogus turiu dvigubu būdu: kaip įprastinį (kūno vaizdinį atitinkantį) ir kaip aktualų.

³⁰⁷ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 254-256.

³⁰⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 96-97.

Šiuolaikinės psichologijos studijos atskleidė, kad egzistuoja atveju, kai galūnės fantomą patiria net kūdikiai, kurie gimė neturėdami vienos ar kitos galūnės. Tad, atrodo, kad net anksčiau nei įvyksta pasaulyje angažuoto kūno schemas įsisąmoninimas per praktinę veiklą, subjektas jau turi primityvią, kūno vaizdiniui artimą, kūno schemą³⁰⁹. Gallagheris ir Meltzoffas teigia, jog psichologijos atradimas, kad be galūnės gimę vaikai jaučia galūnę fantomą, verčia permąstyti Merleau-Ponty įsitikinimą, kad savojo kūno turėjimo įsisąmoninimas yra kūno schemas įgijimas patirtiniu būdu bei įsitikinimą, kad vaikas gana vėlai suvokia savo pamėgdžiojančius veiksmus. Ir ranka fantomas, ir savo veiksmų suvokimas, kurio buvimas liudija mėgdžiojančiųjų veiksmų korekcijos ar atlikimas po tam tikro laiko, reikalauja tiek įgimtos kūno schemas, tiek kūno vaizdinio, kuriame nuo gimimo egzistuoja perskyros tarp savo ir Kito gestikuliacinio suvokimo³¹⁰.

Be abejo, Merleau-Ponty to negalėjo užčiuopti, kadangi tuo metu tai buvo nežinoma ir psichologijos mokslui. Tačiau tai tik patvirtina, kad kūniškumas yra ne tik suvokiny, bet ir savitas egzistencijos būdas. Kūniškumą išgyvenu ne tik kaip savo tapatybę, bet ir kaip tam tikrą anonimiškumą mano aktyvaus Aš atžvilgiu, patiriu, kad kūnas tarsi gyvena „savo gyvenimą“, turi „savo pasaulį“, turi „savo praeitį“ ir t.t. Visose kinestezėse, kurios susijusios su pasyvumu, ar suvokimuose, kurie vyksta „nevalingai“, t.y. kai, pavyzdžiui, kaimyno pjaunamų lentų garsas, nors esu susikoncentravęs ties šio teksto rašymu, yra girdimas, nes klausia atsidadė ją patraukusiam garsui, byloja apie Aš gelmėje glūdintį svetimumą sau. Toks pasyvumo/aktyvumo santykis, kurį galime aptikti jau Husserlio atliktuose aprašymuose ir kuris nėra griežtoje opozicijoje, bet aptinkamas kaip vienas kito apglėbtis, pasak Depraz, „leidžia suvokti įsikūnijimą kaip pakilusį virš naiviosios aktyvumo ir pasyvumo opozicijos“³¹¹. Kaip tai suprasti?

Ne kartą šiame darbe buvo minėta, kad kūniškumas konstituojamas kaip dviprasmiškas dalykas – kaip tai, kas sava ir kaip tai, kas svetima, kaip tai, kas patiriama, ir kaip tai, kas patiria, kaip tai kas suvokia, ir kaip tai, kas suvokiama. Tad kūno patirtis neatitinka tradicinės daikto ir sąmonės perskyros. Tačiau dar gilesne prasme naivioji opozicija sudeginama, kuomet pastebime, kad kūno svetimumas yra patiriamas – aš patiriu jį(sava) kaip Kitą (kaip svetimą sau pačiam). Taigi kūno svetimumas nėra turinio neskaidrumas sąmonei, Kito nesuprantamumas, Kito nepatyrimo „iš vidaus“ atvejis. Nėra šios objektinės sava/svetima bedugnės, nes savąjį kūną patiriu kaip svetimą – tai taip pat manojo kūno patirtis. Savo kūną patiriu kaip krentantį jei prarandu lygsvarą, jaučiu, kad mano akis trūkčioja, net jei to nenoriu.

Gyvasis kūnas konstituojasi išlaikydamas abi šias patirtis – kūno ir Aš vienybės bei savojo kūno svetimumo – kaip savojo kūno patirtis. Toks kūno suvokimo specifiskumas ne tik įtraukia

³⁰⁹ S. Gallagher, A. N. Meltzoff, „The Earliest Sense of Self and Others. Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies“, *Merleau-Ponty. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Oxon: Routledge, 2006, T.4, 268-269.

³¹⁰ S. Gallagher, A. N. Meltzoff, „The Earliest Sense of Self and Others. Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies“, *Merleau-Ponty. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Oxon: Routledge, 2006, T.4, 270.

³¹¹ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 275.

kūniškumo temą į intersubjektyvumo suvokimą, bet ir praskleidžia prieigą prie tokios plotmės, iš kurios jis pats kyla ir kurios šviesoje, trečioje šio darbo dalyje bus galima apmąstyti manojų kūno sąsajas su kitais kūnais.

Kūniškumo apsireiškimas situatyviame, kultūriškai modifikuotame kūne

Skaitant kai kurių fenomenologų kūniškumo aprašymus kyla įspūdis, kad fenomeninis kūnas tuose aprašymuose, tam tikra prasme, yra „besvoris“, bespalvis, bekvapis, o savo gyvenimuose susiduriame su žmogaus kūnais, kurie visas tas savybes turi. Taip pat aprašymuose visi kūniško subjekto išgyvenimai yra emocionaliai neutralūs, nekonfliktiški ir t.t. Tačiau, jei apžvelgsime įvairias išgyvenamas situacijas, matysime, kad kūniškoji tapatybė formuojasi ne tik sklandžiai, bet ir *Aš galiu* pertrūkiuose, konfliktiškume.

Jau Sarte'as, turėdamas omenyje Heideggerio *Būtį ir laiką*, rašė, kad tokio tipo filosofams *Dasein* egzistencija yra belytė, nes vyras ir moteris egzistuoja vienodai – fiziniai kūno skirtumai, būdami visiško atsitiktinumo sferoje, negali susisieti su sąmonės ontologija ar *Dasein*³¹². Ši Sartre'o kritika Heideggerio atžvilgiu gali būti, o dažnai taip ir nutinka, išplečiama visai kūno fenomenologijai, kaltinant, kad ji neima domėn kūniškos egzistencijos konkretybės.

Pabandykime omenyje turėdami klausimą – koks kūnas juose atsiveria ir kaip vyksta kūno suvokimas? – pažvelgti į skirtingose sferose aptinkamų kūniškos egzistencijos momentų aprašymus.

Šarūno Barto filme „Laisvė“ (2000) nuolat matome klajojantį žmogų. Tuose žmogaus žingsniuose per dykumą, bangų blaškomame kūne, veiduose nebekovojančiuose su smėliu ar musėmis, išsislaptina ne tiek *Aš galiu* apraiškos, kiek *Aš ne(be)galiu*. Taip pat ir pats kūnas, kuris aprašymuose yra toks lengvas, atrodo vos nešamas ir labiau panašėja į platoniską sielos antkapį nei į besvorį kūnišką fenomeną. Tad filmas labai pabrėžtinai išryškina kūniško žmogaus buvimo situatyvumą: per kūnus veikėjai pasmerkti būti *čia* – dykynėje. Tačiau jei kūno užsidarymo ir atsivėrimo judesiai, kaip pastebėjo Merleau-Ponty, yra dialektiškai neatsiejami vienas nuo kito, nes mano kūnas nėra uždara dėžutė, bet atveriantis, iš-statantis mane pasaulyje buvimas gal pasmerkimas tuo pat metu yra išganymas? Galbūt todėl šio filmo personažas mergaitė, būdama prikaustyta dykumoje, tuo pat metu yra atvira *čia* alternatyvai – buvimui *ten*, kur link skrenda jos stebimi paukščiai. Taip pat ir filmo žiūrovų stebimų pavargusio personažo žingsnių suvokimas

³¹² J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, New York: Washington Square press, 1992, 598.

vyksta virtualaus, bet nemažiau realaus, filme matyto paukščio skrydžio lengvumo suvokimo kontekste.

Kitas pavyzdys, kurį noriu aptarti, tatuiruotas kūnas (tatuiruotę siūlau suprasti kaip bet koki kūno modifikavimą, stilizavimą). Kasdieniame diskurse, sveikatingumo ir mados pasauliuose, nuolat kalbama apie „kūno statymą“, kūno modeliavimą, kūno mados tendencijas, kūno stiliškumą ir t.t. Mąstant apie tai, kyla klausimai, kaip suprasti pasakymą „kūno modeliavimas“, koks (kuris) kūnas modeliuojamas? Klausimas gali būti suformuluotas ir taip: koks kūnas nešioja tatuiruotę?

G. Burchettas, vienas labiausiai žinomų Anglijos tatuiruočių meistrų rašė: „esu įsitikinęs, kad kai žmogus, ar pusiau žmogus, pirmą kartą uždėjo natūralų ornamentą ant savo kūno, visai netrukus jis pabandė padaryti nuolatinę dekoraciją ar magišką ženklą ant savo odos. [...] tai buvo pirmasis sąmoningas jo aktas, atskyręs žmogų nuo gyvūnijos pasaulio“³¹³. Tad tatuiruotė, kuri yra nenatūralus kūno perkeitimas, išgražinimas (subjaurojimas), priskyrimas, tuo pat metu yra tam tikro pobūdžio kūno įsisąmoninimas. Kūnas, pasiskolinant Maceinos žodžius, tampa „nauju pasauliu“, nauju objektu, kitaip sakant, tokiam santykiui su kūnu, tinka Maceinos nurodytas žmogaus kultūrinis santykis su aplinka, kuris išreiškiamas taip: „jis pats turi pasistatyti naują pasaulį: [...] kuriame jis būtų namie, kuris jam būtų savas ir artimas“³¹⁴. Taigi ištatuiruotas, sporto salėje išlavintas, nuolatinio sėdėjimo darbo vietoje ar grakštaus vaikščiojimo podiumais perkeistas, maisto pertekliaus išpūstas ar askezės išsunktas kūnas tampa kultūriniu kūnu, tampa žmogiško buvimo būdo paliestu kūnu, tampa priklausymo tam tikrai kultūrai, „drugelių ir drambliukų“ madai, marginalinei visuomenės grupei (pvz: kalinių, mafijos gaujų tatuiruotės), religinei pasaulėžiūrai³¹⁵ nuoroda ir išraiška, o tuo pačiu tik toks kūnas tampa savas ir artimas kaip namai.

Taip pat ir rūbas, būdamas prigludęs prie mūsų odos, ne tik atlieka energijos saugojimo ir nukreipimo funkciją, bet mūsų suvokimuose yra „tiesioginis mūsų kūno paviršiaus tęsinys“³¹⁶, be to toks tęsinys, kuris mūsų kūną paverčia socialinės priklausomybės, grožio, geismo subjektu, atplėšia jį nuo praktinių paskirčių, išlaisvina iš įrankiškumo ar įstumia į naujas priklausomybes.

Fenomenologiškai apmąstant šiuos reiškinius tenka atsakyti į iš pirmo žvilgsnio paprastą klausimą: kurį kūną, t.y. objektyvų ar fenomenologinį, modifikuojame? Atsakymas parodys kūno fenomenologijos ribas arba, priešingai, atvers galimybes kultūrinio (plačiąja prasme) kūno interpretacijai. McKaronas teigia, kad tatuiruotės naratyvas „paženkliną kūnus, kurie paradoksaliai

³¹³ Citata tekste: K. McKaron, „Tattoos and Heroin: A Literary Approach“, *Body and Society*, Vol. 5 (2–3), 308.

³¹⁴ A. Maceina, *Kultūros tragizmas, Raštai T.9*, Vilnius: Margi raštai, 2004, 36-37.

³¹⁵ Tėvas Elijas, parašęs knygą *Tatuiruotės laikų pabaigai* teigia, kad „tatuiruotės priklauso religinei pasaulėžiūrai“ (T. Elija kalbina D. Zaleskienė, <http://daliule.googlepages.com/home35> aplankyta 2008-06-01) Tad tai dar vienas ekstatiškas kūno bruožas – kūnas gali būti išgyvenamas kaip priskirtas, pašventas *sacrum* sferai – „Argi nežinote, kad jūs esate dievo šventovė?“ (1Kor 3,16).

³¹⁶ M McLuhan, *Kaip suprasti medijas*, Vilnius: Baltos lankos, 2003, 125. Be to, McLuhanas tame pačiame tekste užsimina, kad tolesni mūsų kūno tęsiniai yra ir namas, ir automobilis, ir medijos. Tačiau prie žmogaus tęsinių temos sugrįšime vėliau.

būdu, nuolat bando paneigti savo fiziškumą ir transcenduoti savo kūniškumą³¹⁷. Kalbėdami apie meno kūrinį teigėme, kad paveikslas atveria kitą erdvę, taip pat ir stilizuotas kūnas atveria kitą kūniškumo dimensiją – fenomenologinį, išgyvenamą kūną. Tatuiruodamas kūną žmogus paliudija, kad kūnas tam tikra prasme nepriklauso daiktų pasauliui, tatuiruotas kūnas transcenduoja savo kūniškumą, o kita vertus, tatuiruotės, auskarų vėrimas tampa „kūniška paties išraiška“, todėl turėtų būti suprantami kaip bandymas per dėmesį kūnui, ypač jo paviršiui, išlaikyti tapatybę³¹⁸.

Taigi ištatuiruodamas kūną žmogus įsisąmonina, kad jo kūnas yra skirtingas nuo visų kitų daiktų, nes suvokia jį kaip savo tapatybę – įsisąmonina jį kaip save. Šis kūno išskirtinumas atveria galimybę žmogaus kūną (pa)naudoti narcisiztiniam, erotizuotam žvilgsniui mene (atvaizduose), reklamoje. Pavaizduotas kūnas pats tampa „savaime esančiu“, pasirodo (yra parodomas) tam tikru būdu, kuris paskatina vienokį ar kitokį mūsų, stebinčiųjų tuos vaizdus „vujaristų“, *suvokimo būdą*³¹⁹. Tad modifikuodamas kūną ne tik suvokiame jo tapatybės sluoksnį, bet suvokiame kūną kaip *regimą*, be to, *regimą* tokiu būdu, kad jo regimumas yra ženklas ar, tiksliau sakant, kūno stilizuotas regimumas tampa žinia. Tad kūno modifikavimas vyksta ne tik manęs – kūnas santykiuje, bet tampa mano santykio su Kitu ir pasauliu modifikacija, kuri yra *regima* ir, pasak Merleau-Ponty, jei atmetame išankstinį įsitikinimą, patalpinantį išgyvenimus „vidinėje tikrovėje“, tampa *būdu*, kuriuo išgyvename save bei Kitą gyvename pasaulyje³²⁰.

Apmąstant šias visas skirtingas kūno modifikavimo patirtis, peršasi kelios išvados. Viena jų, kaip pastebėjo Rolandas Barthesas, modifikuoti kūnai, rodo mums, kad „žmogaus kūnas nėra amžinas, nuo neatmenamų laikų įrašytas objektas. Tai kūnas, kurį neišvengiamai suvokė ir formavo istorija, visuomenės, režimai, ideologijos“³²¹. Tad pati kūniška egzistencija, nebūdama daiktiškas buvimas, patvirtina kūniško būvimo ek-statiškumą, žmogaus kūnas egzistuoja save peržengdamas ir, tuo pat metu, į save sugrįždamas kūniškuose savirefleksijose. Būtent tokia fenomenologinė refleksija, kuri apmąsto kūniškumą adekvačiai jo patirčiai ir savirefleksijai, padeda suprasti, kokiu būdu kūnas gali būti ženklu, gali būti vyriškas ar moteriškas, kaip gali būti priskirtas epochai, kultūrai, religijai ar net šventumui.

Prisimindami iškeltą klausimą – kuris kūnas nešioja tatuiruotę - dabar galime atsakyti, kad fenomeninis kūnas atveria savo paviršių tatuiruotei ir ją realizuoja kaip ženklą tapatybės savivokoje; tik fenomeninis kūnas tampa estetiniu kūnu, kai susivokia esąs *regimas*; tik fenomeninis kūnas, per kurį Aš yra *čia*, tampa atvertimi *čia* modifikacijų išgyvenimui

³¹⁷ K. McKaron, „Tattoos and Heroin: A Literary Approach“, *Body and Society*, Vol. 5(2–3), 314.

³¹⁸ P. Sweetman, „Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity“, *Body and Society*, Vol. 5(2–3), 53.

³¹⁹ E. Landowski, „Kūno scenografijos reklamoje“, *Kūno raiška šiuolaikiniame diskurse* (sud. N. Keršytė), Vilnius: Baltos lankos, 2007, 50-51.

³²⁰ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris: Les editions Nagel, 1958, 94-95.

³²¹ R. Barthes, „Dar sykių - kūnas“, *Kūno raiška šiuolaikiniame diskurse* (sud. N. Keršytė), Vilnius: Baltos lankos, 2007, 38.

intersubjektyvumo sferose. Tik fenomenologinėje žiūroje atsiveriantis kūniškumas leidžia suprasti, kaip pasaulio daiktas tampa manimi, kaip kūno paviršius tampa Aš paviršiumi. Pagaliau, tik tokio išgyvenamo kūno perspektyva atveria galimybę mano susietumo su Kitu analizei.

Apibendrinimas

Fenomenologiškai aprašant, t.y. siekiant, kad kiekviena eksplikacija remtųsi patirtimi ir tuo, kaip dalykas duodamas patirtyje, žmogaus kūnas pasirodo esąs dvilypis. Viena vertus, kūnas įmestas į pasaulį, veikia daiktus ir yra jų veikiamas. Kita vertus, kūną atrandame kaip subjektą, kaip išgyvenantį pasaulį ek-statinį buvimą, kaip judantį, kuriantį savo pasaulį ir jį turinį.

Tokie pastebėjimai, nors ir sunkiai atranda adekvačią išraišką kalboje, verčia permąstyti daikto, objekto, pažinimo sampratas. Visi šie reiškiniai savo šaltinį atranda ne išankstinėse prielaidose, kad yra daiktas, yra juos pažįstanti sąmonė, bet pasaulio išgyvenime. Pasaulio apsiareiškimo judesys pasirodo esąs tas pats išgyvenimo judesys, kuriuo gyvasis kūnas eina link pasaulio.

Fenomenologinis kūniškumo meditavimas, jei nepamiršamas kūniškos egzistencijos dvilypumas, modifikuoja ir paties kūniškumo supratimą: jis nėra nei daiktas, nei grynojo subjekto imanentinis išgyvenimas. Fenomeninis kūnas, būdamas ankstesnis už šias perskyras, nuolat pasirodo jose kaip neapmąstytas pagrindas, nuo kurio mintis atsispiria ir kurį tuo pat metu siekia reflektuoti, nes atpažįsta kūniškumą kaip savo pačios gyvenimą ir šaltinį. Tačiau tuo pat metu niekada kūniškumas netampa minčiai visiškai skaidrus, permatomas, nes yra paniręs nereflektuotame anonimiškume, susipynęs su pasauliu.

Fenomenologinėje kūniškumo analizėje atsivėrusio suvokimo esmė yra supratimas, kad kūnas-yra-Aš. Tačiau ir šis pasyviame sluoksnyje aptinkamas kūniškasis-Aš, kuris yra betarpiškai su manimi susijusi, pasyvioji mano tapatybės plotmė, tuo pat metu savo sąsajomis su anonimiškumu, pasauliu bei kitais kūnais kreipia mane link Kito.

Būtent šios sąsajos, nuorodos bus apmąstytos trečiojoje disertacijos dalyje, tad joje susipins kūniškumo ir intersubjektyvumo temos. Tokio susipynimo apraiškas matėme tiek intersubjektyvumo, tiek kūniškų fenomenų analizėje, tačiau ji gali būti įgyvendama tik atlikus fenomenologinę kūniškumo fenomeno išskleidimą. Tik ji atveria galimybę suvokimui, kad kūniškumas pasirodo esąs interkūniškumas.

INTERKŪNIŠKUMAS

Kūniškasis susietumas

Pirmosiose šio darbo dalyse buvo analizuojama intersubjektyvumo ir kūniškumo problematika. Pirmojoje matėme ne tik tai, kad mūsų sąmonė neišvengiamai yra nukreiptumas, kuriame Kitas pasirodo net ir savipatyrimo sluoksniuose, bet ir tai, kad Kitas konstituojasi, kuomet Aš susiduria su kitu gyvuju kūnu. Antroji dalis buvo skirta kūniškumo fenomeno analizei: ji atskleidė kūniškumą kaip žmogaus egzistavimo dimensiją, kaip giliają Aš tapatybės plotmę, kaip būdą būti *mes-pasaulyje* ir jį turėti. Abejose dalyse nuolat išnirdavo kūniškumo ir intersubjektyvumo plotmių gretimumas ir susipynimas – tiek viena, tiek kita nuolat viena kitos šaukiasi ir atsiliepia. Tad šioje dalyje, dėmesio lauke išlaikant abi šias plotmes, bus siekiama suprasti, kodėl šios temos yra tokiam tampriam sąryšyje. Kaip matysime, kūniškosios egzistencijos intencionalumo, subjekto angažuotumo pasaulyje, subjektų susietumo su kitais subjektais apmąstymas intersubjektyvumo problemą pavers interkūniškumo problema. Taip pat paskutiniuose skyriuose bus atskleista, kad šių plotmių sankirta tampa vaisinga perspektyva intersubjektyvių ryšių supratimui. O tokioje perspektyvoje susiformuojantis suvokimas iš naujo nušviečia tiek kūniškumą, tiek subjektyvumą.

Husserlio ir Merleau-Ponty intersubjektyvumo teorijų savitumas išryškėja pastarojo esė *Filosofas ir jo šešėlis*, kuriame svarstoma apie tai, ką atskleidė, bet neapmąstė Husserlis. Merleau-Ponty rašo: „Sužinojęs, kad mano kūnas yra „jaučiantis daiktas“, kad jis yra jautrus (*reizbar*), būtent jis, o ne tik mano sąmonė, aš pasiruošiu suvokimui, kad yra kiti *animalia* ir, galbūt, kiti žmonės“³²². Tad Merleau-Ponty „pasiruošimą“ priimti Kitą taip pat sieja su Husserlio fenomenologiniuose aprašymuose pasirodžiusiu kūno savirefleksyvumu, kuris išjudina tradicinę daikto ir objekto perskyrą. Tačiau Merleau-Ponty pratęsia aprašomą liečiančio/paliesto kūno situaciją, įtraukdamas Kito ranką į lytėjimą. Pažvelkime, kokie suvokiniai formuojasi, kuomet aš spaudžiu Kito ranką. Jei Kito ranka būtų nejudanti, tai aš ją paprasčiausiai čiupinėčiau kaip paprastą daiktą (kaip manekeno ranką), tačiau spausdamas Kito ranką aš jaučiu ne tik temperatūros skirtumą, paviršiaus švelnumą ar delno odos suragėjimą, šiurkštumą, lipnumą, aš pajuntu, kad ranka kurią aš spaudžiu taip pat spaudžia mano ranką. Šis abipusis paspaudimas vyksta tokiu būdu, kad Aš jaučiu kitos rankos jautrumą; atleidžiu, kai pajuntu, kad mano jėga įveikia kito delno jėgą ir jis ima gniaužtis, arba priešingai, mane liečianti ranka tampa prievarta, sugniuždanti mano delno plokštumą ir įveikianti mane. Ta patį Aš ir Kito susidūrimą aptinkame ir regėjime, kuomet matau, kad kitas apžiūrinėja kažkokį daiktą; ne tik matau, bet dalyvauju jo matyme, kuomet jo akių

³²² Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1960, 214.

judesys nukreipia mano žvilgsnį, ir pamatau, ką jis mato. Kai dalyvauju jo girdėjime, kuomet net pats neišgirdęs atsisuku į ta pačią pusę, į kurią staiga atsisuka ir Kitas.

Tad atkartodami šiame darbe jau skambėjusį klausimą, dar kartą paklauskime, tik šį kartą omenyje turėdami ne savo rankos, bet Kito rankos lietimą: kuris kurį liečiame? Merleau-Ponty įsitikinęs, kad šitokioje patirtyje vyksta ne vidinė įžvalga ar projekcija, bet Kitas pasirodo per tam tikrą mano kūno buvimo sau išsiplėtimą, kitaip sakant, liesdamas ir būdamas paliestu, aš susiduriu su jautrumu, gebėjimu suvokti³²³. Tad santykis su Kitu prasideda ne sąmonės lygmenyje reflektuojant Kito egzistencijos būtinumą ar galimumą, bet kūniškuose kontaktuose susiduriant su savo ir Kito kūno jautrumu (prie šios temos dar sugrįšime), kuris atskleidžia, kad tiek Jis, tiek Aš, esame vienos sistemos nariai. Šį suvokimą tame pačiame tekste Merleau-Ponty išreiškia teiginiu -“jis ir aš esame vieno interkūniškumo organai“³²⁴. Panašią įžvalgą galime aptikti ir *Suvokimo fenomenologijoje*, kurioje, aptariant Kito suvokimo galimybę, Merleau-Ponty intuicijos jau „pranašavo“ vėlyvąjį jo filosofijos etapą. Omenyje turiu jo kalbėjimą apie bendrą sferą, kurioje Aš ir Kitas kartu egzistuoja, ir tai, kad mūsų socialus pasaulis yra pirmesnis už bet kokią mintį ir sprendimą³²⁵.

Savo paskutiniame veikale Merleau-Ponty įvedęs naują „ontologinę perspektyvą“, parodo ne tik tai, kad pasaulis ir kūnas neatskiriami vienas nuo kito, be ir tai, kad „tik Kito akių dėka, mes sau patiems esame matomi“³²⁶. Kitaip sakant, Merleau-Ponty tam tikra prasme apverčia Husserlio poziciją: ne mano savipatyrimas, kuriame neišvengiamai *kitybė* pasirodo, tampa Kito suvokimo sąlyga, bet pats Aš save suvokia per Kitą, kurio mums nereikia konstituoti, nes jį visada atrandame kaip jau esantį - „jis jau yra čia.“³²⁷. Panašus apsisvertimas aptinkamas kai bandome svarstyti santykio Aš – Kitas polių pirmumą³²⁸.

Levinas, aptardamas Aš – Kitas pirmumo klausimą, jau cituotoje ištraukoje teigė, kad Aš visada vėluoja Kito atžvilgiu, nes pašauktas jo akivaizdoje Aš stojasi „pavėluotai“³²⁹. Levino filosofijoje Aš vienatinumas, nepakeičiamumas formuojasi tada, kai Kitas, panašiai kaip Senojo testamento Dievas pašaukiantis pranašus, net nelaukiant ir nesitikint, pašaukia mane, išrenka mane atsakomybei, kuri tampa pasakymu „štai aš!“³³⁰. Tad Levino filosofijoje, mano manymu, nors

³²³ Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1960, 214.

³²⁴ Ten pat.

³²⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 413.

³²⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 188.

³²⁷ Ten pat, 274.

³²⁸ G. Brent Madisonas teigia, kad Husserlio ir Merleau-Ponty žvilgsnio perspektyvos yra skirtingos, kadangi Husserliui dėl išanksto įsteigto *Cogito* savasis kūnas, kaip ir daiktai, yra prieš sąmonės „akis“ išdėstyti daiktai. (G. Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Klincksieck, 1973, 57). Tačiau, esu įsitikinęs, apie tai jau kalbėjome, kad toks teiginys yra teisingas, kol kalbama apie metodologinę analizę, tačiau neturi būti perkeliamas ar išplečiamas jo ontologinis galiojimas .

³²⁹ E. Levinas, *Apie Dievą ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 1992, 187.

³³⁰ E. Levinas, *Etika ir Begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, 105, 111. Ir E. Levinas, *Apie Dievą ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 1992, 194.

tematika iš pirmo žvilgsnio atrodo ta pati, tyrinėjama visai kita plotmė, ne išraiškingų kūnų susitikimo, bet į Kitą ir Aš žvelgiama atsakomybes – pašaukimo santykiuose, t.y. šis klausimas tampa etikos srities klausimu. Be to, turime atminti, kad Levino Kitas, apie kurį jis kalba, yra visada aptariamasis kaip fenomeniškesnis, pranokstantis Kitas, kuriam Husserlio pastebėjimas, kad svetimybė yra tai, kas „originaliai savęs neduoda, bet nuosekliai patvirtina save kaip nuorodą“³³¹, tampa metafizine apibrėžtimi – „veidas nėra „regimas“ Jis yra tai, kas negali tapti turiniu“³³².

Tad nors Levinas ir kalba apie Kito pasirodymą kaip ištikti, kaip tai, ką aš surandu esant, jis jau yra ne susitinkančių gyvųjų kūnų, interkūniškumo sferoje, bet „neredukuojamai skirtingų kūnų“, kur kontaktas su kitu būtų „skirtumas be bendrumo“ sferoje³³³, kuri yra ne kas kita, kaip etika. Tačiau jei nežiūrėsime per etinę prizmę (tai nereiškia, kad teigiama, jog žmogaus egzistencija gali būti analizuojama neetiškai), tai, anot Merleau-Ponty, „Kito konstitucija nėra vėlesnė už kūno konstituciją, Kitas ir mano kūnas gimsta kartu iš pirmąkartės ekstazės“³³⁴.

Merleau-Ponty teigė, kad Kito ir Aš pasirodymas yra viena laikiškas, nors analizuojant Kito prasmės genezę mums atrodo, kad Kitas įsiveržia į mano pasaulį, kai už paprasčiausio mano stebimo „spektaklio“ pajuntu gyvybę, jaučiuosi stebimas, ir tada atrodo, kad „jame aš gyvenu.“³³⁵ – todėl atrodo, jog Kitas vėluoja. Tačiau savo suvokimo gyvenime visada atrandame jį kaip jau esantį, tad Aš savivoka ir Kito suvokimas konstituoja viena laikiškai. Norėdami suprasti šį Aš ir Kitas viena laikiškumą, susipynimą pirmąkartėje duotyje, turime prisiminti ne tik tai, kad būtent kūnas mane atveria Kitam, bet ir tai, kad kūniškumo analizėje išryškėjo giluminė kūniškumo plotmė.

Kūniškame anonimiškume Aš ir Kitas yra viena laikiški, kadangi abu anonimiškame kūniškume egzistuoja kaip vienos sistemos nariai, tad pasaulis ir anoniminis kūniškumas tampa Aš ir Kitas mediatoriais. Anoniminio kūniškumo polimorfiskumas – Aš, Tu, kaip vieno buvimo realizacija – ir perėjimas vienas į kitą interkūniškume, yra intersubjektyvumo pagrindas.

Be abejo, toks intersubjektyvumo pagrindimas, gali susilaukti priekaištų dėl to, kad vyksta nuasmeninimas, anot Keršytės, būtent tai kliuvo Levinui, kuriam „svetima beasmenio, anonimiško interkūniškumo vienovė, kurioje nelieka skirtumo tarp manęs ir kito“³³⁶. Kitaip sakant, atrodo, kad tokia intersubjektyvumo samprata išnyksta, nes išnyksta santykio poliai ir lieka tik tai, kas sieja – „inter“. Pati Keršytė, nurodo, kad tokia Levino interpretacija neatitinka Merleau-Ponty įžvalgos, nes „beasmenio interkūniškumo sferoje dar apskritai nėra nei to, kas būtų sava, nei to, kas būtų

³³¹ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 142.

³³² E. Levinas, *Etika ir Begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, 87.

³³³ N. Keršytė, „Merleau-Ponty ir Levino intersubjektyvumo samprata Husserlio paraštėse“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius: VU, 2006, IV, 23.

³³⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 224.

³³⁵ Ten pat, 26.

³³⁶ N. Keršytė, „Merleau-Ponty ir Levino intersubjektyvumo samprata Husserlio paraštėse“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius: VU, 2006, IV, 23.

svetima“. Bet net ir pastebėjus tai, kad nėra šių perskyrų, galime klausti, kas tai per intersubjektyvumas, jei Aš nesiskiria nuo Kito?

Kalbant apie kūniškumą buvo teigiama, kad pats kūniškas buvimas yra intencionalus buvimas, o pasakymas „aš esu mano kūnas“ išreiškia, kad Aš iš tiesų esu ši kūniška egzistencija, kuri yra pasyvioji Aš tapatybės plotmė. Anot Gary Brent Madisono, vis tik kyla abejonė, ar *Suvokimo fenomenologijoje* pavyksta įveikti įtampą tarp anonimiškumo ir asmeniškumo, nes atskleidus, jog suvokimo lygmenyje subjektas yra susipynęs su Kitu, tuo pat metu teigiama, kad tai vis tik asmeniškasis Aš ir būtent jis atranda savyje tą beasmenę sferą kaip savo buvimo dimensiją³³⁷.

Iš tiesų, tokioje pozicijoje vis dar galime įžvelgti subjekto/objekto perskyros atspindžius. Paskutiniame veikale Merleau-Ponty pasiūlyta nauja perspektyva leidžia naujai permąstyti ne tik Aš – Kitas susietumą interkūniškume kaip būties polimorfiškumo išraiškoje, bet ir patį subjektyvumą. Būties perspektyvoje pats refleksyvus žvilgsnis atsiveria kaip tam tikras judesys ratu, kuriame žvelgdami į save ir į pasaulį, atrandame save kaip jau esančius, bet tuo pačiu ir patį žvilgsnį atrandame kaip būties atsigręžimą į save – žmogus yra pačios būties artikuliacija, kurioje būtis save užklausia³³⁸. Tad subjektyvumas taip pat yra ne nekintančios substancijos gyvenimas, kuriame žvelgiama į prieš ją esančius daiktus ar savo kūną, subjektyvumas gali būti išsakomas panaudojant tokias metaforas kaip neregimumo regimumas, nepalietumo lytėjimas, ar, pasinaudokime Mickūno pateiktais įvaizdžiais, subjektyvumas yra virtinė sustingusių judesių, „nebėra substancijos kuri svertų ir slėgtų“, viskas „ateina, šoka, džiaugiasi ir dingsta“³³⁹.

Tokie, rodos, poetiniai pasakymai išreiškia giliają fenomenologinę įžvalgą: žmogus nėra substancijų, skirtingų sferų suma. Žmogus aptinka save kaip intencionalų kūnišką buvimą pasaulyje, šis kūniškumas išsiveržia iš regimumo tapdamas reginčiu, liečiančiu, užuodžiančiu, jaučiančiu – „tame, ką regi, jis gali atpažinti savo regėjimo galios „kitą pusę“³⁴⁰. Tad subjektyvumo pagrindas yra jo apsiireiškimas sau: „transcendentalinis subjektyvumas yra sau ir kitam apsiireiškiantis subjektyvumas, todėl jis yra intersubjektyvumas“³⁴¹. Tačiau apsiireiškimas, išnirimas iš anonimiškumo vyksta tokiu būdu, kad regėjimą, uodimą, lytėjimą, net savąją refleksiją žmogus atranda kaip turinčią nereflektuotą, nepatirtą pusę. Sąmonė niekada nėra sau skaidri iki galo, kūniškumas nėra sau pilnai duotas. Giliuosiuose sluoksniuose Aš yra paniręs pasaulyje, susipynęs su Kitu, todėl intersubjektyvumas savo gelmėje yra interkūniškumas.

Interkūniškumo vaidmuo tarpžmogiškuose santykiuose

³³⁷ G. Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Klincksieck, 1973, 63.

³³⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 160, 187, 251.

³³⁹ A. Mickūną kalbina A. Sverdiolas, *Visa aprėpianti dabartis*, Vilnius: Baltos lankos, 2004, 106.

³⁴⁰ Merleau-Ponty, *Akis ir dvasia*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 47.

³⁴¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 415.

Kūno jautrumas

Ankstesnėse darbo dalyse analizuotos fenomenologiniuose aprašymuose atsiveriančios kūniškumo apybraižos ir intersubjektyvumo problematika sudaro šioje dalyje aptariamą temą – kūniškumo vaidmens santykiuose su žmonėmis pagrindą ir svarstymų kontekstą.

Kūniškumo analizė atskleidė, kad subjektas, gyvenantis pasaulyje ir jį suvokiantis, yra kūniškasis Aš, ši Aš buvimo dimensija ne tik nulemia tai, kad subjektas viską suvokia iš savo perspektyvos, bet ir tai, kad būtent tik toje perspektyvoje pasaulis, visas fenomenų ir galimų patirčių laukas, pagaliau, pats Aš, atsiveria. Kitaip sakant, tik kūno dėka aš esu pasaulyje, bet, tuo pačiu metu, tik dėl intencionalaus kūniškumo pasaulis man egzistuoja. Tad fenomenologinė analizė atveria kūniškumą kaip pirminį santykį su pasauliu, kaip esminį mūsų egzistavimo bruožą, kuriame kūniškumas taip pat atsiskleidžia ir kaip santykis su savimi pačiu.

Intersubjektyvumo tema fenomenologijoje taip pat pasirodė esanti ne psichologinio pobūdžio klausimai: kas yra *tarp* Aš ir Kito, kaip Aš supranta Kitą, kaip Aš ir Kitam pavyksta sutarti, bet esminiu klausimu – kaip Kitas už gimsta tame, kas yra labiausiai intymu, t.y. – suvokime. Kito prasmės genezės analizė atskleidžia, kad pirmiausia Aš pats sau tam tikrose patirtyse – laiko, prisiminimų, fantazijos – pasirodo kaip Kitas, dėl to galime konstatuoti, kad mūsų suvokimas užkrėstas kitybės. Net jei aš būčiau pasaulyje *solus ipse* , neišvengiamai savipatyrime prasiveržtų kitybė, kurios atžvilgiu turėčiau nustatyti santykį – mano savęs patirtis „atveria mane tam, kas aš nesu“³⁴². Kitas intersubjektyvumo tyrimo etapas – kūnų susitikimų aprašymas – atskleidžia, kad Kitas pirmiausiai pasirodo kaip kitas kūnas, kurio veiksmai netiesiogiai nurodo jų kilmę intencionalioje subjektyvumoje. Pagaliau, kuomet kalbame apie Aš, Kitą, diskursas nuolat plėtojasi *pasaulio* kontekste, nes šiame trilypiame santykiuje visi priklauso vienas nuo kito ir vienas į kitą nurodo.

Šioje darbo dalyje, skirtoje apmastyti, kokį vaidmenį vaidina kūniškumas mūsų santykiuose su žmonėmis, iš dalies bus sugrįžta prie to, kas jau buvo paminėta tiek kūniškumo, tiek intersubjektyvumo analizėje. Prieš pradėdant tyrimą, reikia pabrėžti, kad kontekstas, kuriame yra analizuojama iškelta tema yra filosofinis, todėl atsiribojama nuo psichologinės problematikos, t.y. nebus analizuojama, kokį vaidmenį intersubjektyviuose santykiuose atlieka charakteriai, nuotaikos, pagaliau estetiniai kūno ypatumai ar kultūriniai skirtumai. Kaip pastebi Julia Kristeva, Kito sąvoką linkstama per daug psychologizuoti, tad būtina ją „reabilituoti“ „transmetafiziniu lygmeniu“ net ir psichoanalizėje naudojant šią sąvoką gydymui³⁴³. Juo labiau šiame darbe klausimas, į kurį bus

³⁴² D. Zahavi, „Beyond Empathy“, *Journal of Consciousness Studies*, 8, No. 5-7, 2001, 163.

³⁴³ J. Kristeva, *Maišto prasmė ir beprasmybė*, Vilnius: Charibdė, 2003, 191.

siekama atsakyti, yra klausimas – koks vaidmuo tenka kūniškumui, kuomet fenomenologiškai aprašome tai, kas sieja Aš su kitu žmogumi?

Tokiu būdu analizuojant, koks vaidmuo tenka kūniškumui santykiuose tarp žmonių, turime neišleisti iš akių ankstesnėse darbo dalyse ne kartą minėto fenomenologijos principų principo bei *neatskiriančio žvilgsnio* suvokimo stiliaus, kaip pirminio mūsų santykio su pasauliu modelio. Kalbant apie šioje dalyje analizuojamą problemą, išeitinė svarstymų pozicija yra fenomenologinis santykio aprašymas, kurį galime aptikti daugelio fenomenologų raštuose. Štai Husserlis savo rankraštyje rašo, kad santykiyje su savimi pačiu santykiauju su savo gyvenimą (iš)gyvenančiu savimi, o per jį aš susisieju su kitu Aš, kuris man yra betarpiškai, „jis kreipiasi į mane kaip kitas Aš“, nes prieš bet kokį pasidalinimą su juo ar jo gyvybės patyrimą „aš esu jo dalininkas, suvokiu su juo, tikiu su juo, sprendžiu su juo – pritardamas, atmesdamas, džiaudamasis ar bijodamas kartu ir t.t.“³⁴⁴ Tęsdamas jis priduria, kad šie „buvimo-kartu modalumai“ yra „pirminės bendruomenės dinaminiai modalumai, kuriuose gyvendamas savo gyvenimą (primordialų, proto-pirmapradį) aš tuo pat metu *gyvenu* gyvenimą ir to, kuris empatijoje kartu su manimi egzistuoja – Kito gyvenimą“. Šiuose Husserlio svarstymuose ataidi ir jau minėta *Karteziškosiose meditacijose* Husserlio naudojama, *poravimo* sąvoka, kuri, kaip matėme, išreiškia panašų dalyką – aprašant savo paties buvimą išryškėja, jog šiuose aprašymuose Aš visada išnyra kaip esantis poroje: Aš apibrėžiamas, susivokia per Kitą ir – atvirkščiai.

Merleau-Ponty, pabrėždamas kūniškumo vaidmenį Kito suvokime („mano kūnas ir Kitas gimsta kartu iš pirmapradės ekstazės“³⁴⁵), taip pat išsako identišką mintį, kad Kitas, ne mąstymo sferoje, bet buvimo aprašymuose pasirodo esantis kartu su manimi, „aš dalyvauju jo matyme“, jo jutimuose ir mąstyme³⁴⁶.

Tokio aprašymo pavyzdžių galima būtų pateikti ir daugiau, tačiau svarbiau atkreipti dėmesį į tai, kad juos sieja tam tikras žvilgsnis į save ir Kitą. Šiame neskaidančiame, neatskiriančiame žvilgsnyje Aš pasirodo esantis persipynime su Kitu, su jį supančia aplinka. Tad esminis klausimas – ne klausimas Kaip aš suvokiu Kitą, apie ką buvo kalbama antroje darbo dalyje, bet klausimas, kas pagimdo mūsų susipynimą, dėl kurio, gyvendamas savo gyvenimą, tuo pat metu gyvenu ir Kito gyvenimą, kurio dėka dalyvauju kito žvilgsnyje. Pagaliau, jei jau „kietą“, į savyje egzistuojančias Aš ir Kitas substancijas suskaldantį, žvilgsnį įvardiname kaip antrinį, išvestinį, metafizišką ir t.t., turime atsakyti į klausimą, koks yra santykis tarp Aš ir Kito pirmapradėje išgyvenimo plotmėje, o atsakymas, kaip matysime, bus punktyrinės linijos nubrėžimas, nes santykio klausimas dėka interkūniškumo virs klausimu apie tai, kuris kurį pratęsiame.

³⁴⁴ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Paris: Press universitaires de France, 2001, 143.

³⁴⁵ Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1960, 224.

³⁴⁶ Ten pat, 216. Ši mintis, kad Aš ir Kitas patirtyje visad susiję, atsikartoja beveik visuose Merleau-Ponty tekstuose, kuomet autorius kalba apie santykį tarp Aš ir Kitas. Pvz.: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 412-417; Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 188.

Kuomet buvo analizuojama fenomenologinė intersubjektyvumo samprata, buvo teigiama, kad tiek Husserlis, tiek Merleau-Ponty pasiruošimą sutikti Kitą sieja su mūsų kūno savirefleksija, t.y. kūnas liesdamas, matydamas, užuosdamas, išgirdamas save atlieka tam tikro modalumo refleksiją – susivokia esąs paliečiamas, užuodžiamas, girdimas, regimas, o tuo pačiu užuodžiantis, liečiantis, regimas. Tad mūsų jutimuose vykstantis susidubliavimas ne tik konstituoja savivokoje suvokiantįjį kaip kūniškąjį-Aš, bet tuo pačiu pagrindžia ir atvirumo Kitam galimybę – „centrinis fenomenas grindžiantis tiek mano subjektyvumą, tiek transcendenciją link Kito, glūdi tame, kad aš esu pats sau duotas“³⁴⁷.

Kuomet į šį kūniškos savirefleksijos aprašymą įtraukiame Kitą kūną (pvz. jau minėtą atvejį, kuomet spaudžiu kito ranką ar kuomet apkabinu kitą žmogų, ar kuomet šoku poroje, ar, dar iškalbingesnė patirtis, kuomet draugai juokaudami paima mano rankas ir, įveikę mano jėgas, kilnoja jas į viršų ir apačią), mano kūno konstitucijoje įvyksta pertrūkis, kurio „dogmatine regėjimo filosofija“³⁴⁸ negali paaiškinti. Šis pertrūkis, kurio atskiriančiu matymu, nubrėžiančiu ribą tarp Aš ir Kitas, besiremiantis mąstymas neįveikia, reiškiasi tuo, kad šiose patirtyse vyksta perėjimas tarp Aš ir Kito (be abejo, atskiriantis matymas, mąstymas taip pat randa pateisinimą patirtyje, net savo kūno atžvilgiu, kuomet suvokiu jį kaip daiktą tarp daiktų, tačiau, kaip jau ne kartą sakyta, šis žvilgsnio, mąstymo modalumas nėra nei vienintelis, nei pirmapradiškas). Kuomet mano judesio „aš galiu“ paneigiamas ir perimamas Kito „aš galiu“, suvokiu, jog „atrasdamas savo kūną atrandu, kad jis yra daugiau nei „mano““³⁴⁹. Šokdamas, judėdamas poroje, panirime glamonėse suvokiu, kad mano kūnas nėra nuo Kito ir aplinkos atskirta daiktiška substancija, nes mano aktai pasirodo Kito aktų fone ir sampynose, todėl net tai, kas man yra pirmapradiškiausia, t.y. manasis gyvenimas, yra suvokiamas ir pilnai konstituojamas tik Kito dėka. Šis suvokimas, anot Behnke, žadina kūną „nutirpusį kitiems gyviesiems kūnams“, t.y. atveria naujas suvokimo erdves.

Tokios aprašymų atveriamos intersubjektyvumo perspektyvos, kaip buvo parodyta ankstesniame skyriuje, savo kilmę semia interkūniškume – opozicijos gali susisieti ir pereiti viena į kitą tik dėl to, kad gelmėje dalinamasi bendru pagrindu³⁵⁰. Tad dabar iš skirtingų perspektyvų detaliau pažvelkime, kokį vaidmenį toje buvimo-kartu dinamiškoje bendruomenėje vaidina kūnas, kuris, kaip ką tik buvo parodyta, aprašymuose pasirodo esantis sąsajose su kitais kūnais.

Karteziškosiose meditacijose Husserlis rašo, kad Kitas mano primordialinėje sferoje išsiskirdamas iš visų kitų, pasirodo kaip į manąjį kūną panašus fizinis kūnas, kurio stilistinė forma atitinka „mano paties kūniško funkcionavimo stilistinę formą“, įvykus šiam atpažinimui vyksta

³⁴⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 413.

³⁴⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 112.

³⁴⁹ E. A. Behnke, „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“, *Literatūra*, 2006, 48 (6), 142.

³⁵⁰ S. L. Cataldi, „Embodying Perceptions of Death: Emotional Apprehension and Reversibilities of Flesh“, *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, New York: State University of New York Press, 2000, 189.

„įsiskverbiantis supratimo aktas“ atveriantis „naujų supratimų lauką“³⁵¹. Husserlis užčiuopia, kad susidūrimas su Kitu ir Kito kaip kito-Aš atpažinimas yra „abipusis aktas“, t.y. šiame akte aš atpažįstu ne tik Kitą, bet ir pats save – „jis atskleidžia man mano paties sielos gyvenimą“³⁵².

Šis aktas, kurį galime įvardinti kaip empatiją, nėra asociatyvus mąstymo aktas ar psichologinio pobūdžio perkėlimas. Jis gimsta iš paties mūsų intencionalaus kūniškumo:

Atverti kito paviršiai nestoja priešais tave vien kaip duomenys, kuriuos turėtum interpretuoti, ar vien kaip amorfiška materija, kuriai turėtum suteikti pavidalą ir įprasminti. Kūniškumas prasiveržia naikindamas tuos nuotolius, iš kurių gali būti reprezentuojamas jų buvimas. Kūniški paviršiai atsiveria nepateikdami galimybių tavo galioms³⁵³.

Tiek Husserlio, tiek Lingio aprašymai išryškina ne kartą minėtą *sujungtumą*, kuris ir yra grindžiančioji empatijos patirtis, kuri pasirodo kaip kūno jautrumas kitam kūnui. Tad kūniškumas yra santykio su kitu žmogumi ašis ir pagrindas. Martinas Buberis, kalbėdamas apie santykius tarp žmonių, kalba apie „tarp“ kaip apie tai, kas nėra šalutinis konstruktas, bet kas „yra tikra vieta ir nešiotoja to, kas vyksta tarp žmonių“³⁵⁴. Žvelgiant per kūniškumo prizmę, šį *tarp* galime įvardinti kaip kūnišku jautrumu kitam kūnui besireiškiantį interkūniškumą – kitas kūnas man byloja apie savo jautrumą, kuris pažadina ir ataidi manajame kūne tokiu pačiu jautrumu.

Be abejo, negalime neprisiminti, kad žvilgsnio filosofijoje ar fenomenologiniuose aprašymuose, kuriuose žvilgsnis suvokiamas kaip kertinis mūsų santykio su pasauliu modelis, Kitas pasirodo man kaip objektas. Sartre'o žvilgsnio fenomenologija išryškina šią įtampą: „Ši moteris, kurią matau einančią link manęs, šis vyras, einantis pro šalį, šis elgeta, kurio prašymus girdžiu po savo langu – visi jie yra man objektai – dėl to nėra jokios abejonės“³⁵⁵. Bet net ir tokia pozicija „lūžta“ – „tik miręs nuolat gali būti objektu, niekada netapdamas subjektu“ – tuo tarpu Kitas, žvelgdamas į mane, apsireiškdamas man kaip kūnas, sugriauna mano centriškumą: aš tampa esančiu Kitam³⁵⁶. Tad Sartre'o filosofijoje Kitas ir Aš sutinka vienas kitą būdami opozicijoje, nors ir atpažindami vienas kitą kaip subjektą. Merleau-Ponty šią Sartro išvelgtą mūsų santykių opoziciją priskiria „mąstymo“ sferai, nes „iš tiesų Kito žvilgsnis nepaverčia mane objektu ir mano žvilgsnis nepaverčia jo objektu“, tik nežmogiškas žvilgsnis turį šią galią³⁵⁷. Kitaip sakant, Merleau-Ponty išvelgia, kad mūsų spontaniškas žvilgsnis kyla iš mūsų susietumo ir turi tą kūnišką jautrumą – kitas stebimas kūnas *užgauna* mane. Tai nėra atvažiuojantis automobilis, tai moteris artėja prie manęs, mano žvilgsnis prisipildo jos eisenos, rūbų, žvilgsnio, atskleidžiančio jos Aš intencionalumą,

³⁵¹ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 140, 148, 149.

³⁵² Ten pat, 149.

³⁵³ A. Lingis, *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, Vilnius: Baltos lankos, 1997, 154.

³⁵⁴ M. Buber, *On Intersubjectivity and cultural creativity*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, 39.

³⁵⁵ J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, New York: Washington Square Press, 1992, 340.

³⁵⁶ Ten pat, 394, 400.

³⁵⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 414.

pažadintais išgyvenimais; elgetos balsas nėra transporto triukšmas – jis savo jautrumu užgauna mano jautrumą, pažadindamas manyje jo nepritekliaus išgyvenimą. Visas mūsų kūnas yra atviras paviršius, į kurį atsimuša Kito kūno siunčiamos bangos. Šio mūsų kūno jautrumo kitam kūnui tiksliausią analogiją galime atrasti muzikos pasaulyje, kuomet esant dviem vienodai suderintoms stygomis, užgavus vieną, pradeda skambėti ir kita³⁵⁸.

Tad kalbėdami apie tokį mūsų kūnų jautrumą, susiduriame su dvejopa buvimo pasaulyje ir pasauliui pozicija. Merleau-Ponty vieną jų įvardina kaip „nežmonišką“. Be abejo, šiame kontekste susiduriame su dialogo filosofijos problematika. Pavyzdžiui Buberis išskiria dveją žmogaus laikyseną – žmogus santykio Aš-Tu poroje yra kitoks, nei esantis santykyje Aš-Tai, drauge ir pasaulį žmogus suvokia dvejopai³⁵⁹. Buberis kalbėdamas apie išlikimą santykyje pabrėžia jo trumpalaikiškumą – „Tu kaipmat virsta objektu tarp objektų, galbūt pačiu kilniausiu objektu, vis dėl to tik vienu iš objektų“³⁶⁰. Tačiau jei klausiamo, kas gi sieja mane su Kitu, turime pripažinti, jog po santykio paslaptinumo dulkėmis³⁶¹ vis tik slepiasi mūsų *sujungtumas*.

Tad fenomenologiškai redukuojant ir aprašant savo santykius, aptinkame skirtingas savo pozicijas pasaulio Kito atžvilgiu, taip pat atrandame bet kokią empatinį santykį grindžiantį interkūniškumą, kuris dialogo filosofijoje dažnai nutylimas. Be to, kūniško refleksyvumo atkūrimas, kurį mes atliekame aprašydami (atsigręžę į) savo išgyvenimus ir jo akimirkas, padeda atrasti save „kaip juslius ir kartu juslius sau“, tokiam žvilgsnyje „natūrali nuostata“ atspindinti atskiriančio matymo suvokimo stilių³⁶² (santykio Aš-Tai pozicija) ir pasirodo nesanti nei vienintelė, nei natūrali, nei spontaniška. Priešingai, prižadinus, išmokus vėl „iš naujo jausti savo kūną“³⁶³, kuris dažnai nutylimas, suvokiame save kaip esantį, gyvenantį santykyje, kuris mus apglėbia ir kuriame mes panirę, nes mano kūne, kuris yra vienas iš juntamybių, yra „įrašyti visi kiti“³⁶⁴. Todėl tokia pozicija (santykio Aš-Tu pozicija) tampa ne tik alternatyvia, bet atveria žmogaus santykio, buvimo pasaulyje galimybių gelmę, nes parodo, kad „yra daug būdų kūnui būti kūnu, yra daug būdų sąmonei būti sąmone“³⁶⁵.

Tačiau santykio sudėtingumo neišsemia iš kūniško sujungtumo kylanti empatija, todėl kitam skyriui palikdami pirmuosius empatijos tarpsnius, t.y. išgyvenamų kūnų sujungtumo ir Kito patyrimą persikėlimo būdu, pažvelkime į trečią ir ketvirtą empatijos tarpsnį, kuriuos Depraz savo straipsnyje „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, įvardina taip – „Interpretacinis

³⁵⁸ N. Depraz pastebi, kad Husserlis, kalbėdamas apie Kito suvokimą, naudoja sąvokas, turinčias muzikines konotacijas, taip tarsi išreikšdamas, kad sfera, kurioje vyksta šis suvokimas yra iki-loginė ir iki-vizualinė (Depraz N., *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 129).

³⁵⁹ M. Buber, *Dialogo principas I. Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, 130-131.

³⁶⁰ Ten pat, 87.

³⁶¹ S. Kierkegaard, *Liga mirčiai*, Vilnius: Aidai, 1997, 39-40.

³⁶² E. A. Behnke, „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“, *Literatūra*, 2006, 48 (6), 142.

³⁶³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 239.

³⁶⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997, 313.

³⁶⁵ E. A. Behnke, „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“, *Literatūra*, 2006, 48 (6), 156.

tavęs kaip man svetimo suvokimas“ ir „etinė atsakomybė tau kaip asmeniui (džiugiam ir kenčiančiam)“³⁶⁶.

Tad Kito suvokimas skleidžiasi ne tik pasyviųjų asociacijų ir hyletinio sujungtumo, bet ir bendravimo, Kito žodžių bei gestų interpretavimo kontekste. Toks Kito supratimas, pasak Depraz, yra – kognityvus žingsnis³⁶⁷. Iš esmės toks apibūdinimas atspindi labiausiai paplitusį empatijos supratimą: kitą žmogų suprantu, nes sugebu su juo susikalbėti, suprantu jo žodžius, gebu juos interpretuoti. Šiame interpretaciniame veiksmo atsižvelgiu į amžiaus, lyties, kontekstų, kultūrinius skirtumus. Esant neaiškumui, kadangi mūsų žodžiai daugiareikšmiai – pasitikslinu, atrenku tiksliausią interpretaciją galimų interpretacijų, skirtingų reikšmių gausoje ir koreguoju pirminį supratimą. Ricoeuras šią tarp subjektų gimstančią komunikaciją egzistenciniu požiūriu vadina „paslaptimi, beveik stebuklu“. Nors „mano patirtis negali tiesiog tapti tavo patirtimi. Vienam sąmonės srautui priklausančio įvykio neįmanoma kaip įvykio perkelti į kitą sąmonės srautą. Tačiau, nepaisant to, kažkas iš manęs pereina į tave“³⁶⁸. Ten pat Ricoeuras šį „kažką“ įvardina kaip reikšmę, kaip patyrimo reikšmę, kurią komunikacija per dialogą paverčia vieša.

Kokį vaidmenį šioje dialoginėje komunikacijoje atlieka kūniškumas ar jis lygiavertis sąmonei, racionalumui dialogo partneris, ar pašalietis užimantis įrankio poziciją? Cituotasis Ricoeuras teigia, kad su kalbiniais elementais šnekamojoje kalboje yra susipynę nekalbiniai veiksniai – „veido išraiška, gestai bei balso intonacija“, kurie, virtę kabutėmis, šauktukais, klaustukais, išsaugomi net rašte³⁶⁹.

Norint giliau suprasti tokius teiginius, turime prisiminti antroje darbo dalyje analizuotą racionalumo ir gesto (tame tarpe ir žodžio) santykį su kūniškumu. Kaip matėme, fenomenologiniame aprašyme žodis, gestas nėra vidinę tikrovę slepiantis reiškinys, būtent pačiame geste, būtent pačiame žodyje, kuris neatskirtas nuo to, kaip mes jį sakome – ritmikos, garsumo, intonacijos, neatskirtas nuo prieš ir po jo einančių žodžių, neatskirtas nuo veido išraiškos, kūno laikysenos. Mes pagauname žodžio ir gesto prasmę, kuri yra kito subjekto santykio su manimi, aplinka, pasauliu išraiška ir realizacija. Tad kūniškumas, net tokioje kognityvioje empatijos stadijoje, pasirodo ne tik esąs vienu iš supratimo galimybės elementų, bet ir pati komunikacija, suprantama kaip kūniškosios egzistencijos (ek-sistencijos) perteklius – kūniškumas ne tik daro mane vienišu per užsklendimą manajame *čia*, kuris patirtį paverčia manąja patirtimi, bet ir įmeta mane į pasaulį, išstumia mane į dialoginę situaciją, nes bet koks mano gestas, net atsisakymas kalbėti, tampa Kito subjekto interpretacijai atvira mano buvimo ir santykio su pasauliu išraiška. Į pokalbio dalyvį nukreiptos kūniškosios išraiškos ar tai būtų gestai, ar kalba (net ir rašytinė),

³⁶⁶ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003, 148.

³⁶⁷ Ten pat, 149.

³⁶⁸ P. Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, Vilnius: Baltos lankos, 2000, 27.

³⁶⁹ Ten pat, 28-29.

pareikalauja dialogo dalyvio tam tikros savosios *ego* pozicijos atsisakymo, kadangi pasakojimą suvokdamas kaip pasaulio ir buvimo pasaulyje būdo projektą (galimą pasaulio išgyvenimo būdą), dalyvis ne tik atlieka perkėlimą, t.y. vyksta antrasis empatijos tarpsnis – suvokiame Kitą tarsi patys tai išgyventume, bet sekdami „prasmės „strėlės“ nužymėtu keliu“³⁷⁰, atliekame išraiškos prasmių interpretaciją, kuri koreguojama ir verifikuojama ne tik kalbinių išraiškų prasmių kontekste, bet ir Kito išgyvenimų, kaip mano galimų išgyvenimų, suvokimo kontekste. Tokiu būdu ne tik suprantu Kitą, bet vyksta ir mano paties savivokos, kuri, kaip matėme, yra kūniška savivoka, prasiplėtimas. Kito ir savęs supratimas yra hermeneutinis supratimas.

Vieną iš empatijos tarpsnių (kiti bus nagrinėjami sekančiame skyriuje) – etinę atsakomybę – Depraz, sekdamas Husserliu, sieja su suvokimu, kad Kitas turi emocijas – kančią, džiaugsmą³⁷¹. Be abejo, tiek viena, tiek kita emocija, kaip matėme tyrinėdami kūniškumą, nėra jas išgyvenančio žmogaus viduje glūdinti tikrovė. Emocijos yra perkeliančiam ir interpretaciniam suvokimui atviros išraiškos (kurios kartais tampa įprastų santykio su pasauliu ir aplinka išraiškų nebuvimu³⁷²). Tačiau pažvelkime į šį empatijos tarpsnį per to paties klausimo – kokį vaidmenį jame atlieka kūniškumas – prizmę (nukeldami klausimą apie tai, kas pagrindžia bet kokią empatijos galimybę, sekančiam skyriui).

Pažvelkime kaip Levinas aprašo susitikimą su Kitu ir etinę atsakomybę:

Žmogaus dvasiškumą lemia jo subjektyvybės įsikūnijimas (nematau, ką angelai galėtų duoti ar padėti vienas kitam). Diakonija (dia-conie) yra pirmesnė už bet kokį dialogą: tarpžmogišką santykį nagrinėju tartum per kito žmogaus artumą, - anapus mano susikuriamo kito žmogaus vaizdinio, - jo veidas kito asmens išraiška (o šia prasme visas žmogaus kūnas daugiau ar mažiau yra veidas) yra tai, kas man liepia jam tarnauti. [...] Veidas manęs prašo ir man liepia³⁷³.

Be abejo, pats Levinas keliais puslapiais anksčiau suabejoja, ar galima kalbėti apie veido fenomenologiją ir apie žvilgsnį, nes tokia veido regėjime, kurį jis turi omenyje, nepastebima net jo akių spalvos – „veidas nėra „regimas“. Tačiau atsižvelgdami į tai, kad Levino kritinės pastabos liečia objektinantį žvilgsnį į Kitą³⁷⁴, vis tik paklauskime, o kas vyksta, jei mano žvilgsnis, pabudęs Kito ir savo jautrumui, pamato kitą kūną? Kitaip sakant, neperšokime į tam tikrą meta-susitikimo su Kitu lygmenį – kuriame jis pasirodytų kaip absoliučiai mane transcenduojantis ir kuriame atsakydamas jam, jo akivaizdoje aš stočiau pavėluotai, nes tokiu peršokimu papuolame į metafizinės etikos gniaužtus, bet pažvelkime per paprasčiausią gyvųjų, jautrių kūniškųjų-Aš sutikimo aprašymą.

³⁷⁰ P. Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, Vilnius: Baltos lankos, 2000, 107.

³⁷¹ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003, 149.

³⁷² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 191-192.

³⁷³ E. Levinas, *Etika ir Begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, 100-101.

³⁷⁴ Ten pat, 86.

Vienoje iš Laisvės alėjos tarpuvarčių sutikta išmaldos prašanti moteris – nepažįstama, nematyta nieko nesakanti, tik laikanti ištiestą ranką. Ar mergvakarį švenčiančios praeivės, kurios klegėdamos karnavaline eiseną traukia senamiesčio link. Kas mane sieja su šiais žmonėmis? Be abejo, vieta, laikas, pasaulis... Tačiau juk būtent tik įsikūnijimo dėka visa tai įgyjame. Tik per kūniškumą tampa artimas kitam žmogui, dėl to mūsų bendrumas yra ankstesnis už dialoginį artumą – juk į žmogų kreipiuosi tik todėl, kad dar prieš užmezdamas santykį su juo laikau jį žmogumi, t.y. suvokiu jį kaip kitą Aš. Be to, mūsų įsikūnijimas įvykęs tokiu būdu, kad kūniški paviršiai (net implikuodami rūbus ar įrankius) tampa mūsų Aš paviršiais. Šie paviršiai tik nežmogiškam žvilgsniui yra plokštuma. Gyvame išgyvenime žmogiškieji kūno paviršiai niekada nėra tik objektai, juose nuolat atsiveria tai, kas negali tapti turiniu, kas negali būti tiesiogiai jame duotas. Išmaldos prašančios moters kūnas atveria tą jos santykio su pasauliu pusę, kurios pavadinimas yra nepriteklis. Jaunatviškas klegesys atveria gyvybingumą ignoruojantį gyvenimo trapumą. Šie suvokiniai, kuriuos akivaizdžiausiai suvokiame labiausiai apnuogintame mūsų kūno plote – veide, man nenorint, kartais net priešinant, pagauna, įtraukia. Todėl dėl šio bylojančio, besikreipiančio ir besakančio kūniškumo, kuris tuo pat metu yra priimantis, jautrus bei išgirstantis, mūsų tarpusavio santykiai nuspalvinami atsakomybės (ar niekšybės) atspalviais. Tad etinėje empatijos studijoje, kuri dažnai suvokiama kaip nesuinteresuotas santykis su Kitu, kūniškumas tampa tuo, kas į mus prabyla, ir tuo pat metu kūniškumas yra tai, kas mumyse sukirba suvokiniais, kuriuos vadiname nerimu ir užuojauta. Šie išgyvenimai prasiveržia angažuotumu (atsakomybe) gelbėti kitą „negaliu pasielgti kitaip“. Tačiau kuomet nuslopiname šiuos Kito pažadintus virpulus, kuomet suvaržome ir uždusiname savo juslumą³⁷⁵, prarandame patys save.

Kūnų susitikimas – erotinis santykis

Darbe ne kartą minėta, kad kūniškumas nėra teorinėje erdvėje sklendžiantis unifikuotas reiškinys, tai – situatyvus, kultūriškai, socialiai suformuotas kūniškumas. Tad kūniškumas įgauna skirtingas formas. Pažvelkime į A. Lingio pateiktą kūnų stebėjimo aprašymą:

Paplūdimyje atrodo, kad Homo sapiens visai graži gyvūnų rūšis. Mūsų žvilgsnį patraukia moterys, kurių kūnai pilni, brandūs ir sveiki, kojos tvirtos liemuo lankstus, plaukai be cheminių garbanų ir lako plaikstosi išsidarkę tarsi kumelių karčiai. [...] Mūsų žvilgsnį patraukia vyrai, kurių kūnai nėra sukonstruoti kaip mechaniniai kiborgai, bet natūralūs genetiškai stiprūs, harmoningos muskulatūros. [...] Tokio gležno ir neįtikimo grožio apraiškos mūsų strėnose sukelia keistas audras. Kaip užvaldo troškimas mesti viską į šalį ir užlieti juos bučiniiais ir glamonėmis! Yrant darbo ir racijos pasauliui, transgresyvos ir naikinančios aistros pakeli kraštelį sakralumo širmos³⁷⁶.

³⁷⁵ A. Lingis, *Pavojingos emocijos*, Vilnius: Poligrafija ir informatika, 2002, 195.

³⁷⁶ A. Lingis, *Pavojingos emocijos*, Vilnius: Poligrafija ir informatika, 2002, 157-161.

Šis aprašymas į dienos šviesą kelia ne tik tai, kad žmogaus kūnas yra estetiškas, grožėjimosi ar bodėjimosi objektas, bet ir tai, kad pirma nei mūsų refleksyvumas įsisąmonina estetines kūno savybes, pats kūnas *patraukia* mūsų žvilgsnį, taigi pats kūniškumas egzistuoja tokiu būdu, kad kūno žvilgsnio susilietime, kūniškumas tampa sveikatos, aistros, lankstumo, gyvybiškumo nuoroda ir realizacija. Be to, toks žvilgsnis kūną ištraukia, išsilaisvina iš darbo pasaulio, t.y. iš priežasties, pasekmės, objektiškų santykių pasaulio. Tad išgyvenamas fenomeninis kūnas taip pat yra estetiškas, erotinis, pagaliau lytiškas.

Lytiškumas kaip kūno modifikacija pirmiausiai atsiveria elgesyje. „Jauna mergina įgyja daugybę subtilių moteriško elgesio įgūdžių – eiti kaip merginai, laikyti galvą kaip merginai, stovėti ir sėdėti kaip merginai, gestikuliuoti kaip merginai ir t.t. [...] Kuo daugiau mergina prisiima savo moteriškumo statusą, tuo labiau ji save laiko trapią ir nejudrią, ir tuo labiau ji pradeda varžyti savo kūną“³⁷⁷. Taigi moteriškumas įgyvendinamas, vyriškumas įgyvendinamas, kadangi kūnas modifikuojasi virsdamas, tapdamas moterišku ar vyrišku kūnu (šiuolaikinėje kultūroje vis dažniau virsdamas *unisex* kūnu ar, minėtų tranzityvių tapatybių atveju, vyrišku kūnu besielgiančiu „moteriškai“, ar atvirkščiai). Šios kūniškos modifikacijos tampa egzistavimo būdo modifikacijomis ir apraiškomis: aš kalbu kaip vyras (ar moteris), suvokių kaip vyras (ar moteris), pagaliau tiesiogiai ar netiesiogiai suteikiu pasauliui, kalbai lytiškumo bruožus³⁷⁸.

Tad lytinis kūno įsiforminimas, galiausiai, pasirodo kaip žmogaus buvimo pasaulyje būdas: žmogus būna pasaulyje kaip lytiška būtybė – kaip vyras arba kaip moteris. Tad neišvengiamai buvimas realizuojasi ir pasaulis atsiveria dvejose skirtingose perspektyvose, todėl, anot Luce Irigaray, *skirtumo* paneigimas veda link „neregėto genocido“³⁷⁹. Feministinė filosofija linkusi įžvelgti, kad fenomenologai kalbėdami apie kūniškumą, ar apie anoniminiškumą, ignoruoja lyties skirtumus (šiam darbe jau anksčiau buvo analizuoti kai kurie konkrečių situacijų aprašymai, kurie atskleidė kūniškojo fenomeno situatyvumą). Tačiau, anot Silvia Stoller, tokia kritika ignoruoja labai aiškų ir paprastą suvokimą, kuris atsispindi jau cituotoje Merleau-Ponty mintyje – mes esame *dvi* vieno fenomeno pusės³⁸⁰. Tad žmogiškumas, o kartu ir kūniškumas realizuojasi per skirtumą – dvi skirtingas puses.

Gali būti, jog pastebėjimas, kad egzistuoja du kūniški buvimo būdai, vyriškas ir moteriškas, turi „skandalingą“ filosofinę pasekmę – subjektas nėra nei vienas, nei vienintelis, t.y. subjekto sąvoka turi būti permašoma turint omenyje tą lyčių skirtumą³⁸¹. Tačiau ši problematika nėra šio darbo tyrimo tema.

³⁷⁷ K. McKaron, „Tattoos and Heroin: A Literary Approach“, *Body and Society*, Vol. 5(2–3), 315.

³⁷⁸ L. Irigaray, *Je, Tu, Nous*, Paris: Editions Grasset, 1990, 32-34.

³⁷⁹ Ten pat, 10. Turime matyti ir vertybinį skirtumo aspektą, neuzurpuojant vienos lyties per kitą, ne paneigiant skirtumą, o siekiant išvystyti „dar neegzistuojančią lytinę kultūrą“, kurioje abi lytys būtų gerbiamos.

³⁸⁰ S. Stoller, „Reflections On Feminist Merleau-Ponty Scepticism“, *Hypatia*, No 1 (15), 2000, 176.

³⁸¹ L. Irigaray, *La question de l'autre*, Labrys, etudes féministes, Nr. 1-2, 5-6, http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/irigaray2.html, aplankyta 2009 01 12.

Šiame darbe analizuojamos problematikos kontekste svarbu pažvelgti, kaip lytiškumas susijęs su kūniškosios egzistencijos savitumu, kaip lytiškumo fenomenas susisieja su intersubjektyvumu, kaip kūnų susitikimo tema. Pagaliau, koks vaidmuo tenka lytiškumui žmogaus buvime šiame pasaulyje. Michelis Foucault pastebėjo, kad civilizacijų istorijoje žinomos dvi procedūros „tiesai apie seksą atkurti“ – *ars erotica* ir *scientia sexualis*. Pirmojoje sekso tiesa „išplaukia iš paties malonumo, suvokiamo kaip tam tikra praktika ir kaip patirtis“, antrojoje – tiesa plaukia iš valdymo ir žinojimo formai pajungto prisipažinimo.³⁸² Bandant fenomenologiniuose aprašymuose apčiuopti erotinio santykio, paties erotiškumo fenomeno tiesą, aptinkame tam tikrą šių dviejų procedūrų persipynimą, kadangi, kaip ne kartą minėta, susitikimas su Kitu vyksta ne teorinio bandymo pasiekti Kitą, bet kūnų susitikimo lygmenyje, kuris kartais virsta Kito troškimu. Kas yra šis troškimas, dėl kurio, kaip išsireiškė Platonas, „būname sukrestė“ ir „nebevaldome savęs“³⁸³?

Merleau-Ponty *Elgesio struktūroje*, pasitelkdamas psichologų atliktus kai kurių ligonių ligų aprašymus, kelią klausimą, kodėl kai kuriems jų seksualinis pasitenkinimas nereikalauja tęstinumo, matomi kūnai nekelia susijaudinimo ir t.t. Jei lytiškumą suvoksime kaip stimulo-atsako schemą, negalėsime paaiškinti, kodėl tam tikras vaizdinys, kuris kitų nesuvokiamas kaip „jaudinantis“, sukelia lytinį susijaudinimą. Taip pat ir priešinga eksplikacija, kad žmogus savo sąmonėje pripildo tuos išgyvenimus seksualinėmis prasmėmis, neatrodo įtikinama, nes pirma nei aš reflektuoju ir įsisąmoninu juos kaip turinčius tokias prasmes, išgyvenimai jau būna prisipildę šiomis prasmėmis³⁸⁴. Taigi, pasak Merleau-Ponty, erotinis „suvokimas“ nėra nei iš instinktų anstato sferos, nei iš samprotavimų sferos, nes troškimas susieja kūną su kitu kūnu, o šis susiejimas vyksta tokiu būdu, kad išgyvenimai įgyja dar vieną prasmę – prasmę, kuri pertraukia ir sujaukia darbo, racijos pasaulio, rutininės kasdienybės tvarką.

Kuomet šiame darbe buvo kalbama apie pirminius suvokinius, apie tai, jog žmogus aplinkoje gyvena ir į ją reaguoja kaip tam tikra visuma, buvo teigiama, kad fenomeninis kūnas nėra „emociškai neutralus“, kadangi jo išgyvenimai pripildyti prasmėmis, jo santykis su pasauliu ir pats pasaulis nusidažo išgyvenimų atspalviais. Erotinis gyvenimas nereiškia tik to, kad mūsų kūnai yra lytį (genitalinius organus) turintys kūnai, nereiškia, jog seksualumas yra tik instinktyvi, į tam tikrus tikslus (malonumą, dauginimąsi) nukreipta, veikla. Reflektuodami (aprašydami) savo seksualumą, seksualinius išgyvenimus, panašiai kaip susidurdami su ribiniais subjektais, atrandame savyje tai, ką *scientia sexualis* nutylėdavo – mūsų išgyvenimai nėra neutralūs, mūsų santykis su pasauliu nėra

³⁸² M. Foucault, *Seksualumo istorija*, Vilnius: Vaga, 1999, 46-47.

³⁸³ Platonas, *Faidras*, Vilnius: Aidai, 1996, 251b.

³⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 181-183.

skaidraus proto šviesos nušviestas racionalus pasaulio išgyvenimas, kadangi lytiškumas yra ne kas kita kaip mūsų santykio su pasauliu, laiku ir kitais žmonėmis būdas³⁸⁵.

Taigi kaip kūnas nėra išorinis mano Aš egzistencijos aspektas, taip ir lytiškumas nėra priedelis prie mano kūniškumo, mano kūniškos egzistencijos, bet jos realizavimosi stilius. Lytiškumas, persmelkdamas mūsų egzistenciją, sudaro jos atmosferą, nes būtent tokioje įtampoje užsimezga visi mūsų veiksmai ir santykiai. Todėl Merleau-Ponty teigia, kad „lytiškumas koekstensyvus (coextensive) gyvybei“ ir gali būti apibūdinamas kaip atmosfera³⁸⁶. Lytiškumas kaip išgyvenimo ir santykio su pasauliu *stilius* persmelkia visą mūsų gyvenimą taip, kad mes net negalime padaryti tikslios perskyros savo jausmuose, mąstyme, elgesyje tarp to, kas lytiška, ir to, kas ne. Visa, kas yra žmoguje – protas, jausmai, lytiškumas ir t.t., jo egzistencijoje yra susiję, todėl nėra lytiškumo pranokimo, kaip nėra ir visiško lytiškumo įsiviešpatavimo žmoguje. Žmogus būtų visai kitokia būtybė, tad nebebūtų žmogumi, jei netektų jam būdingo santykio *stiliaus*.

Dėl šios lytiškumo sąsajos su buvimu (gyvybe), sąsajos su žmogaus asmens egzistavimu, sąsajos su žmonių tarpusavio santykiais galime kalbėti apie lytiškumo „egzistencinį pobūdį“, metafizinę reikšmę – lytiškumas, kūniškumas yra mūsų buvimo veidrodis, kuriame atpažįstame *natūralųjį save*³⁸⁷. Šio veidrodžio šviesoje matome ir savo santykius: Aš ir Tu interkūniškasis santykis žaižaruoja ne tik atsakomybės, bendrabūvio, socialinio, darbo pasaulio, bet ir malonumo, geismo atspindžiais. Kūnas ne tik jautrus ir atpažįsta kito fizinio kūno jautrumą, bet ir siekia jo kaip savo geismo objekto, tačiau siekiamas ne fizinis, bet gyvasis kūnas³⁸⁸. Tad erotinis intersubjektyvių santykių aspektas atskleidžia, kad kūniškasis subjektas niekada neegzistuoja kaip sau pakankamas, uždaras, nuo Kitų atskirtas. Taip pat fenomenologinė erotiškumo analizė atskleidžia, kad net jei Kitas geisme tampa siekiamu objektu, jis žmogiškame geisme siekiamas kaip gyvasis kūnas, t.y. jautrus, pažeidžiamas, patiriantis, mirtingas. Tik atsiribojus, „apmirus“ savajam kūno jautrumui, nebeatpažįstama ir Kito subjektyvė - Kitas pradamas vartoti. Tad kūniškojo jautrumo, interkūniškumo, kūniškos egzistencijos transcendentalumo perspektyva tampa prielaida etikos kontekste permąstyti lytiškumo vietą ir vaidmenį žmonių tarpusavio santykiuose.

Kūniškumas paniręs geisme ir troškime – tiek pasiekti Kitą, tiek iš savęs išeiti ir pasinerti kitame – kurie galiausiai realizuojasi abipusėje Aš-Tu priklausomybėje. Tačiau erotiškumas, kaip ir Sartro aprašyta žvilgsnio dialektika, neįveikia Aš ir Tu skirties. Troškimas pasiekti Kitą, susivienyti su Kitu, susiduria su neįveikiama kliūtimi – Kitas išlieka kitu, Aš išlieka geidžiantis, be to, erotiniame santykiyje su Kitu, pats save kito geisme suvokiu esantis objektu. Būtent šioje šviesoje galima interpretuoti garsiąją Sartro frazę „pragaras, tai kiti“, kadangi erotinis geismas atveria ne tik

³⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 185.

³⁸⁶ Ten pat, 197.

³⁸⁷ K. Wojtyła, *Meilė ir atsakomybė*, Vilnius: ALKA, 1994, 58-60. ; M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 195, 198.

³⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 195.

tai, kad geidžiama ir nepasiekama, bet, kad geidžiama, to ko kitas negali duoti, todėl mylimasis persekiojamas nerealizuojamo idealo³⁸⁹.

Ši dialektika erotikoje atskleidžia, kad mūsų kūniškoji egzistencija nuolat būna siekyje kitos būtybės, siekyje, kuris nors ir yra save peržengti siekiantis judesys, yra judesys kuris savo siekiamo tikslo nerealizuotume, galiausiai tampa Aš savivokos judesiu. Kitaip sakant per tragiškąjį suvokimą, kad Kitas negali užpildyti to ko aš geidžiu, o geidžiu ne ko kito, kaip išgelbėjimo³⁹⁰, išvaduosiančio mane iš geismą žadinančio nepriteklaus, įsisąmoninu, jog egzistuoju kaip sau nepakankama būtybė. Tad dar kartą pasitvirtina tai, kad lytiškumas yra žmogaus buvimo pasaulyje būdas ir egzistencinio *stiliaus* realizacija: žmogus būna pasaulyje kaip lytiška, sau nepakankama būtybė – kaip vyras arba kaip moteris.

Interkūniškumo steigama bendruomenė

Pabaigai noriu sugrįžti prie intersubjektyvumo ir interkūniškumo santykio, nors šiame darbe jau buvo aptartos ir paminėtos įvairios patirtys, kurias dėmesingai aprašant atsiskleidžia mano susietumas su kitu ir pasauliu.

Henry pastebėjo, kad „monadinės“ presupozicijos blokuoja ir trukdo tikrajai intersubjektyvumo patirčiai ir suvokimui³⁹¹. Kas yra ta intersubjektyvaus bendrumo patirtis, kurią užgožia išankstinis, į atskirų monadų pasaulius padalinantis žvilgsnis? Kas yra tai, kas grindžia Aš ir Kitas bendrumo patirtį? Šie klausimai mus veda link patirties, kuri yra ne „pragaras, tai kiti“ atskiriančio žvilgsnio patirtis, bet kitokio žmonių santykio patyrimas.

Lingis įžvelgia, kad racionalumas visada veikė kaip siekis, įtvirtinant racionalų pagrindą sukurti bendruomenę. Tačiau pirma jos ar už jos egzistuoja nieko bendra neturinčiųjų bendruomenė, kurios narius vienija tik nebūtis, mirtis ir mirtiškumas³⁹². Henry tokios neregimos, nedalomos bendruomenės pagrindą (iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog visiškai skirtingai nei Lingis) įvardina kaip priklausomybę Gyvybei³⁹³. Kas slepiasi po šių autorių nieko bendra neturinčiųjų bendruomenės pamatais, kas mane susieja su šia bendruomene. Tiek vienas, tiek kitas šį santykį sieja su kūniškumo prasiveržimu³⁹⁴, kuomet pro racionalumo, pro racijos pasaulio suformuotu žvilgsniu į save ir kitą, pro sustingusių, „monadinių“ substancijų kiautą prasiveržia Kito kūno

³⁸⁹ P. Cabestan, „« L'enfer, c'est les autres » : approche phénoménologique de la relation à l'autrui“, *Psychiatr Sci Hum Neurosci* Paris: Springer, 2007, Nr 5, 34.

³⁹⁰ Ten pat, 33.

³⁹¹ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 346.

³⁹² A. Lingis, *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, Vilnius: Baltos lankos, 1997, 13-22.

³⁹³ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 347-348.

³⁹⁴ A. Lingis, *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, Vilnius: Baltos lankos, 1997, 37, 154; M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 347, 359, 370.

jautrumas apreiškiantis manojų kūno jautrumą, pamatau tai, kas nušviečia Aš ir Tu santykio tikrovę – mūsų įsikūnijimą.

Pažvelkime į vaikų taip mėgstamą žaidimą slėpynes ir šiame žaidime besiformuojančias patirtis. Besislepiantis vaikas džiaugiasi tuo, kad yra nematomas, o ieškantysis dega pažintiniu troškimu atrasti. Tačiau po šiuo pirmuoju sluoksniu slepiasi daug gilesni suvokimai: besislepiantis suvokia save kaip tą, kurio išslaptinto-buvimo-šalia ieško ieškantysis, tad pas Aš-buvimas suvokiamas kaip vertingas ir ieškomas. O ieškančiajame taip pat formuojasi suvokimas, kad tik Kito buvimas greta teikia džiaugsmą savuoju buvimu. Šiose patirtyse aptinkame alternatyvą erotinio geismo (geidžiančio nurimimo) nesėkmei. Egzistuoja žmonių santykio formos, kuriose pats buvimas kartu tampa tuo, kas švenčiama. Tai ir yra tas Merleau-Ponty omenyje turimas žmogiškas žvilgsnis, kuris neturi tos galios, kuri kitą paverčia objektu³⁹⁵.

Kai šios kūniškosios bendruomenės narys „atitirpsta“ žmogiškam žvilgsniui, žmogiškam prisilietimui, kūniškumas prasiveržia naikindamas nuotolius, skyrusius dviejų kūnų paviršius – kūnas (vėl) tampa jautrus kito kūno žiniai ir imperatyvui³⁹⁶, o Aš suvokia save kaip poros, ar bendruomenės narį. Šios patirties „kaip gerai, kad Tu esi čia“ įsisąmoninimas nepalieka nepaliestos mano savivokos, kuri pasirodo kaip esmiškai priklausoma nuo kito – „joks ego negali priklausyti tik sau“³⁹⁷.

Tačiau net ir tada, kai gyvybė apleidžia kūną, jis nesiliauja skleidęs žinią, mirusio kūno žinią: aš patiriu, kad šis miręs kūnas jau nieko nepatiria. Patirdami mirusį kūną, mes akivaizdžiai jaučiame skirtumą tarp jo ir savęs, t.y. - jaučiame, kad mirusysis yra „atkirstas“, kad miręs kūnas tapo pasaulio dalimi ir, keldamas mums šiurpulį, nebeatsiskiria nuo jo savo intymiaame sąmonės gyvenime. Bet tuo pat metu tai reiškia, jog patiriame tai, ką jis „jaučia“. Šis mirusio suvokimas kyla iš mūsų kūniškume esančių patirčių, kuriose jau viešpatauja mirtiškumas (pavyzdžiui, minėtos nutirpusios rankos ar senėjimo patirtys). Tad, pasak Suzanne Laba Cataldi, „spraga tarp mirusio ir gyvo kūno nėra tokia jau ir plati“³⁹⁸.

Žmogaus įsikūnijimo šviesoje kūnas pasirodo ne kaip viena iš mūsų egzistavimo savybių, ne kaip daikto buvimas, ne kaip atskiros substancijos egzistavimas, bet kaip absoliuto paruzija – savo nakties gelmėje mūsų kūnas yra Dievas³⁹⁹. Savo buvimo gelmėje, savo kūniškume, aptinku tai, kas sieja mane su Kitu, pagaliau, suvokiu mūsų visų įsikūnijimą kaip gyvybės apsirėškimą ir

³⁹⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 414.

³⁹⁶ A. Lingis, *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, Vilnius: Baltos lankos, 1997, 154-156.

³⁹⁷ G. Haefner, *The Human Situation*, Indiana: University of Notre dame Press, 1989, 81.

³⁹⁸ S. L. Cataldi, „Embodying Perceptions of Death: Emotional Apprehension and Reversibilities of Flesh“, *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, New York: State University of New York Press, 2000, 192-194. Be to, mūsų sielvarte, mūsų stringančiame balse, mūsų prisiminimuose mirusysis vis dar yra su mumis susijęs ir bus tol, kol gyvasis kūnas jo neužmirš (Ten pat. 200).

³⁹⁹ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 373.

išraišką. Šios išraiškos neregimoji pusė yra tai, kas tiesiogiai niekada nepasirodo, bet kurio įvardinimo žmogus be perstojo ieško.

Kūniškumo reikšmė intersubjektyviuose santykiuose su gyvūnais

Ribinių subjektų suvokimo galimybės apmąstymas

Daugelyje šio darbo vietų, kalbant apie intersubjektyvumą, kūniškumą, buvo teigiama, kad mūsų suvokimo struktūrose neišvengiamai išnyra Kito, kitybės suvokiniai, kad gyvendami pasaulyje nuolat susiduriame su Kitu. Kas yra šis Kitas? Vakarų filosofijos istorijoje Kitas, apie kurį dažniausiai kalbama, yra kitas-Aš, kuris nutylint suprantamas kaip kitas žmogus. Žvelgiant atgal į kultūros, filosofijos istoriją, matome, kad keitėsi kitoniškumo suvokimas: kai kuriems žmonėms reikėjo išsikovoti, išlaukti, kad būtų pripažinti pilnateisiais, pilnaverčiais Kitais. Tad kitybė kalbant apie žmogų ar tai būtų kita kalba, kita lytis, kita religija, kitokios tradicijos, kitokia lytinė orientacija, kitokios vertybės, įgauna vertinimo kriterijų, dažnai neigiamą, tačiau vis tik figūruoja mąstymo dėmesio centruose.

Visi kiti, kurių kitybė peržengia turimus mūsų racionalumo, žmogiškumo, padorumo ar teisingumo kriterijus, buvo išstumti į paribius. Jų kitoniškumą diskurse stengiamasi neutralizuoti, pašalinti, o atlikus šiuos Foucault aprašytus diskurso kontrolės mechanizmus galiausiai buvo siekiama praretinti pačius kalbančiuosius subjektus⁴⁰⁰. Tad šioje darbo dalyje būtent ribinės subjekto apybraižos yra dėmesio centre ir tokie klausimai kaip: ar mūsų intersubjektyvumas apima tik žmogų, ar interkūniškumo saitai sieja mane tik su žmogišku subjektu?, kokį vaidmenį tose sąsajose atlieka kūniškumas?, pagaliau, ką byloja ribiniai subjektai apie mano paties subjektyvumą?

Jei pabandome aprašyti savo gyvenamąjį pasaulį, tarp jau ne kartą minėtų žmogaus kūnų, kurie taip kartais mus pribloškia ne tik savo grožiu, bet ir šiurpina savo mutacijomis ar sužalojimais, tarp žmogaus žvilgsnių glostančių kaip ir aš mus supančius daiktus, tarp kurių taip pat mes kartais aptinkame „paklaikusį“, bauginantį savo pamišimu žvilgsnį, nuolat susiduriame su Kitu, kurio rūšių yra daugiau nei du milijonai, kurie mus žavi savo spalvomis ar savo murkimu traukia juos paglostyti, kurie mus gąsdina, kai suprantame, jog jie kėsina į mūsų gyvybę, kuriuos mes suvokiame kaip savo maistą ir žudome siekdami pasisotinti (ar tiesiog pasismaginti), kuriuos mes uždareme narvuose, savo namuose, kuriuos mes pavergėme, kurie mus džiugina ir nuramina. Visus šiuos Kitus pavadinome vienu vardu – gyvūnas.

Vakarų mąstymo istorijoje gyvūnai buvo nustumti į žmogaus intelektualinio dėmesio pakraščius, o jų kitoniškumas palaipsniui buvo pradėtas traktuoti kaip savybė įrodanti jų menkumą,

⁴⁰⁰ M. Foucault, *Diskurso tvarka*, Vilnius: Baltos lankos, 1998, 7-8, 15, 25.

žemumą žmogaus atžvilgiu. Įvardinant gyvūno kaip žemesnės nei žmogus būtybės vertinimo priežastis, dažniausiai nurodoma keletas jų. Žmogus pateikiamas kaip visos kūrinijos valdovas, jis gyvūnijos pasaulio grandies viršūnė. Be abejo, čia galime išvengti biblinius motyvus – vienintelis žmogus sutvertas pagal Dievo paveikslą, ir būtent jam pavesta būti viešpačiu visiems žemės gyvūnams⁴⁰¹. Tokia nuostata (neimant domėn galimų skirtingų šio teksto interpretacijų) virto kultūrinio požiūriu – gyvūnai žemesni nei žmogus.

Tačiau toks gyvūnų vertinimas greičiau sietinas ne su požiūriu į gyvūnus, bet su paties žmogaus supratimu. Filosofijos istorija yra puikus veidrodis, kuriame atsispindi žmogaus savęs suvokimas. Pažvelkime į F. Nietzshes *Tragedijos gimime* piešiamą Sokrato paveikslą. Anot jo, Sokratas buvo „teorinio optimisto pirmavaizdis“, kurio esmė – perdėm išsiplėtojusi „loginė prigimtis“, kuri kaip „varomasis ratas sukasi už Sokrato nugaros ir ... į tą judėjimą reikia žiūrėti kiauurai per Sokratą lyg per kokį šešėlį“⁴⁰². Kitaip sakant, žmogaus esmė, žmogaus savybė *par excellence* – loginė prigimtis, visiems bendras racionalumas. Kaip šis racionalumo išaukštinimas plėtojosi filosofijos istorijoje ir koku žmogaus suvokimu joje virto, buvo kalbama antroje šio darbo dalyje. Žinoma, toks teorinis mąstymas pats savaime dar nesukelia praktinių pasekmių, tačiau, virtęs kasdienio gyvenimo, praktinės veiklos bei dogminio, ideologizuoto požiūrio dalimi, virto ir vertinimo kriterijumi. Racionalumo kriterijus praretino diskurso dalyvius ir diskursą apie gyvybę, žmogiškumą – iš jo buvo išstumti ne tik gyvūnai, bet ir vaikai, bepročiai, „keistuoliai“, laukiniai ir t.t.

Nūdienos pasaulyje, kuriame tolerancija įvairioms apraiškoms tampa „geru tonu“, kartais virstančiu netolerancija konkretaus žmogaus vertybėms, kuomet bet koks moralinis mokymas ar vertinimas pateikiamas kaip supratingumo ar atjautimo trūkumas⁴⁰³, buvo atsigręžta ir į gyvūnus. Toks atsigręžimas turi įvairias formas: gyvūnai ginami nuo prievartos, steigiamos gyvūnų apsaugos bendrijos, tampama vegetarais, propaguojamos įsijautimo praktikos ir t.t. Taip pat ir filosofijoje gyvūnų teisės, gyvūniškumo apmąstymas, gyvūnų supratimo galimybė ir jos kritinis reflektavimas susilaukia vis didesnio dėmesio.

Kitame poskyryje iš fenomenologinės perspektyvoje, t.y. vadovaujantis principu – apmąstyti reiškinių tokiu būdu, koku jis mums pasirodo ir siekti jo pasirodymo šviesoje ji interpretuoti, bus apmąstomas gyvūno fenomenas: gyvūnų suvokimo ir gyvūnų savipatyrimo specifiškumas, bylojantis apie savitą gyvūnų subjektyvumą.

Ar gyvūnas patiriamas kaip subjektas?

⁴⁰¹ *Pradžios knyga* 1,26, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998.

⁴⁰² F. Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, Vilnius: Pradai, 1997, 102-103.

⁴⁰³ Jonas Paulius II, *Veritatis splendor*, Vilnius: Aidai, 1994, 124.

Kaip buvo minėta, iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad Husserlio filosofijos ašis yra tas pats racionalumas, todėl neišvengiamai jos dėmesys sutelktas ties žmogumi. Tačiau taip pat minėjome, kad fenomenologinis aprašymas atskleidžia metafiziniais įsitikinimais apaugusių sampratų neadekvatumą gyvajai patirčiai ir jos refleksijai, todėl transformuojasi tiek pažįstančiojo, tiek pažintojo suvokimas, pagaliau pats pažinimas tampa ne atskirtas nuo buvimo, bet semia savo šaltinį kūniškoje egzistencijoje ir yra kita jos pusė.

Toks subjektas aptariamas ne išimant jį iš gyvenamosios situacijos, ne atskiriant jį nuo herakleitiško išgyvenimų srauto, ne atibojant jį nuo kūniško egzistavimo (nes neegzistuoja grynasis subjektas), bet aptariamas jo pasauliškoje dimensijoje, jo išpraustume pasaulyje, jo susikryžiuose su kitais žmonėmis. Taip pat buvo kalbėta apie tai, kad subjektas, kurį aptinkame intersubjektyviuose aprašymuose, yra intersubjektyvus subjektas. Intersubjektyvumo analizė rodo, kad šis mūsų *tarp* kyla ne iš sąmonių susietumo, bet pati sąmonė pasirodo esanti kūniška sąmonė – „kūnas yra būdas kuriuo mes turime pasaulį“⁴⁰⁴, todėl *tarp* grindžiamas interkūniškumo.

Šis posūkis filosofijoje atveria naujas mąstymo erdves, o ir pats fenomenologinis aprašinėjimas leidžia bei kviečia vėl iš naujo peržvelgti į tai, kas atrodo savaime suprantama. Tarp šių savaime suprantamybių atsидūrę ir šioje dalyje nagrinėjami klausimai: su kuo mane susieja mano interkūniškumas?, ar aptinku santykius su Kitu, kurį tradicinis diskursas išstūmė į pakraštį ir kuris vadinamas gyvūnu? Prieš pereinant prie analizės galima išskirti kelias temas: pirmiausia – ar ir kokie subjektai yra gyvūnai. Antra – kaip mes juos suvokiame, tai mūsų empatijos gyvūnų atžvilgiu aptarimas. Trečia – koks vaidmuo tenka kūniškumui.

Pastaroji tema tiesiogiai siejasi su nagrinėjama tema, nes būtent kūniškumo analizėje Husserlis prabilo ne tik apie fizinį mus supantį pasaulį, ne tik apie save ir kitus žmones, bet ir apie gyvūnus. Tad pirmą kartą apie gyvūnus Husserlis prakalba *II-oje Idėjų* knygoje, kai analizuoja gamtos konstituavimą. Antroje šios knygos dalyje Husserlis nagrinėja kūniškumo fenomeną; prisiminkime, kad jose išryškėja betarpiškas kūno patyrimas ir judėjimas, Aš suvokia save kaip centrą, be to kūniškame savipatyrime atsiranda tam tikra refleksija, kuomet kūnas save liesdamas atsiskleidžia kaip suvokiantis⁴⁰⁵ – Husserlis užčiuopė, kad žmogaus kūnas yra netobulai konstituotas daiktas, nes kūnas yra Aš, o Aš yra kūniškas.

Tokiame kūniškumo analizės kontekste, nors ir neatlieka gilesnės analizės, Husserlis užsimena, kad nors gyvūnai mums duodami kaip kūnai, kaip „savotiškos objektyvybės“, jose presuponuojame pirminį buvimą – „empatiškai jaučiame, jog jie yra Ego-subjektai“⁴⁰⁶. Tad patirtyje susiduriame su įvairiais objektais, vienus priskiriame gamtos, kitus – kultūros pasauliui, o kitus – gyvybės pasauliui. Taip pat susiduriame su judančiais, besielgiančiais kūnais, kuriuose patiriame ir

⁴⁰⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992, 171.

⁴⁰⁵ Plačiau apie tai žr. antroje šio darbo dalyje.

⁴⁰⁶ E. Husserl, *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 172.

kaip materialius daiktus. Tačiau kai kurių daiktų patirtis pasikeičia, nes suvokiame juos turint intymų gyvenimą, suvokiame juos kaip gyvuosius kūnus. Žmogaus kūno apercepcinį suvokimą jau aptarėme, dabar iškelkime klausimą kas gyvūno kūno patirtyje mums liudija apie pirminį jo buvimą sau – specifinį Aš gyvenimą? Transcendentalumą? Sąmonę?

Husserlio rankraščiuose San Martinas ir Luz Pintos Penaranda atrado 11 jo aprašytų egotinę gyvūnų struktūrą atskleidžiančių požymių⁴⁰⁷:

1. Kiekvienas gyvūnas (suprantant šią sąvoką kaip ir žmones apimančią sąvoką) yra gyvasis kūnas, t.y. – judinamas iš vidaus, turi savas intencijas ir kontaktus su kitais gyvūnais.
2. Kiekvienas gyvūnas yra egotiškas subjektas, t.y. – savo kūną judinantis subjektas. Šie motoriniai projektai nesiremia tikslo reprezentacija, juk neturėdami judesio savimonės, vaikai, gyvūnai kontroliuoja savo kūno dalių judesius. Taigi kiekvienas kontaktas tarp subjekto ir pasaulio yra medijuojamas per sau-esantį „aš galiu“.
3. Kiekvienas gyvūnas turi psichines gyvenimo patirtis, kurios teka laikiškame sraute, t.y. – kiekvienas turi esamas patirtis ir elgesį nulemiantį praeities patirčių „sluoksnį“. Kitaip sakant, gyvūno gyvenimas ne į atskiras dalis suskilusi patirčių mozaika, bet vidiniame išgyvenimų sraute apjungtas patirčių srautas.
4. Kiekvienas gyvūnas savo gyvąjį kūną patiria tiesiogiai, t.y. – net be refleksyvios sąmonės pirmapradiškai sau esame: jaučiame nuovargį, alkį, skausmą ir t.t.
5. Kiekvienas gyvūnas yra somatinis, praktinis-perceptyvus-subjektas, t.y. – ne tik turi kūną ir per jį būva pasaulyje, bet yra aktyvus ir motyvuotai veikiantis subjektas.
6. Kiekvienas gyvas subjektas yra pirmapradžiam materialiam santykiu su pasauliu. Kitaip sakant, kiekvienas gyvūnas turi fizinį kūną, kurio dėka santykiauja su kitais kūnais, bei įsisąmonina savo kūniškumą.
7. Kiekvienas gyvūnas yra „nulinis“ savo pasaulio orientacijos taškas. Šis prereflektyvus pasaulio įcentrinimas kuria suvokiamo pasaulio erdviškumą, nulemiantį praktinių veiksmų pobūdį. Tokios kokybinės orientavimosi pasaulyje kryptys sąlygoja mūsų praktinę veiklą, pavyzdžiui: turiu ištiesti ranką, kad pasiekčiau „ten“ esantį daiktą.
8. Daiktai gyvūnui visada duodami perspektyvoje ir įgauna perspektyviškumo atspalvį (pvz.: puolantis gyvūnas veidą ir nugarą išgyvena skirtingai), todėl gyvūnui keičiant poziciją, keičiasi ir jo daikto suvokimas.
9. Kiekvienas gyvūnas patiria tiek bendrą gyvūnų pasaulį, tiek savo rūšies socialinį pasaulį. Šitai galime įžvelgti stebėdami kaip gyvūnai skirtingai elgiasi savo rūšies atstovų

⁴⁰⁷ J. San Martin, M. Luz Pintos Penaranda, „Animal life and phenomenology“, *Newsletter of Phenomenology*, 2003, 22-33.

akivaizdoje ir kitos rūšies atstovų atžvilgiu. Taip pat matome, kad negyvų daiktų ir kitų gyvūnų buvimas pažadina skirtingą gyvūno elgesio pobūdį. .

10. Kiekvienas gyvūnas išreiškia save, t.y. – komunikuoja su kitais, padaro save suprantamu ir kitus supranta. Dėl tokios gyvūnų komunikacijos gyvieji kūnai geba suvokti vienas kitą.
11. Kiekvienas gyvūnas patiria išgyvenimus, užmezga afektyvius kontaktus su kitais gyvūnais, ir pasauliu. Kitaip sakant, gyvūnas ne mechanizmas, santykiai su kitais jame sukelia reakcijas. Tokie išgyvenimai suteikia santykiams ir objektams vienokią ar kitokią vertę, bei nurodo kaip su juo reikia elgtis.

Visiems šiems punktams galėtume atrinkti konkrečius pavyzdžius iš gyvūnų stebėjimų, t.y. – šių gyvūnų buvimo specifiškumo požymių šaltinis patirties aprašymas. Pavyzdžiui: šuo siekia prieš jį padėtos lėkštelės, o išvykus šeimininkui liaujasi édęs; édamą kito gyvūno maistą kitas gyvūnas išgyvena kaip to paties jo pasaulio galimybę; papūga, kuri naktį miega ant šakos tvirtai į ją nagais įsikabinusi, nutūpusi ant vaiko piršto švelniai jį suspaudžia; žaisdamas šuo tik apžioja žmogaus ranką, o ne skausmingai įkanda; gyvūno klyksmas kituose atsiliepia nerimu, katės šnypštimas suprantamas kaip grėsmė, o meilingas glaustimasis kaip kvietimas paglostyti ir t.t., ir t.t.

Apibendrinant galima teigti, kad tokie Husserlio pastebėjimai atskleidžia keletą dalykų. Pats tokio pobūdžio dėmesys gyvūnams rodo, kad suskliaudus išankstines nuomones, žmonių ir gyvūnų kūnų aprašymas yra to paties pobūdžio ir lygmens. Taip pat ir gyvūnų judančių kūnų suvokimą Husserlis aptaria toje pačioje plotmėje kaip ir žmonių kūnų suvokimą. Pagaliau, žvelgiant į šiuos vienuolika struktūros elementų, matome, kad jie byloja, jog gyvūnai turi kažką panašaus į „ego-struktūrą”, kurią mes išvelgiame jų egotinio pobūdžio elgesyje. Jei pripažįstama, kad šie judantys, stebintys kūnai atskleidžia savo elgesio kilmę *ego* struktūroje, savo intencionalumą, tai galima teigti, kad gyvūnai yra transcendentaliniai subjektai, t.y. – jų gyvenimas yra subjektyvus gyvenimas, jų kūnai yra gyvieji kūnai.

Prieš pereinant prie šios išvalgos galimybės aptarimo, mat reikia atskleisti kaip mūsų sąmonėje formuojasi suvokimas, kad gyvūnai yra subjektai, noriu paliesti dar vieną temą – skirtingus transcendentalinių subjektyvumų lygius. Husserlis daugelyje vietų gyvūnus (taip pat ir vaikus, bepročius, svetimšalius) vadina „nenormaliomis” transcendentalinėmis subjektyvėmėmis⁴⁰⁸. Iš tiesų labai lengvai galime pastebėti, kad žmogus skiriasi nuo kitų gyvūnų – kūnas sustingęs ir nėra lankstus, kaip katės, ap sunkęs ir nėra toks greitas kaip leopardas, taip pat skiriasi savo mąstymu, praktinės veiklos bei komunikacijos išsivystymo lygiu ir t.t. Tačiau ką Husserlis turi omenyje, kuomet teigia, kad kai kurie subjektai yra „nenormalūs“? Kuo remiantis konstituojamas „nenormalumas“ ar, priešingai – norma, ir ką tai reiškia?

⁴⁰⁸ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Paris: Press universitaires de France, 2001, 247-248.

Norint suprasti Husserlį turime atsižvelgti į kelis dalykus. Depraz pastebi, kad šito „nenormalumo“ nereikia suprasti kaip normatyvios ar vertybinę hierarchiją sukuriančios teorijos. Jos cituojamas Steinbockas teigė, kad „nenormalus“ turime sieti ne su normalumo neigimu, bet suprasti jį kaip graikiško *an-omalous*, reiškiančio tiesiog nelygumą, neglotnumą, vedinį⁴⁰⁹. Taigi gyvūnai nevertinami hierarchinėje skalėje nei kaip žemesni, nei kaip aukštesni už žmogų, o suvokiami kaip *kitokie*. Tad fenomenologinių aprašymų žvilgsnis į gyvūnus skleidžiasi ne redukcionistinėje nuostatoje, bet nuostatoje, kuri, suprantant, kad aprašomas subjektas yra *kitoks* subjektas ir šį jo kitybę neturi būti pašalinama, stengiasi nemedijuoti kitoniškumo, bet jį mąstyti. Tokia metodologinė dėmesio kitokybei pozicija, pripažinus, kad ne tik gyvūną suvokiu kaip nenormalų subjektą, bet ir, jei esu suaugęs vyras, kūdikį, svetimšalį, beprotį, miegantį, sergantį, moterį, įsimylėjėlį suvokiu kaip normos variacijas, gali būti susieta su pačia fenomenologine nuostata – reikia leisti (o tai tas pat, kad būti atidiems), kad kitokybė save apreikštų, nes tik taip gali atsiskleisti subjekto ar reiškinių savitumas.

Cliford Geertzas tokios nuostatos tinkamumą antropologiniams tyrinėjimams ir pačią (analogišką mano teiginiui), mintį išreiškia taip: „jei norime pažvelgti žmonijai tiesiai į veidą, turime kibti į detales, atsisakyti apgavikiškų etikečių, metafizinių tipų, tuščių panašumų, [...] kelias į bendrybę, į įžvalgų mokslo paprastumą, driekiasi per paskirybes, aplinkybes ir konkretybes“⁴¹⁰. Jei norime pažvelgti tiesiai gyvūnui, vaikui, bepročiui į veidą, suprantant jį ne kaip paviršių, bet kaip Kito apsireiškimą, turime atlikti suskliaudimą – atsisakyti apgavikiškų etikečių, metafizinių tipų, tuščių panašumų ir kibti į detales.

Reikia atkreipti dėmesį į kelis dalykus. Pasakymas, kad turime Kitą aptarti pripažįstant jo kitokybę, nereikia esminės fenomenologinės nuostatos, transcendentalaus žvilgsnio paneigimo, nes Kito kitokybę galiu ir turiu suvokti kaip jos genezę mano patirtyje, o ne kaip absoliutų kitoniškumą. Dėl šios nuostatos atsiranda ir normos sąvoka, nes, kaip pastebi Zahavi, Husserliui normos šaltinis yra kūno patirtis⁴¹¹. Kadangi fenomenologinėje nuostatoje aprašant reiškinius, aprašomas jų prasmės (-ių) formavimasis transcendentalinėje patirtyje, tai aprašantysis, kaip ne kartą minėjome, nėra mokslinis (neegzistuojantis) subjektas, bet tą patirtį išgyvenantis, turintis savo pažinimo perspektyvą subjektas. Todėl mano kūniškumo (savi)patirtis tampa žvilgsnį sumodeliuojantis, nulemiantis determinantas. Į pasaulį, į mane supančius daiktus, į mane žvelgiančias akis, mane liečiantį stalo paviršių, jaučiamą vėjo dvelksmą aš žiūriu kūnišku žvilgsniu, suvokiu juos kūnišku suvokimu (prisiminkime, pirmoje dalyje buvo teigiama, kad kūniškas egzistavimas yra intencionalus egzistavimas, kitaip sakant suvokiantis buvimas). Normos sąvoka susisieja su pirmoje darbo dalyje aptarta perspektyvos sąvoka, nors išreiškia šiek tiek kitą

⁴⁰⁹ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 35, 2003, 108.

⁴¹⁰ C. Geertz, *Kultūrų interpretavimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 92.

⁴¹¹ D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, 113.

aspektą, t.y. parodo, kad mano perspektyva yra norminė perspektyva – visada žvelgiu iš savo perspektyvos ir matau savo perspektyvoje.

Tad kalbant apie skirtingus subjektyvumus turime atsižvelgti į norma tampantį mano suvokimo stilių (apie perspektyvos neišvengiamumą suvokime ir jos susiliejamą su Kito perspektyva poliperspektyviškume kalbėjome aptardami erdvės konstituavimą). Vienaime rankraštyje Husserlis rašo, kad pasaulį suvokiu tam tikrame suvokimo *stiliuje* kaip „mano perspektyvų visumą“⁴¹². Kitaip sakant, mano suvokimo *stilių* nulemia visų mano perspektyvų visuma (kalbėdami apie lytiškumą matėme, kad jis taip pat yra vienas iš pasaulio išgyvenimo ir buvimo jame stiliaus elementu). Toks suvokimo modalumas, kai skirtingas perspektyvas apjungiu į vieną horizontą, padaro suprantama, kaip keičiantis perspektyvai keičiasi ir pati visuma – suvokiamas pasaulis. Kadangi kiekvienas neišvengiamai turime skirtingas perspektyvas ar net skirtingą jų kiekį, tai ir pasauliai yra skirtingi. Tokia prasme, pavyzdžiui, medūzos suvokimo stilius ar pasaulis yra kitokio laipsnio ir lygio nei šuns ar žmogaus. Tačiau nors subjektai dėl perspektyviškumo (tai vienas iš transcendentalinio subjektyvumo požymių) ir gyvena „subyrėjusiame“ į atskirus horizontus pasaulyje, juos sieja tai, kad panašiu būdu patiria pasaulį – būdami pasaulyje jie pasaulį *išgyvena*.

Kitas dalykas, į kurį noriu atkreipti dėmesį, kad kalbėdamas apie Kito istoriškumo pažinimo netobulumą, Husserlis teigia, jog jei kitas ir būtų visiškai kitoks, t.y. – subjekto „nenormalumas“ būtų tokio lygio, kad elgesyje neatpažintume nieko bendro, vis tiek „turėtume bendrą dangų ir žemę, dieną ir naktį, akmenis, šakas, kalnus ir slėnius“⁴¹³. Kitaip sakant Kitas, apie kurį kalbame, yra *mūsų* pasaulio gyventojas, tai ne mane peržengiantis absoliutus Kitas, bet kartu su manimi gyvenantis Kitas. Kaip matysime, mes apjungti ne tik šioje pasauliškumo dimensijoje, bet susieti ir savo kūniškumo plotmėje – interkūniškume.

Pagaliau, reflektuojant apie gyvūnų kitoniškumą ar žmogaus išskirtinumą, esame priversti pripažinti, jog net ir žmonijos „pažiba“ racionali komunikacija išsiskynusi gyvūnų pasaulyje. Lingis šį suvokimą išreiškia žodžiais: „žmogus neužveda dainos (kalbos) ir nedainuoja (nekalba) mirtinoje tyloje“, žmogus tik įsijungia į gyvūnų ir kitų žmonių garsų koncertą⁴¹⁴. Žmonių verbalinė komunikacija nėra tik informacijos perdavimas, ji savyje talpina bei yra paveldėjusi ir kitas komunikacijos formas: kalbėjimo garsumą, intonacijas, melodingumą ir t.t. Taip pat ir pats kalbėjimas, o ne perduodama žinia, yra asmeninis komunikacijos aktas⁴¹⁵, susiejantis ja komunikuojančiuosius. Žmogaus kalba įsispraudusi į katinų murkimą, paukščių čiulbėjimą, gyvuoja jų apsuptyje, juos pratęsia ir į juos sugrįžta malonės dejonėse ar sielvarto klyksmuose.

⁴¹² E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989, 69-70.

⁴¹³ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Paris: Press universitaires de France, 2001, 415.

⁴¹⁴ A. Lingis, *Pavojingos emocijos*, Vilnius: Poligrafija ir informatika, 2002, 38.

⁴¹⁵ A. Lingis, „Ką mes, kiekvienas mūsų turime pasakyti“, *Baltos lankos*, Nr. 27, Vilnius: Baltų lankų leidykla, 2007, 17, 20.

Medituojant apie „išskirtinę“ žmogaus savybę – racionalų mąstymą ir gyvūniškumą, turime pripažinti, kad nepastebime gyvūnų gyvenimuose teorinio mąstymo ar iš jo kylančių žmogaus gyvenimą lydinčių apraiškų. Tačiau, kaip minėjome, jų elgesyje prasišviečianti egotinė struktūra ir jų sąmonės intencionalumas, leidžia teigti juos esant savo pasaulį turinčiais transcendentaliniais subjektais. Tad gyvūnai atkreipia mano žvilgsnį į pamatinį suvokimo reiškinį – kūniškas pasaulio išgyvenimas yra pirmapradis pasaulio suvokimas, o jo racionalioji refleksija visada vėluojanti.

Empatinis ribinių subjektų suvokimas ir jo sąsajos su interkūniškumu

Aptarus gyvūnų transcendentalinį subjektyvumą atskleidžiančius elementus, kuriuos išvelgiame stebėdami jų elgesį, kūniškumą, galime pereiti prie šių egotinių būtybių suvokimo galimybės aptarimo. Koku būdu, kadangi esame atskirti ne tik Aš ir Kitas išgyvenimų įcentrinimų bet ir kitybės, suvokiame ar kažką išgyvena gyvūnas, ar suvokiame ką jis išgyvena ir t.t. Kitaip sakant, turime atsakyti į klausimą kaip vyksta apėrcpcija gyvūnų suvokimo atveju ir ar iš tiesų vyksta empatija.

Iš to kas jau pasakyta, galima akcentuoti keletą empatijos galimybę grindžiančių dalykų. Žmogus ir gyvūnai, nors ir turi skirtingus fenomenalinius laukus, priklauso tam pačiam pasauliui – tiek žmogus, tiek gyvūnas krūpteli išgirdęs šūvio garsą, gyvūnai siekia/vengia tų pačių daiktų kaip ir aš. Taip pat tiek žmogus, tiek gyvūnas egzistuoja kaip intencionalią struktūrą turintys subjektai, jų buvimas pasaulyje yra kūniškas pasaulio išgyvenimas. Tad kūniškumo meditavimas atskleidžia gilųjį empatijos pagrindą.

Depraz, kaip jau matėme nagrinėdami Kito žmogaus suvokimo pagrindus, tyrinėdama Husserlio tekstus, išskiria keturias empatijos stadijas. Pirmąją empatijos stadiją, kuri yra pirmapradiškiausia, ji įvardija kaip „asociatyvų procesą“, kai „mano ir tavo išgyvenami kūnai patiria panašų mūsų lytinčių, klausančių, reginčių, iki-perceptyvų kūno stilių“⁴¹⁶. Ši pirminė empatijos patirtis remiasi į intersubjektyvumą kaip interkūniškumą. Jau aptarėme, kaip nagrinėtoje *Penktojoje meditacijoje* Husserlis, analizuodamas Kito prasmės genezę, parodo, kad Kitą suvokiu kaip savo paties atspindį ir savo analogą, t.y. kaip kitą Aš. Matėme, kad šis Kitas, mano analogas, nėra paprasčiausia Aš kopija ar Aš projekcija, tai „kūrybiška kopija“, tai ikona, nes suvokiu Kitą kaip išgyvenimų subjektą, kaip inkarnuotą kitą-Aš: ne tik aš žiūriu į kitą, bet pats esu jo matomas, ne tik aš liečiu, bet ir esu jo liečiamas.

Būtent šiame interkūniškume, kūnų nuorodoje vienas į kitą, šiame *sujungtume*, kurį Husserlis įvardino kaip buvimo *poroje* savivoką, užgimsta empatijos galimybė. Pasak Natalie

⁴¹⁶ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003, 148.

Depraz, ši *jungtis (Paarung)* yra „empatiją grindžiantis procesas, be kurio negalima jokia tolimesnė intersubjektyvumo patirtis, ar tai būtų nepanašumo (patologinio arba ne) patirtis, ar susitelkimas tik ties vienu kūno aspektu (žvilgsnių susitikimo ar rankų paspaudimo patirtys)”⁴¹⁷. Analizuojant *Penktąją meditaciją* minėta, kad šis poravimas vyksta pasyviojoje asociacijoje, t.y. ikireflektyviai, spontaniškai asocijuoju savo kūną ir kitą stebimą kūną. Šiame poravime aptinku tam tikrą suvokimo formą, kuri pagrindžia empatiją, kuomet asociatyviai nuo pat pradžių suvokiu, kad kitas kūnas, kaip ir manasis, yra gyvasis kūnas. Anot Depraz, šia elementaria, pasyvia, latentiška, neobjektyvuota ir afektyvia empatijos forma paprastai suvokiame gyvūnus ir kūdikius⁴¹⁸.

Stebėdami saulėkaitoje gulintį šunį tiesiogiai suvokiame šilumos teikiamą malonumą, tarsi patys jaustume tą palaimingą šilumos jausmą; stebėdami vaiką, tiesiantį rankas link žaislo, tiesiogiai suvokiame troškimą, tarsi patys jaustume šį judesį kaip savo judesį link siekiamo daikto. Mintautas Gutauskas šį pasyvų suvokimą, kuris sudaro empatijos pagrindą, taikliai išreiškia žodžiais „tarsi aš pats žinau savo kūnu“⁴¹⁹. Patyrę tokį buvimo pasaulyje panašumą, kuris mums teikia afektyvų gyvūno suvokimą tarsi aš suvokčiau savo kūnu tai, ką jis patiria, vaizduotėje galime persikelti į Kito suvokimą, galime suprojektuoti Kito išgyvenimus tarsi Aš juos patirtų – „tarsi aš patirčiau tai, ką jis patiria“. Šis „įsivaizduojamas savęs perkėlimas į savo psichines būsenas“, pasak Depraz, yra antrasis empatijos tarpsnis⁴²⁰. Paanalizuokime jį ir gyvūnų suvokimo kontekste kvestionuokime ar ir kas yra pagrindas tokiam perkėlimui?

Padarykime ekskursą į žmogaus suvokimą. Ką ir kaip patiriame, kuomet kitas žmogus pasakoja savo išgyvenimus? Kitas man pasakoja, kad jis išgyvena sielvartą, ar įtampą dėl artėjančių egzaminų, kad patiria džiaugsmą, nes sutiko širdžiai artimą žmogų. Klausydamas aš spontaniškai perkeliu save į jį arba suvokiu kaip galimus savo išgyvenimus (įsivaizduojant ar prisimenant); kito patirtys aktualizuoja mano patirtyse – tampa mano išgyvenimais. Išgyvendamas Kito išgyvenimus kaip (galimus) savo išgyvenimus, pajuntu empatiją, suprantu Kitą. Toks perkėlimas galimas, nes Aš pats sau, kaip jau minėjau, laiko tėkmėje, prisiminimuose, svajonėse yra Aš išgyvenantis save kaip kitą-Aš. Juk tam tikra prasme, net savo praeities, vaizduotės Aš atžvilgiu, atlieku perkėlimą, kuomet noriu save susvetimėjusį suvokti. Tai taip pat susiję ir ankstesnėje darbo dalyje aptartu kūniškos egzistencijos atvirumu, ekstatiškumu – galiu persikelti, nes pirmapradiškai egzistuoju save peržengdamas, o mano sąmonė visada nukreipta į kažką. Būdamas nukreiptu į Kitą, pats tarsi pasislepiu, kito išgyvenimai tampa mano sąmonės turiniu. Įsivaizduojamas savęs

⁴¹⁷ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003, 148.

⁴¹⁸ Ten pat, 111.

⁴¹⁹ M. Gutauskas, „Žūvies kūnas: akvariumo fenomenologija“, *Baltos lankos*, Nr. 27, Vilnius: Baltų lankų leidykla, 2007, 101.

⁴²⁰ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003, 148.

perkėlimas galimas, nes mūsų sąmonė yra intencionali sąmonė, būtent dėl to, pasak Depraz, mūsų įkūnytos psichinės būsenos susiliečia *bendradarbiaujančiame susitikime*⁴²¹.

Taigi būdami nukreipti į Kitą, nebūdami uždaryti dėžutėje, kaip sakydavo Merleau-Ponty, per įsivaizduojamą savo kinestezę perkeliame ir psichinę būseną. Tiek Husserlis, tiek Depraz šią empatijos formą (kaip ir kitas likusias dvi, t.y. – kognityvų supratimą ir bendravimą, bei etinę atsakomybę) paprastai priskiria tik žmonių tarpusavio suvokimui⁴²². Bet ar iš tiesų savęs perkėlimas į kitą galimas tik kito žmogaus atžvilgiu?

Thomas Nagelis savo garsiajame straipsnyje „Ką reiškia būti šikšnosparniu“ teigia, kad kuomet kalbame apie gyvūnų supratimą, įsijautimą į gyvūnų patirtis neišvengiamai visada kalbame ir turime omenyje tai, ką pačiam žmogui reiškia tokie gyvūno išgyvenimai, nes būtent žmogaus patirtis yra ta apdorojama informacija, iš kurios mąstymu arba vaizduote „gaminame“ gyvūno patirtį (tas pat, anot Nagel, galioja ir žmonių tarpusavio supratimui). Be to, Nagelis teigia, kad pati sąvoka „patirtis“ nėra vienareikšmė sąvoka⁴²³.

Taigi, atrodo, kad klausdami ką gyvūnas išgyvena, visada darome redukciją į savo patyrimą, todėl lyg ir neatsakome į išsikeltą klausimą. Gutauskas tyrinėdamas žuvies suvokimo galimybes, aptardamas galimą persikėlimą į žūvies išgyvenimus, taip pat išsako panašų įsitikinimą: „taigi „įsivaizduojamas savęs perkėlimas į kito vidų“, nors ir atveria tam tikrus momentus [...] dažnai pasmerktas nesėkmei, nes niekad nėra psichinių turinių adekvatumo patvirtinimo, jei apskritai galime kalbėti apie žuvų „psichinius turinius“⁴²⁴. Sprendžiant iš šių dviejų autorių pozicijos, atrodo, kad pagrindinės kliūtys tokiam perkėlimui, radikali kitokybė – panašios patirties negalimybė ir negalėjimas sužinoti apie patirties adekvatumą. Ir iš tiesų gana keistai atrodo, pasitaikančios meditatyvios praktikos kuriomis siekiama patirti ką reiškia būti drugeliu, žuvimi ar mikroorganizmu.

Tačiau ar stebint žuvį būtina atlikti redukciją į savo išgyvenimus – perkelti jos „vidinius išgyvenimus“ į mano vidines reprezentacijas, ar abejonė ir nepasitikėjimas, kad žuvis išgyvena liūdesį, baimę, meilę yra pirmapradis suvokimas? Ar persikėlimas yra racionali adekvatumo patvirtinimo ir pateisinimo reikalaujantis suvokimas?

Manyčiau, yra du aspektai. Kalbėdamas apie gyvūnų transcendentalinį subjektyvumą, minėjau, kad kiekvienas gyvūnas ne tik afektyviai išgyvena pasaulį, bet ir išreiškia save. Ar nėra taip, kad mano „judėjimas“ į Kitą vyksta ne tik redukcionistiniame vaizduotės judesyje, bet ir tame pirmapradžiam hyletiniame pagrindyje, kuriame Aš ir Kitas yra *poros* nariai. Toks „persikėlimas“ nereikštų, kad aš įsivaizduoju savo patirtis Kito vietoje, bet būdamas panašiu į jį patiriu ir išreiškiu

⁴²¹ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003, 149.

⁴²² Ten pat, 111.

⁴²³ T. Nagel, „What is like to be a bat?“, http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html, aplankyta 2008.05.17

⁴²⁴ M. Gutauskas, „Žūvies kūnas: akvariumo fenomenologija“, *Baltos lankos*, Nr. 27, Vilnius: Baltų lankų leidykla, 2007, 102.

kažką panašaus: motinos netekusios vaiko skausme yra tas pats dramblio patelės gedėjimas prie negyvo drambliuko, žmogaus troškuly yra tas pats troškulys kamuojantis šunį, katino murkime yra tos pačios malonumo bangos, kurios užlieja Kito artumu besidžiaugiantį žmogų.

Mąstant apie galimybę sužinoti ar gyvūnas patiria „kažką panašaus“, taip pat, atrodo, kad pats šis klausimas kyla iš žmogaus sampratos schemų, kurios asmenį paverčia uždara nuo visų kitų atskirta substancija, o Kito savivoką redukuoja į vidinę „psichinių turinių“ reprezentaciją. Kaip pastebėjo Heideggeris, net sąvoka „gyvūnas“ suponuoja tam tikrą „gyvenimo“ interpretaciją⁴²⁵. Iš tiesų mūsų gyvūnų suvokimas perpildytas ir įtakojamas turimos gyvūno sampratos ir net tam tikrų prietarų, kurioje jį ir mane skiria neperžengiama žmogiškumo bedugnė, kurioje jį ir mane skiria vidinių psichinių išgyvenimų praraja. Bet juk patirtyje kitas gyvasis kūnas, žmogaus ar gyvūno, niekada nepasirodo tik kaip paprasčiausias daiktas: jo judesiai, jo elementariausios išraiškos man betarpiškai, ikireflektyviai neša išgyvenamą reikšmę. Būtent kasdieniame bendravime su Kitu pradėdame suprasti jo savitumą. Nuolat prižiūrėdami, stebėdami akvariumą tiesiogiai patiriame ir atpažįstame vienu žuvų smalsumą, kitų – baikštumą, dar kitų katinišką ignoravimą.

Be to, santykiyje su gyvūnais išgyvename tiek jų, tiek savo buvimo, išgyvenimų nukreiptumą. Šią išgyvenimų cirkuliaciją aprašo Lingis „Vaiko ranka, glostanti delfiną, sugeria džiuogesio antplūdį, pulsuojančią aptakiame delfino kūne, o šis, prisikišęs prie vaiko veido, sugeria žmogiško artumo bangas“⁴²⁶.

Mano manymu, mūsų ir gyvūnų tarpusavio empatija, kurios galimybės ištakos, kaip pastebi jau Husserlis, slypi pirmapradžiam sujungtume (interkūniškume), vyksta ir mūsų perceptuojančių – išreiškiančių kūnų susitikime. Kai imdamas į rankas kačiuką išgirstu jo miuksėjimą, suprantu, kad per stipriai jį suspaudžiau, tam nereikia atlikti redukuojančio refleksijos akto „kokia yra šio garso reikšmė“, nes garsas buvo „skauda“ reikšmė. Pati išraiška sužadino manyje suvokimo atgarsį⁴²⁷.

Antras gyvūnų išgyvenimų suvokimo aspektas ar suvokimą patvirtinantis argumentas – fenomenologinis. Kuomet stebiu mano sugrįžimu besidžiaugiantį šunį, kuomet prie akvariumo pridėjęs maistą laikančią ranką stebiu žuvų pagyvėjimą, kuomet man ant suoliuko sėdint matau apie mane tipinėjantį balandį, suvokiu jų alkį, džiaugsmą, lūkestį. Ir aš iš tiesų suvokiu žuvies alkį, šuns džiaugsmą, balandžio lūkestį, nes šis suvokimas ir yra tai, ką mano suvokiami gyvūnai patiria. Abejonė gali kilti tik iš paties mano suvokimo netikrumo, t.y., kaip Buberis aprašo, kartais atrodo,

⁴²⁵ M. Heidegger, „Apie humanizmą“, *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, 231. Tiesa, M. Heideggeris nors ir pripažįsta, kad žmogų statyti greta gyvūnų galima siekiant „surasti vietą“ tarp kitų esinių, tam tikra prasme daro priešingas išvadas nei aš, nes teigia, kad žmogų statant greta gyvūno „žmogaus esmė sumenkinama ir neapmąstoma kilmės požiūriu“ (Ten pat, 231).

⁴²⁶ A. Lingis, *Pavojingos emocijos*, Vilnius: Poligrafija ir informatika, 2002, 35.

⁴²⁷ Beje, Natalie Depraz pastebi, kad E. Husserlis kalbėdamas apie kito suvokimą, naudojo audityvines, muzikines sąvokas, taip lyg pabrėždamas preloginę tokio pažinimo struktūrą (N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995, 129).

kad gyvūno žvilgsnis prabyla „išsakydamos tapsmo baugulį“, tačiau toks iškalbingas santykis netrukus nutrūksta, nebesuprantu ką jis sako, nežinau ar jis sako⁴²⁸, kitaip sakant, mano suvokimas koreguoja pats save - tai ką laikiau grėsmės išraiška atbėgiant lojančiam šuniui, pasirodo esanti tik atėjūną sveikinanti netveriančio džiaugsmo išraiška. Be to, suvokimas nuolat realizuojasi kaip tam tikrų patirčių visuma ir priklauso nuo konteksto. Tai aptinkame jau paprasčiausiuose suvokimo aktuose: suvokiame spalvos pastovumą, nors keičiantis kontekstui, pavyzdžiui, skaisčią vasaros dieną įėjus į tamsų kambarį, mūsų rankose nešami daiktai išlaiko savo spalvas, nes tai ką mes matome „nėra tik objekto spalva, bet visada yra tokia spalva, kokia ji atrodo kontekste“⁴²⁹. Taigi, taip pat ir gyvūnų suvokimas formuojasi prasminame vientisume: tai kas kol kas nepažįstama suvokiama kitų suvokimų, situacijos, aplinkybių kontekste ir tokiu būdu tampa žinoma⁴³⁰.

Žinoma, mes lengviau suvokiame mums įprasto pasaulio „naminį“ gyvūną, mums jį lengviau suprasti (kaip ir jam mus), nes jo pasaulio horizontas panašesnis į mūsų. Taip pat labiau į žmonių pasaulį įsitraukę gyvūnai, kurių elgesys perima kai kuriuos žmogaus elgesiui būdingus bruožus – šuo palaukia kol pravažiuos automobilis, tada bėga per pėsčiųjų perėją ir t.t. – tampa mums labiau suprantami. Tačiau kaip yra su gerokai nuo normos „nutolusiomis“ gyvybės formomis? Minėtas Gutauskas pastebi, kad kai kuriais atvejais, tarpkūniškas supratimas „yra menkas: nei kūnas, nei jausmai, ar emocijos nieko nesako, todėl apie tai gali pasakyti tik šaltas protas, turintis biologinių žinių“⁴³¹.

Šios pastabos atskleidžia keletą dalykų. Patvirtina, kad interkūniškumas yra tas pagrindas, kuris grindžia intersubjektyvų santykį, kurio dėka kito kūnas prabyla ir yra suprantamas. Tam tikrose gyvybės formose arba tam tikrose situacijose (pvz.: koma) interkūniškumas yra toks menkas, kad nesuvokiame ar tai (vis dar) gyvasis kūnas. Kitaip sakant, interkūniškumas yra tai, kas grindžia kito kūno kaip gyvojo kūno atpažinimą. Nors nematau geltonoje ryklės akyje jokios reakcijos, nors nesuvokiu šikšnosparnio orientavimosi erdvėje, vis tik susidūręs su jais, per jų judėjimą, jų elgesio savitumą, atpažįstu, patiriu juos kaip gyvuosius kūnus. Tad esant bent menkiausiam interkūniškumui vis tik vyksta minimalūs pasyviųjų asociacijų procesai – Aš atpažįsta Kitą.

Antra, kaip teisingai pastebėjo Gutauskas, gyvūnų supratime, ypač kai kalbame apie tokius gyvūnus, su kuriais mūsų nebesieja kūniškumo panašumas, svarbus yra trečiasis empatijos tarpasmas – „interpretacinis kito suvokimas“, kuris reiškia, jog gyvūno supratimą papildo

⁴²⁸ M. Buber, *Dialogo principas I. Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, 163-164.

⁴²⁹ S.D. Kelly, „What Do We See (When We Do)?“, Sud. T. Baldwin, *Reading Merleau-Ponty*, Oxon: 2007, 31-32.

⁴³⁰ E. Ruonakoski, „Phenomenology and the Study of Animal Behavior“, Sud.: C. Painter, C. Lotz, *Phenomenology and the Non-Human Animal*, Dordrecht: Springer, 2007, 78.

⁴³¹ M. Gutauskas, „Žūvies kūnas: akvariumo fenomenologija“, *Baltos lankos*, Nr. 27, Vilnius: Baltų lankų leidykla, 2007, 104.

„empirinės žinios ir interpretacija jų pagrindu“⁴³². Kalbant apie mokslą buvo minima, kad mokslo suteiktos žinios įsiliejo į mūsų suvokimų pasaulį, tapo mūsų suvokimo koreliatu. Tai, ką biologijos, ar chemijos mokslas, metodologiškai modifikavęs mūsų žvilgsnį ir pasinaudodamas instrumentais, atskleidė apie gyvūnus, tapo mūsų gyvūnų suvokimo dalimi. Be abejo, šis interpretacinis suvokimas nėra tiesioginis, spontaniškas, tačiau ir jis dalyvauja mūsų gyvūnų empatijoje.

Ribinių subjektų pažinimo įtaka žmogaus savivokai

Kita tema, kuri neišvengiamai turi pakliūti į mūsų akiratį, yra ketvirtoji empatijos forma. Ją Depraz įvardina kaip „etinė atsakomybė tau kaip asmeniui (džiugiam ir kenčiančiam)“⁴³³. Nors pagal tokį suformulavimą matome, kad ji pirmiausiai taikoma žmogui (asmeniui), galime klausti, ar iš to, jog pripažįstame gyvūnus esant išgyvenimus turinčiais transcendentaliniais subjektais, tiesiogiai nekyla reikalavimas elgesį su gyvūnais įtraukti į etinį diskursą?

Gutauskas pastebi, kad „kalbant apie intersubjektyvumą daug svarbesnis tas etinis santykis, kuris *steigiasi susitikimo metu*, būnant „akis į akį“⁴³⁴. Kitaip sakant, etinė atsakomybė kyla net ne iš suvokimo, kad gyvūnai *patiria* ir *išgyvena*, ji yra ankstesnė, nes ją, praplečiant Levino pasakymą ir į gyvūnų pasaulį, „pažadina kitas“ – „nuo tos akimirkos kai kitas mane pamato, aš esu už jį atsakingas“⁴³⁵. Mūsų interkūniškumo sąsajų pagimdoma empatija, mūsų interpretacinis suvokimas, mūsų persikėlimas ir Kito jautimas (tarsi aš pats jausčiau), nuo pat pradžių persunktas šio atsakomybę pažadinančio Kito buvimo. Be abejo, šį atsakomybės svorį dažnai užmirštame ar sąmoningai ignoruojame pagrįsdami savo poziciją metafiziniais paaiškinimais ar tyrinėtojo žingeidumu. Tačiau žudomo gyvūno klyksmas, kiaulės snukis su sustingusiomis akimis ant turgaus prekystalio, pagaliau, Baudrillardo akcentuotas gyvūnų *tylėjimas*, kaltina ir kvestionuoja mūsų turimus įsitikinimus, užduoda mums klausimą⁴³⁶. O pagrindinis klausimas, kurį gyvūnai mums kelia (kaip ir Geertzo aprašytajam į mažmožius besigilinančiam antropologui), yra klausimas, kurį mes patys sau suformuluojame – kas aš esu? Kitaip sakant, šie ribiniai subjektai, kaip ir bepročiai, svetimšaliai bei visi kiti ribiniai subjektai, nepaliojami kviečia peržvelgti į savo žmogiškumo apybraižas: kas yra (mano) gyvybė, kas yra mano racionalumas, kas yra mano kūniškas jautrumas, kas yra aistros ir t.t.

Susidurdami su kitokiais, ypač ribiniais subjektais ir siekdami juos suvokti, pamatome patys save, „dirbame“ patys su savimi, kadangi manoji *norma* pasirodo esanti viena iš žmogiškumo,

⁴³² M. Gutauskas, „Žūvies kūnas: akvariumo fenomenologija“, *Baltos lankos*, Nr. 27, Vilnius: Baltų lankų leidykla, 2007, 102.

⁴³³ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003, 148.

⁴³⁴ M. Gutauskas, „Žūvies kūnas: akvariumo fenomenologija“, *Baltos lankos*, Nr. 27, Vilnius: Baltų lankų leidykla, 2007, 103-104.

⁴³⁵ E. Levinas, *Etika ir Begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, 98, 130.

⁴³⁶ J. Baudrillard, *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002, 158-159, 162.

kūniškumo realizacijų. Tad, kaip pastebėjo Depraz, gyvūnai, būdami kitokiais subjektais, ne tik nėra ydingi subjektai, bet yra „dosnūs subjektai“, „leidžiantys ir verčiantys mus sužinoti ir susipažinti su mums nežinomomis mūsų pačių plotmėmis ir naujais mūsų pasaulio horizontais“⁴³⁷.

Kitokybę pripažįstantis atsigręžimas į gyvūnus ir jų elgesio aprašymas, atidengia tiek gyvūnų tiek mūsų pačių egotinę struktūrą atskleidžiančius bruožus. Mūsų suvokime gyvūnai pasirodo kaip bendro pasaulio gyventojai, kaip pasaulį išgyvenančios subjektyvybės. Be abejo, mano perspektyva yra tai, per ką ir kame pasirodo gyvūnai, tad suvokiu juos kaip skirtingus, kitoniškus subjektus. Tačiau fenomenologinis aprašymas leidžia užčiuopti ir pagrįsti neredukcionistinį gyvūnų suvokimą, kadangi aprašydami, kaip mumyse gimsta gyvūnų suvokimas, matome, kad nuo pat pirmųjų santykių su jais, suvokiu juos esant gyvaisiais kūnais. Šis suvokimas vyksta tokiu būdu, kad dėl mūsų pačių kūniškumo, spontaniškai jų kūniškumą suvokiu esant analogišku manajam.

Kūniškumo, interkūniškumo dimensija pagrindžia žmogaus ir ribinių subjektų intersubjektyvumą – empatijos galimybė ne racionalus mąstymas ar vaizduotės įsijautimas, bet mūsų kūnų *sujungtumas*. Kūniškumas yra tai, kas sieja mane su gyvūnais, be to, kūniškumas, apie ką plačiau buvo kalbama antroje darbo dalyje, yra intencionalus buvimas kuris mus atveria vienas kitam, o per šį atsivėrimą gimstantis suvokimas yra empatinis suvokimas.

Empatijos sąvoka tokioje fenomenologinėje pozicijoje pasirodo esanti plati ir turtinga: empatija nėra paprasčiausias įsijautimas ar gyvūnų išgyvenimų redukavimas į žmogaus išgyvenimus. Ji apima keturis tarpusavyje susijusius tarpusnius: empatijos pagrindą hyletinę asociaciją, įsivaizduojamą, interpretacinę bei etinę empatiją. Kiekvienas šių tarpusnių man atveria kažką naujo ir susisieja tarpusavyje.

Pagaliau, gyvūnai atveria man mano paties kūniškumo, mano buvimo aspektus ir praplečia mano savivoką. Gyvūnų dėka suvokiu save kaip „kuklų gyvybės vienetą“⁴³⁸. Tačiau aptinku ne tik šią tiesą apie žmogiškumą, kuri verčia užimti kuklumo poziciją, bet ir savo buvimo išskirtinumo, kuris realizuojasi kaip kūniškume sau apsireiškianti gyvybė, užuomazgas.

⁴³⁷ N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 35, 2003, 108. Taip pat: E. Ruonakoski, „Phenomenology and the Study of Animal Behavior“, Sud.: C. Painter, C. Lotz, *Phenomenology and the Non-Human Animal*, Dordrecht: Springer, 2007, 83.

⁴³⁸ A. Lingis, *Pavojingos emocijos*, Vilnius: Poligrafija ir informatika, 2002, 32.

Išvados

Fenomenologinis intersubjektyvumo tyrimas parodė, kad intersubjektyvus suvokimas remiasi įvairialypėmis *kitybės* patirtimis, todėl fenomenologų skirtingose plotmėse vykdoma intersubjektyvumo analizė atspindi paties fenomeno sudėtingumą. Disertacijoje atskleista, kad intersubjektyvumas tarpsta trinarėje santykių tarp Aš, Kitas, Pasaulis sferoje ir yra susijęs su kūniškumo fenomenu, todėl, tiriant intersubjektyvumo reiškinių, atsižvelgta į visas šias perspektyvas. Savivokoje Kitas pasirodo kaip *kitybė-sau*, kurią aptinku sąmonės gyvenime: tiek laikiškoje savivokos dimensijoje, tiek savęs patyrimo vaizduotėje. Į tyrimą įtraukus kūnų susitikimo, interkūniškumo patirčių plotmę, atsiskleidė esminė Kito prasmės genezės galimybė – kitas-Aš konstituojasi, kuomet kūniškas-Aš pasaulyje sutinka ir pajaučia kitus judančius, besielgiančius kūnus.

Disertacijoje, analizuojant Husserlio, Merleau-Ponty ir kitų fenomenologų tekstus, išryškėjo, kad fenomenologinė filosofija nuo pat jos pradžios yra pažymėta siekio įveikti dualistinį, sudaiktinantį žmogaus suvokimą. Tik fenomenologiniu metodu pavyksta aprašyti ir tyrinėti žmogaus kūniškumo plotmės specifiškumą. Gyvenamasis kūnas nėra nei daiktas, nei grynojo subjekto imanentinis išgyvenimas. Fenomeninis kūnas, būdamas ankstesnis už šias perskyras, pasirodo kaip neapmąstytas pagrindas, nuo kurio mintis atspiria ir kurį tuo pat metu siekia reflektuoti.

Fenomenologiškai tiriant kūniškumo fenomeną paaiškėja, jog kūniškumas yra gilioji mūsų buvimo ir tapatybės plotmė – Aš yra kūniškas. Kūniškojo-Aš egzistencija pasirodo kaip intencionalus, prasmę teikiantis buvimas pasaulyje, o reflektuojanti sąmonė atranda kūnišką suvokimą kaip savo pačios gyvenimą ir šaltinį. Tačiau kūniškumas netampa minčiai visiškai skaidrus, permatomas, nes tam tikros patirtys jį atveria kaip susvetimėjusį. Tad kūniškumas, net ir būdamas Aš tapatybės gilioju pagrindu, tuo pat metu yra paniręs nereflektuotame anonimiškume ir yra pasaulyje – yra pasauliškas. Kūno pasauliškumas dovanoja mums ne tik buvimą-pasaulyje, bet ir santykio su Kitu galimybę.

Intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmės yra susipynusios, todėl kūniškumas ne tik turi būti tiriamas intersubjektyvumo šviesoje, o pastarasis – atsižvelgiant į tai, kas paaiškėja fenomenologiniame kūniškumo tyrime, bet ir pati sankirtos perspektyva leidžia užčiuopti tai, kas iki tol nematyta – intersubjektyvumas savo gelmėje yra interkūniškumas. Kito prasmė konstituojama, nes, nors ir neturime kito Aš „vidinio“ gyvenimo patirties, netiesiogiai suvokiame jį

kaip kitą-Aš. Šis pajautimas vyksta ne dėl sąmonių susietumo, bet dėl kūnų persipynimo interkūniškume ir kūnų jautrumo. Interkūniškas susietumas leidžia įveikti objektyvizuojančio mąstymo įtvirtintą, tarp Aš/Kitas plytinčią perskyrą – Kitas suvokiamas kaip mano pratęsimas ir atvirkščiai; Kitas dalyvauja net tame, kas intymiausia – mano savivokoje, nes Aš konstituojamas tik Kito dėka. Giliuosiuose sluoksniuose Aš yra ne tik paniręs pasaulyje, bet ir susipynęs su Kitu.

Šioje disertacijoje atskleista kūniškumo ir intersubjektyvumo plotmių sankirtos (interkūniškumo) perspektyva atveria platų subjektyvybių lauką. Per iš interkūniškumo kylančias patirtis susivokiame esantį susietumą ne tik su žmogiškaisiais subjektais. Patiriu ir atpažįstu Aš-apybraižas ir ribiniuose subjektuose. Jie pasirodo kaip tradicinę racionalaus subjekto savivoką išjudinantys subjektai, atveriantys iki tol nematytas žmogaus egzistencijos, tapatybės, kūniškumo dimensijas.

Interkūniškumas visus kūniškuosius-Aš susieja gyvybės bendruomenėje, kurioje vienas kūnas atpažįsta kito kūno jautrumą ir pažeidžiamumą bei yra kviečiamas prisiimti atsakomybę. Žmogus šioje gyvųjų kūnų bendrijoje suvokia save kaip vieną iš gyvybės realizacijų, kurios išskirtinumas atsiveria jame sau apsireiškiančioje gyvybėje.

Intersubjektyvumo ir kūniškumo tyrinėjimas, išlaikant dėmesio lauke šių plotmių sampyną yra vienas kitą nušviečiantys ir vienas į kitą nurodantys fenomenai. Sankirtos perspektyva išlaisvina iš metafizinių konstrukcijų bei išankstinių, nejudrių ribų tarp kūnas/daiktas, Aš/kūnas, Aš/Kitas, Aš/pasaulis nubrėžimo.

LITERATŪRA

1. Augustinas A., *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai 2004.
2. Aristotelis, „Apie sielą“, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis.
3. Aho K. A., „The Missing Dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty: On the Importance of the Zollikone Seminars“, *Body and Society* Vol. 11 No. 2.
4. Barbaras R., *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998.
5. Baricco A., *Šilkas*, Vilnius: Tyto alba, 1998.
6. Barthas R., „Dar syki - kūnas“, *Kūno raiška šiuolaikiniame diskurse* (sud. N. Keršytė), Vilnius: Baltos lankos, 2007,
7. Baudrillard J., *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002.
8. Behnke E. A., Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas, *Literatūra*, 2006, 48 (6).
9. Biblija, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998.
10. Boccali R., „Au-delà du toucher: la caresse“, *Studia Phænomenologica*, Bucharest: Zeta Books, 2007.
11. Brenner A., „Non-Intentionality of the Lived-Body“, Sud. A.-T . Tymieniecka, *Analecta Husserliana L XXXIX*, Dordrecht, Kluwer, 2006.
12. Buber M., *Dialogo principas I. Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998.
13. Buber M., *On Intersubjectivity and cultural creativity*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
14. Cabestan P., „« L'enfer, c'est les autres » : approche phénoménologique de la relation à autrui“, *Psychiatr Sci Hum Neurosci* Paris: Springer, 2007, Nr 5.
15. Camus A., *Krytis*, Vilnius: Vaga, 1991.
16. Camus A., *Sizifo mitas*, Vilnius: Baltos lankos, 1997.
17. Cataldi S. L., „Embodying Perceptions of Death: Emotional Apprehension and Reversibilities of Flesh“, *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, New York: State University of New York Press, 2000.
18. Depraz N., „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34, 2003.
19. Depraz N., „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 35, 2003.
20. Depraz N., *Transcendence et incarnation*, Paris: Vrin, 1995.
21. Descartes R., *Discours de la Méthode. Les Passions de l'âme*, Paris: Bookking International, 1995,
22. Descartes R., *Méditation Seconde*, 13,
<http://www.wright.edu/cola/cartes/meditation1.html>, (aplankyta 2008 09 13)

23. Føllesdal D., „Lebenswelt Husserlio tekstuose”, *Žmogus ir žodis*, 2000, Nr.4.
24. Foucault M., *Diskurso tvarka*, Vilnius: Baltos lankos, 1998.
25. Foucault M., *Seksualumo istorija*, Vilnius: Vaga, 1999.
26. S. Gallagher, A. N. Meltzoff, „The Earliest Sense of Self and Others. Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies“, *Merleau-Ponty Critical Assessments of Leading Philosophers*, Oxon: Routledge, 2006, T.4,
27. Geertz C., *Kultūrų interpretavimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2005.
28. Goutierre M. D., *L'homme face à sa mort*, Saint-Mans: Parole et Silence, 2000.
29. Gutauskas M., „Žūvies kūnas: akvariumo fenomenologija“, *Baltos lankos*, Nr. 27, Vilnius: Baltų lankų leidykla, 2007.
30. Hadot P., *Antikos filosofija kas tai?*, Vilnius, Aidai, 2005.
31. Haeffner G., *The Human Situation*, Indiana: University of Notre dame Press, 1989.
32. Heidegger M., „Apie humanizmą“, *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989.
33. Heidegger M., *Being and time*, New York: Harper and Row Publishers, 1962.
34. Heidegger M., *Meno kūrinio ištaika*, Vilnius: Aidai, 2003.
35. Hegel G. W. F., *Filosofijos istorijos paskaitos*, T.1, Vilnius: Alma littera, 1999.
36. Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000.
37. Holenstein E., „The zero-point of orientation: the placement of the I in perceived space“, *The body*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
38. Husserl E., *Ideen II*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
39. Husserl E., *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005
40. Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris: Gallimard, 2004.
41. Husserl E., *La terre ne se meut pas*, Paris: Les éditions de minuit, 1989.
42. Husserl E., *Sur l'intersubjectivité*, Paris: Press universitaires de France, 2001.
43. Гуссерль Э., *Идеи. Книга I*, Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999.
44. Y Gasset J. Ortega, *Mūsų laikų tema ir kitos esė*, Vilnius: Vaga, 1999.
45. Youde F., *Body and Soul: Comparative Studies in Biblical Judaism, Greek Philosophy and Medieval Christianity*, <http://www.wcp2003.org/Fu-Youde.doc>, (aplankyta 2009 03 14)
46. Irigaray L., *Je , Tu, Nous*, Paris: Editions Grasset, 1990.
47. Irigaray L., *La question de l'autre*, Labrys, etudes féministes, Nr. 1-2, 5-6, http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/irigaray2.html. (aplankyta 2008 11 20)
48. Jonas Paulius II, *Veritatis splendor*, Vilnius: Aidai, 1994.
49. Jonkus D., „Intencionalumo struktūra ir genezė Husserlio fenomenologijoje”, *Problemos*, Vilnius: Nr. 73, 2008

50. Jonkus D., „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“, *Problemos*, Vilnius: Nr.74, 2008
51. Jonkus D., „Laikas ir Kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją“, *Logos* 40, 2005.
52. Jonkus D., „Kito prasmės genezė Husserlio *Karteziškose meditacijose*“, *Problemos*, 2007.
53. Jonkus D., „Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje“, *Žmogus ir žodis*, 2000, 2t., Nr. 4.
54. Jonutytė J., *Tradicija kaip laiko patirtis. Fenomenologinės ir naratologinės perspektyvų sankirta*, Daktaro disertacija, Kaunas, VDU.
55. Jonutytė J., Šmitienė G., „Kūniškoji tapatybės plotmė“, *Literatūra*, 2006, Nr. 48(6).
56. Jonutytė J., „Dėmesys sakybinei tradicijai kaip kūrybiškas tapatinimas. A. Juškos ir J. Basanavičiaus etnografinės veiklos motyvų apmąstymas“, *Literatūra*, Nr. 48, Vilnius: 2006.
57. Karoblis G., *Modernaus pramoginio šokio fenomenologija*, Daktaro disertacija, Kaunas, VDU.
58. Karoblis G., „Fenomenologijos natūralizacija“, *Soter*, Kaunas:VDU, 2006, 17(45).
59. Katalikų Bažnyčios Katekizmas <http://katekizmas.lt/kbk1996p2003/N1163E.html>, (aplankyta 2009.03.10).
60. Kelly S.D., „What Do We See (When We Do)?“, Sud. T. Baldwin, *Reading Merleau-Ponty*, Oxon: 2007.
61. Keršytė N., „Merleau-Ponty ir Levino interubjektyvumo samprata Husserlio paraštėse“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius: VU, 2006, IV.
62. Kristeva J., *Maišto prasmė ir beprasmybė*, Vilnius: Charibdė, 2003.
63. Kuhn T. S., *Mokslo revoliucijų struktūra*, Vilnius: Pradai, 2003.
64. La Mettrie J. O., *Man a Machine*, <http://www.cscs.umich.edu/~crshalizi/LaMettrie/Machine/> (aplankyta 2008 02 15).
65. Landmann M., *Philosophical Anthropology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1974.
66. Landowski E., „Kūno scenografijos reklamoje“, *Kūno raiška šiuolaikiniame diskurse* (sud. N. Keršytė), Vilnius: Baltos lankos, 2007.
67. Laskienė S., „Kūno suvokimas fenomenologiniu ir hermeneutiniu požiūriu“, *Sporto mokslas : Lietuvos sporto mokslo tarybos, Lietuvos olimpinės akademijos, Lietuvos kūno kultūros akademijos, Vilniaus pedagoginio universiteto žurnalas*, 2002, Nr. 4(30).
68. Leibnizas, *Monadologija*, Filosofijos istorijos chrestomatija, Renesansas, Vilnius: Mintis, 1986.
69. Levinas E., *Apie Dievą ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 1992.
70. Levinas E., *Etika ir Begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994.

71. Lingis A., „Ką mes, kiekvienas mūsų turime pasakyti“, *Baltos lankos*, Nr. 27, Vilnius: Baltų lankų leidykla, 2007.
72. Lingis A., *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, Vilnius: Baltos lankos, 1997.
73. Lingis A., *Pavojingos emocijos*, Vilnius: Poligrafija ir informatika, 2002.
74. Low D., „Merleau-Ponty on Scientific Revolutions“, *Philosophy today*, 2002, Volume 46:4.
75. Maceina A., *Kultūra; Kultūros filosofija*, Vilnius: Mintis, 1993.
76. Maceina A., *Kultūros tragizmas, Raštai T.9*, Vilnius: Margi raštai, 2004.
77. Madison G. Brent, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Klincksieck, 1973.
78. McLuhan M., *Kaip suprasti medijas*, Vilnius: Baltos lankos, 2003.
79. McKaron K., „Tattoos and Heroin: A Literary Approach“, *Body and Society*, Vol. 5.
80. Merleau-Ponty M., *Akis ir dvasia*, Vilnius: Baltos lankos, 2005.
81. Merleau-Ponty M., *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1960.
82. Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
83. Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Saint-Amand: Gallimard, 1997.
84. Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand: Gallimard, 1992.
85. Merleau-Ponty M., *Sens et non-sens*, Paris: Les editions Nagel, 1958.
86. Merton T., *Visuotinis šokis*, <http://www.bernardinai.lt/index.php?url=articles%2F79650>, (aplankyta 2008.06.01).
87. Mickūnas A., *Pastovumas ir tėkmė*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.
88. Mickūnas A., „Praxis kontekstai“, *Žmogus ir žodis*, Vilnius, 2002, T.4. Nr. 4.
89. Mickūnas A., D. Stewart *Fenomenologinė filosofija*, Vilnius: Baltos lankos, 1994.
90. Mickūnų A. kalbina Sverdiolas A., *Visa aprėpianti dabartis*, Vilnius: Baltos lankos, 2004.
91. Murakami Y., „*We did not know what happened to us*“ – *A Phenomenology of Reality*, (pranešimo mokslinėje konferencijoje „Fenomenologija ir Humanitariniai mokslai“ medžiaga, Kaunas, 2008.
92. Nagel T., „What is like to be a bat?“, http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html, (aplankyta 2008.05.17).
93. Nietzsche F., *Tragedijos gimimas*, Vilnius, Pradai, 1997.
94. Parviainen J., *Bodies moving and moved*, Tampere: Tampere University Press, 1998.
95. Philippe M. D., *Lettre a un ami*, Paris: Editions Universitaires, 1990
96. Platonas, *Faidras*, Vilnius: Aidai, 1996.
97. Richmonds S., „Introduction“, J.P. Sartre, *The transcendence of the Ego*, Great Britain: Cornwall, 2004.

98. Ricœur P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1998.
99. Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, 1980.
100. Ruonakoski E., „Phenomenology and the Study of Animal Behavior“, Sud.: C. Painter, C. Lotz, *Phenomenology and the Non-Human Animal*, Dordrecht: Springer, 2007.
101. Sartre J. P., *The transcendence of the Ego*, Great Britain: Cornwall, 2004.
102. Sartre J. P., *Being and Nothingness*, New York: Washington Square press, 1992.
103. Simonsen K., "Editorial: The Body as Battlefield", *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, Vol. 25, No. 1, 2000.
104. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://www.seop.leeds.ac.uk> . (aplankyta 2008.10.15)
105. Stoller S., „Reflections On Feminist Merleau-Ponty Scepticism“, *Hypatia*, No 1 (15), 2000.
106. Sweetman P., „Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity“, *Body and Society*, Vol. 5(2–3).
107. Tatarikiewicz W., *Filosofijos istorija. Naujųjų amžių filosofija*. Vilnius: Alma litera, 2002.
108. Tereškinas A., *Esė apie skirtingus kūnus*, Vilnius: Apostrofa, 2007.
109. Von Braun C., *A Tongue of its Own. Language and Gender*, <http://www.artneuland.com/article.asp?aid=43>, (aplankyta 2009.02.17).
110. Zahavi D., „Beyond Empathy“, *Journal of Consciousness Studies*, 8, No. 5-7, 2001.
111. Zahavi D., *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003.
112. Zahavi D., „Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal“, T. Tvadvine, L. Embree, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht: Kluwer, 2002.
113. Zahavi D., *Self-Awareness and Alterity*, Illinois: Northwestern University Press, 1999.
114. Žižek S., *La subjectivité a venire*, Cahors: Climats, 2004.
115. Žižek S., *Viskas ką norėjote sužinoti apie Žižeką bet nedrįsote paklausti Lacano*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2005.
116. Waldenfels B., „Bodily Experience Between Selfhood and Otherness“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, 2004.
117. Welton D., *Soft, Smooth Hands // The Body*. Red. D. Welton, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
118. Wiesel E., *Naktis*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001.
119. Wojtyła K., *Meilė ir atsakomybė*, Vilnius: ALKA, 1994.