

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

Jelena Simonova

KALBA IR KALBĖJIMAS MAURICE'ŲO MERLEAU-
PONTY FENOMENOLOGINĖJE FILOSOFIJOJE

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Kaunas, 2010

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

Disertacija rengta 2006 – 2010 metais Vytauto Didžiojo universitete

Mokslinis vadovas:

prof. dr. Dalius Jonkus (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01 H)

Turinys

Įvadas	4
Tiriamosios problemos aktualumas.....	4
Tiriamosios problemos pagrindimas	5
Tyrimo objektas	7
Tyrimo metodas	7
Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga	7
Ginamos tezės	9
Tyrimo tikslas.....	11
Tyrimo uždaviniai	11
Skelbti rezultatai.....	12
1. Kūniško kalbiškumo fenomenologija	14
1.1. Diakritinės reikšmės transformacija juslinio suvokimo diakritiškumo pagrindu: lateralinis matmuo ir laukinė Būtis.....	14
1.2. Įkūnyta semantika: intencionali reiškiančio gesto bei žodžio struktūra.....	21
1.3. Kūniška ekspresija kaip duotis ir užduotis.....	26
1.4. Tarpkūniška egzistencija <i>kito</i> link.....	34
1.5. Pokalbis kaip tarpkūniškumo tąsa: klausimo-atsakymo dialektika.....	39
2. Fenomenologija ir struktūrinis modelis	47
2.1. Teorinio atskyrimo kritika: <i>la langue</i> ir <i>la parole</i>	47
2.2. Reikšmės ir vertės kaip reikšmingumo santykio problema.....	51
2.3. <i>La parole</i> kaip sistema: sinchronijos ir diachronijos dimensijų sąveika.....	54
2.4. <i>La parole</i> vieneto struktūros ypatumai: <i>aš</i> , diakritinė reikšmė ir pasaulis	56
2.5. <i>La parole</i> kaip socialinė struktūra.....	60
3. Kalbos vienareikšmiškumo ir daugiareikšmiškumo koegzistavimo problema.....	64
3.1. Ideali reikšmės intuicija ir daugiareikšmiškumas.....	64
3.2. Ženklo neapibrėžtumo problema.....	68
3.3. Chiazma kaip reikšmės pertekliaus šaltinis.....	72
3.4. <i>L'ambiguïté</i> kaip kūniško kalbiškumo fenomenologija.....	74
4. Pasauliškas kalbiškumas	84
4.1. Kalbėjimas ir buvimas pasaulyje	84
4.2. Reikšmės įvardijimo <i>kaip</i> problema: pasaulis ir išgyvenimas	90
4.3. Percepcinė – kalbinė reikšmės struktūra: reikšmės įvardijimas remiantis tiesioginiu matymu bei gylio pa-matymu	96
4.4. Kalbėjimo ir tylėjimo dialektika	102
4.4.1. Kalbėjimas, klausymas ir tylėjimas kaip intencionalumo išraiškos.....	104
4.4.2. Nu-tylėjimas ir pa-sakymo kriterijus	112
5. Kalbėjimas kaip kūryba: tapyba, literatūra ir filosofija	116
5.1. Kalbėjimas ir tapyba kaip netiesioginė kalba.....	118
5.2. Literatūrinė kalba: sukurto teksto intencionalumo problema.....	125
5.3. Metafora kaip singnifikacijos pertekliaus kūrimas	135
5.4. Filosofinė kalba – „Būtis bylojanti mumyse“	142
Išvados.....	145
Šaltiniai	148
Literatūra.....	148

Ivadas

Tiriamosios problemos aktualumas

Žinia, kalbos ir kalbėjimo problema greta gyvenimiškų bei žmogiškų dalykų nagrinėjimo filosofijos tyrinėjimų akiratyje vertinama nevienareikšmiškai. Pradėkime nuo to, kad filosofinė tradicija ir, ypatingai, angliškoji bei amerikietiškoji jos kryptys iš esmės redukavo kalbos vaidmenį į ypatingą funkcionavimą, kurio tyrimas reikalauja loginės analizės bei grynai formalaus metodo taikymo. Analitinė filosofija, pasižyminti išskirtinai strateginiu kalbos analizės pobūdžiu, nagrinėdama kalbą, nubrėžia trajektoriją: nuo kalbos iki pasaulio. Turėdama savo dispozicijoje šį vienintelį objektą bei siekdama savo išvadų grynumo, ji šį objektą pernelyg radikalizavo ir, galiausiai, supriešindama save jo atžvilgiu, užmezgė su juo tokį santykį, kuris iš esmės apibūdina įprastą Naujųjų laikų mokslinių disciplinų santykį su savo objektu.

Reiškančios kalbos tema tapo viena aktualiausių. Tačiau bet kokie žodžio ir reikšmės santykio aiškinimai niekada nenumatydavo klausimo: kaip vienas ar kitas įvardijamas pasaulio reiškinytis yra išgyvenamas? Fenomenologinė filosofija, priešingai, judėdama nuo pasaulio iki kalbos, tuo pačiu, kaip pastebi Ilja Inishevas, „veda prie radikaliai kitokios kalbos sampratos, pagal kurią kalba pasirodo tik tada, kai leidžia atsirasti kažkam kitam“,¹ – būtent šis fenomenologinės filosofijos ir taip pat hermeneutinės filosofijos posūkis nurodo naują atskaitos tašką bei tyrinėjimų perspektyvą.

Fenomenologija bei ją pratęsiančioji hermeneutinė filosofija mėgina „prisiliesti“ prie kalbos vidujybės gelmių bei jas aprašyti: ji „gražina“ jai glaudžias sąsajas su kalbančiuoju, jo patiriamu pasauliu ir gyvenimu plačiaja prasme. Tiesa, garsioji Ferdinando de Saussure'o pastanga apčiuopti kalbą iš vidaus taip pat traktuotina kaip novatoriška, nes ji atlieka nepaprastai svarbų žingsnį kalbinės tikrovės atskleidimo link. Tačiau pagrindinė šveicarų mokslininko nuostata, dėl kurios kalba, kaip ženklų sistema, yra uždaryta bei izoliuota nuo visko, kas yra anapus šios sistemos ribų, vis dėlto yra kvestionuotina. Kalbos be kalbančio subjekto bei įvardijamo pasaulio koncepcija pabrėžia kalbos uždarumą, dirbtinai ją izoliuoja nuo žmogaus gyvenimo. Todėl fenomenologijos bei hermeneutinės filosofijos atstovų siekiai atstatyti sosiūriškoje dichotomijoje – *la langue* ir *la parole* – pusiausvyrą pasirodė pagrįstos ir savalaikės, o jų polemikos su pagrindiniais *Bendrajame lingvistikos kurse* išdėstytais struktūralizmo postulatais bei išsami argumentacija individualaus kalbėjimo naudai verste verčia susikoncentruoti ties tuo, kas kalboje yra svarbiausia – ji yra intencionali. Maurice'o Merleau-

¹ [Inishev] Инишев, И. *Практический поворот в постметафизической философии Т. 1*. Вильнюс: ЕГУ, 2008, p. 39.

Ponty kalbos filosofija atskleidžia kalbėjimą fenomenologinėje perspektyvoje – tokiu rakursu, kuriame kalbėjimas suprantamas kaip žmogiškas buvimas pasaulyje.

Tiriamosios problemos pagrindimas

Merleau-Ponty kritikuoja ne tik struktūralistinį sistemos uždarumo postulata, bet taip pat ir bet koki objektyvistinį bei natūralistinį mokslinio pažinimo požiūrį. Jis atsisako traktuoti žmogiškas realijas kaip priežasčių ir pasekmių grandinę, kaip tam tikrų tiksliai apibrėžtų dėsningumų bei objektų aibę. Merleau-Ponty žvelgia į žmogišką pasaulį pirmiausia kaip į gyvenamą pasaulį, kuris iš principo neredukuojamas į dirbtinai sukonstruotų objektų plotmę. Žmogus yra įkūnyta sąmonė. Jo gestai ir kalba visada yra nukreipti į kažką. Šis nukreiptumas įgalina žmogaus veiksmų, santykių su kitais žmonėmis įvairovę ir ryšio su nuolat patiriamu bei įprasminamu pasauliu vienovę. Dar daugiau, būtent toks holistinis požiūris į žmogaus gyvenimą, bendravimą, kūrybą bei veiklą gali paaiškinti: kaip susiformavo žmogaus pasaulis kaip kultūrinis pasaulis.

Merleau-Ponty patyrė Edmundo Husserlio fenomenologinės mokyklos įtaką. Jis perima tris pamatines sąvokas: deskriptyvinę analizę, redukciją bei intencionalumą. Žinia, ankstyvasis Husserlis pabrėžia ikikalbinės intuicijos svarbą, atmesdamas į antrą planą loginės teiginių kalbos prioritetus. Vėliau kalba Husserlio tyrinėjimuose traktuojama kaip esminė įsikūnijimo pasaulyje priemonė, – būtent šis požiūris yra artimas Merleau-Ponty apmąstymams. Merleau-Ponty pirmiausia kalba apie gyvenamą ir nuolat patiriantį fenomeninį kūną, kuris įgalina betarpišką žmogaus bei pasaulio sąveiką. Dėl šios sąveikos pasaulis yra įvaldomas ir kuriamas kaip prasmingas pasaulis. Būtent tokia gyvenamo kūno samprata figūruoja ankstyvojoje autoriaus filosofijoje. *Suvokimo fenomenologijoje* Merleau-Ponty žmogaus kūno vaidmenį pasaulyje nusako taip: „[k]ūnas [*le corps propre*] yra pasaulyje, tarytum, širdis organizme: jis nuolat palaiko gyvenimą mūsų regimame spektaklyje, jis jį sudvasina, maitina iš vidaus, sudaro su pasauliu sistemą“.² Šiuo atveju kalbama apie ypatingą gyvenamo kūno matmenį, kuris, pasirodo, yra vienintelis suvokimo subjektas; būtent tokiu būdu apibrėžtas kūno vaidmuo apsprendžia suvokiamą pasaulį būtent tokį, koks jis yra. Sąmonė yra betarpiškai susieta su kūnu ir, būdama tokia, ji palaiko ryšį su pasauliu. Merleau-Ponty atkreipė dėmesį į tai, jog bet kokiam kūniškumo aprašyme kūniškas sąmoningumas atranda save pačiame judesyje – jokių būdu ne kur nors anapus. Dar daugiau, jau šiame Merleau-Ponty filosofavimo etape išryškėja pirmoji

² Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Saint-Amand: Gallimard, 1992, p. 235.

dviprasmiškumo problematika: tai, ką įkūnyta sąmonė patiria, neredukuojama į grynai kūnišką žmogaus matmenį, arba, priešingai, vien tik į sąmonę.

Vėlesniuose filosofo apmąstymuose išryškėja kritika savo paties ankstyvojo filosofavimo atžvilgiu. Reikalas tas, kad Merleau-Ponty pripažįsta, jog tie klausimai, kurie taip entuziastingai buvo keliami *Suvokimo fenomenologijoje*, pasmerkti neišsprendžiamumui vien todėl, kad sąmonė ir objektas vis dar buvo supriešinami. Tačiau jau šiame lygmenyje suvokimas nėra traktuojamas kaip subjekto žinojimas apie pasaulio vyksmus. Pasaulis yra tai, kas pirmapradiškai yra duota žmogui. Jis yra pirminis juslinio suvokimo laukas. Gilindamas Husserlio aprašytą fenomenologinę redukciją, Merleau-Ponty tuo pačiu radikalizuoja ir pačią fenomenologiją kaip tokį filosofavimo būdą, kuris įgalina suprasti: kaip *mano* patirtyje pasirodo *kitas*, kaip *mano* kalbėjimas gali kažką reikšti *kitam*, o jo kalbėjimas – *man*, ir kaip apskritai kalbėjimas, persmelktas įkūnytos semantikos, kažką reiškia. Kūno judesių nubrėžiamos trajektorijos nėra vien tik blankūs kontūrai. Juk pati kalba yra gestas, kurio reikšmė yra išstisęs pasaulis, – aiškina Merleau-Ponty.³ Vėlesnėje kūryboje filosofas, pereidamas prie tarpkūniškumo problematikos nagrinėjimo, aiškiai suformuluoja poreikį atrasti pirmapradę, t.y. dar neartikuliuotą ir netematizuotą ikirefleksiniame lygmenyje išsiskleidžiančią Būtį – pirmapradi pasaulį, kuris yra ankstesnis už bet kokią objektyvų žinojimą apie jį.

Merleau-Ponty kalba apie paradoksalų dviejų liečiančio bei liečiamo kūnų susidubliavimo patirtį. Šis susidubliavimas pasirodo kaip pamatinis gyvenamo kūno konstitavimo aprašymas. Ir, jeigu ankstyvojoje kūryboje tarp šių patirčių visgi išvelgiama perskyra, tai vėlyvojoje filosofo kūryboje šias liečiančio – liečiamo, juntančio – juntamo, suvokiančio – suvokiamo bei reginčio – regimo patirtis tikslinga traktuoti kaip kupinas tam tikro ambivalentiškumo – *l'ambiguïté*. Taip yra todėl, kad šios patirtys visada yra persipynusios, įvyniotos į chiazmą (*le chiasme*), kuri skleidžiasi vertikaliu matmeniu ir pasiekia tą gelmę, kuri vėlyvojoje filosofo kūryboje vadinama „laukine Būtimi“ (*l'Être sauvage*). Šiuo atveju tikslinga kalbėti apie diakritinę juslinio suvokimo struktūrą: diferenciniam laukui priklausančių lateralinio bei giluminio matmenų funkcijų įtaką nuolatiniam reikšmės diakritiškumo formavimuisi. Kalbėjimo ambivalentiškumo užuominos vėlesnėje filosofo kūryboje transformuojasi į išstisą *la philosophie de l'ambiguïté*, į kurią atsižvelgiama ir šioje disertacijoje.

Filosofas skiria daugialypį žmogiškos šnekos reiškinių į jau susiformavusią instituciją – *une parole parlée* bei individualią kalbėjimo veikseną – *une parole parlante*. Pastaroji kalbinė veikla dalyvauja kasdieniame žmogaus gyvenime tam, kad šis galėtų kūrybiškai kažką išreikšti. Taip pat ji implikuoja tapybą, kuri laikoma netiesioginiu kalbėjimu ir literatūrą, kuri pasirodo kaip

³ Ten pat, p. 214.

žmogaus bylojimas, atskleidžiantis kuriančiojo žodžio galią. Bet kuri kūrybinga kalbėjimo maniera argumentuotai priešinama kalbos algoritmui, kuris vengia bet kokio netiesiogiškumo judesio bei visada yra tapatus sau.

Tyrimo objektas

Disertacijoje apmąstoma kalbos ir kalbėjimo dichotomija. De Saussure'o įvesta ir Merleau-Ponty interpretuota bei vaisingai išplėta perskyra analizuojama todėl, kad individualus kalbėjimas, pasitelkus fenomenologinę perspektyvą, atsiskleidžia kaip gyvas ir intencionalus, – šiuo požiūriu jis įgyja pranašumą kalbos, kaip uždaros ženklų sistemos, atžvilgiu. Kalbėjimo reikšmės diakritiškumo problema darbe artikuliuojama, turint omenyje, kad juslinis suvokimas yra diakritinis. Dar daugiau, juslinis suvokimas pirmapradiškai yra išraiškingas ir visada koreliuoja su gyvenamo kūno ekspresyvumu, todėl Merleau-Ponty filosofijoje semantika yra įkūnyta semantika. Disertacijos autorei pritariant Merleau-Ponty įžvalgai, postuluoju, jog tapyba, literatūra bei filosofija taip pat yra kalbėjimo formos, kurių šaltinis inkrustuotas žmogaus kūniškume. Pratešdamos gestą ir būdamos apspręstos prigimtinio žmogaus troškimo išreikšti ir pasakyti kažką vis naujai, jos išreiškia pirmapradi žmogaus patiriamą santykį su pasauliu bei liudija kalbinės žmogaus veiklos kreatyvumą.

Formuluojant šio tyrimo objektą, tikslinga išskirti ir paties Merleau-Ponty filosofavimo stilių bei ypatingą, analogo neturinčią kalbėjimo manierą. Ji išlaisvina bei pagrindžia kiekvieno žmogaus giliai asmeninio santykio su jo paties kalbėjimu galimybę ir atveria kelią naujai filosofavimo tendencijai, kuri numano žmogiškojo *aš* savęs bei jo prasmingo pasaulio apklausimą. Taigi, sekdamas filosofo pavyzdžiu bei atsigręždama į šį santykį, tuo pačiu apmąstau ir šioje disertacijoje artikuliuoju tai, kaip gyvas kalbėjimas atsiveria mano patirtyje.

Tyrimo metodas: fenomenologinis – hermeneutinis.

Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga

Siekdama pagrįsti tezę, jog individualus daugialypės šnekos aspektas yra neteisėtai išstumtas iš kalbinės žmogaus veiklos tyrinėjimų, greta detalios Merleau-Ponty tekstų bei de Saussure'o *Bendrosios lingvistikos kurso* analizės, šiame darbe nagrinėju Husserlio, Martyno Heideggerio, Hanso – Georgo Gadamerio bei Paulio Ricoeuro veikalus. Šių filosofinių šaltinių

tyrinėjimai padėjo rasti svarių argumentų filosofiniam *la parole* apmąstymui pagrįsti: gyvame kalbėjimo sraute „pagauti“ tai, kas struktūralistams dėl tam tikrų teorinių orientacijų bei principų liko nepasiekiamo. Taip pat šių šaltinių analizės pagalba pavyko įrodyti, kad intencionalaus kalbėjimo įvykiškumas ir jo praeinamumas neeliminuoja galimybės kalbėti apie jo išliekamąją reikšmę. Būtent *la parole* yra tikrasis kalbos įvykis, kuris iš principo negali būti nuvertintas kaip nereikšmingas. Vien jau savo gyvumu bei unikalia galimybe išsipildyti čia ir dabar situacijoje *la parole* pranoksta *la langue* abstrakciją.

Nagrinėdama Husserlio fenomenologijos bruožus ir, siekdama išryškinti Husserlio bei Merleau-Ponty kalbos filosofijų bendrumą bei skirtumus, atkreipiu dėmesį tiek į ankstyvuosius Husserlio tekstus, tiek į vėlesnius fenomenologinius tyrinėjimus, kuriuose filosofas teikia pirmenybę santykio su *kitu* klausimui, intersubjektyvumo ir tarpkūniškumo problematikoms. Taigi disertacijoje analizuojami šie tekstai: *Loginiai tyrinėjimai*, *Idėjos*, *Karteziškosios meditacijos*.

Atitinkamai, siekdama pagrįsti esminę tezę, jog Merleau-Ponty fenomenologijoje tarp ankstyvojo bei vėlyvojo filosofavimo laikotarpių nėra esminių prieštaravimų, be jokių abejonių pasitelkiu paties autoriaus filosofinį palikimą. Pirmenybę teikiu tiems tekstams, kuriuose filosofas artikuliuoja savo įžvalgas struktūrinio modelio atžvilgiu ir, polemizuodamas su tam tikrais struktūralizmo principais, radikalizuoja gyvą kalbėjimą kaip įsikūnijimo pasaulyje principą. Šias idėjas Merleau-Ponty artikuliuoja veikalė *Suvokimo fenomenologija*, – būtent šiuo filosofavimo laikotarpiu subjekto / objekto priešpastatymo problema vis dar nebuvo išspręsta, tačiau, kaip pamatysime, ji rado adekvatų bei perspektyvų sprendimą vėlyvojoje filosofo kūryboje. Kalbos ir kalbėjimo tema, kaip produktyvi sosiūriškosios dichotomijos interpretacija bei transformacija, plėtojama vėlesniuose filosofo darbuose: *Apie kalbos fenomenologiją (Filosofijos pagyrimas ir kitos esė)*, o esminio žmogaus ir pasaulio santykio aptarimas per žmogiško kūniškumo bei kūniško kalbiškumo prizmę įgyvendinamas, pasitelkus šių veikalų analizę: *Regima ir neregima*, *Pasaulio proza*, *Suvokimo pasaulis* bei *Gamta. Prancūzijos Koledžo kurso pastabos (Collège de France)*. Tapybos, literatūrinio, filosofinio bei kasdienio gyvo kalbėjimo paralelė apmąstoma, analizuojant čia jau minėtus filosofo darbus, įskaitant *Cézanne'o abejonę (Prasmė ir beprasmybė)* ir veikalus: *Ženkilai* bei *Akis ir dvasia*. Disertacijos autorė abstrahuojasi nuo išsamesnės analizės tokių Merleau-Ponty darbų kaip *Elgesio struktūra* bei *Dialektikos nuotyčiai* dėl juose nagrinėjamų problemų skirtingumo nuo tų, kurios aktualizuojamos bei sprendžiamos šioje disertacijoje.

Darbe atsižvelgiama ir į mūsų dienų tyrinėjimus, skirtus Merleau-Ponty fenomenologijai, kūniškumo / tarpkūniškumo, kalbos ir kalbėjimo bei jų sąsajų su reikšme problematikoms. Šių darbų autoriai: Danas Zahavis, Thomas Baldwinas, Johnas F. Bannanas, Stephenas Priestas,

Gary Brent Madisonas, I.S. Vdovina, Ericas Matthews, Elizabeth A. Behnke, Hugh J. Silvermanas, Martinas C. Dillonas, Markas Johnsonas (išanalizavęs Merleau-Ponty įkūnytos semantikos principą), Lawrence Hass (suformulavo Merleau-Ponty reikšmės koncepcijos neapibrėžtumo tezę, – šioje disertacijoje kvestionuojamas šis požiūris), Leonardas Lawloras, ir kiti. Pastarasis autorius grindžia tezę, jog Merleau-Ponty vėlyvojo laikotarpio darbuose išdėstyti postulatai ženkliai skiriasi nuo tų teiginių, kurie buvo užfiksuoti ankstyvojo filosofavimo laikotarpiu, todėl tarp jų yra neįveikiamas atotrūkis. Šioje disertacijoje siekiu argumentuotai paneigti šią tezę.

Lietuviškos fenomenologinės tradicijos atstovai, kurių įžvalgos traktuojamos kaip nepaprastai vertingos, siekiant atlikti kuo visapusiškesnę bei išsamesnę disertacijoje nagrinėjamos problemos analizę, yra šie: Algis Mickūnas, Dalius Jonkus, Giedrė Šmitienė, Jurga Jonutytė, Arūnas Gelūnas, Gediminas Karoblis, Mintautas Gutauskas, Donatas Večerskis. Ypatinę dėmesį tikslinga atkreipti į Mickūno bei Jonkaus tyrinėjimus. Mickūnas apmąsto diakritinės reikšmės atsiradimo sąlygas bei sėkmingai pagrindžia jų ryšį paties juslinio suvokimo diakritiškumu – lateralinio bei giluminio matmenų diferenciacijomis. Jonkus plačiai ir produktyviai analizuoja tarpkūniškumo bei santykio su *kitu* problematiką fenomenologinėje perspektyvoje, atskleidžia patirties kaip tiesioginės intuicijos sąsają su kalbėjimu ir rašymu būtinumą.

Taip pat prie šios disertacijos idėjų realizavimo ženkliai prisidėjo: Antano Maceinos kalbos problemoms skirtų raštų studijos, Emmanuelio Levino filosofija, Alphonso Lingio kalbinių bei susidūrimo su *kitu* patirčių apmąstymai, Arūno Sverdiolo fenomenologinės ir hermeneutinės filosofijų konteksto pristatymas Lietuvos skaitytojams, Tomo Sodeikos fenomenologiniai tyrinėjimai bei gyvos diskusijos, atskleidžiančios – *kaip* kalbėjimas yra.

Ginamos tezės

Esminė šiame darbe ginama tezė: vėlyvojo Merleau-Ponty kalbos fenomenologija yra nuoseklus *Suvokimo fenomenologijoje* suformuluotų teiginių bei nagrinjamų problemų apmąstymas, siekiant atsakyti į ankstyvojo filosofavimo laikotarpiu iškeltus klausimus bei išspręsti subjekto / objekto priešpriešos problemą.

1. Reikšmės diakritiškumo postulatą nėra paprasčiausias de Saussure'o pristatyto struktūrinio modelio analizės rezultatas. Merleau-Ponty suvokimo fenomenologija nuo pat pradžių numano tokias juslinio suvokimo sąlygas, kurios pirmapradiškai implikuoja kūnišką žmogaus buvimą pasaulyje. Esant gyvenamam kūniui, pirmam planui, juslinio suvokimo fonui

ir, veikiant lateralinei bei giluminei diferenciacijų funkcijoms, juslinis suvokimas traktuotinas kaip diakritinis, – būdamas toks, jis apsprendžia reikšmės diakritiškumą. Bet kokie Merleau-Ponty reikšmės koncepcijos puolimai dėl jos neapibrėžtumo yra nepagrįsti.

2. Dalyko kokybių suvokimas niekada neužtikrina grynos duoties, pirmiausia dėl jusliškai suvokiamų šio dalyko skirtumų nuo kitų fenomenų. Atitinkamai mes niekada nedisponuojame kiekvienoje juslinio suvokimo situacijoje tobulai save atitinkančiomis reikšmėmis. Diakritinis juslinio suvokimo pobūdis ir diakritinės reikšmės atsiradimo principas, kuri išplėtojo Merleau-Ponty, skiriasi nuo ankstyvojo Husserlio įžvalgų kalbos bei reikšmės santykio atžvilgiu. Tačiau Merleau-Ponty pratęsia vėlyvojo Husserlio mintį: būti pasaulyje reiškia kalbėti.

3. Merleau-Ponty ir Gadamerio gesto bei kalbos analizės turi tiek sąlyčio taškų, tiek skirtumų. Ankstyvoji Gadamerio kalbos filosofija neimplikuoja įkūnyto kalbiškumo apmąstymų. Vėlyvieji Gadamerio kalbos tyrinėjimai yra artimi Merleau-Ponty kalbos fenomenologijai: žmogaus gestas yra giminingas įvardijimui. Semantika visada yra įkūnyta semantika. Merleau-Ponty fenomenologiniai tyrinėjimai atskleidžia paties juslinio suvokimo išraiškumą bei pabrėžia jį apibūdinančio diakritiškumo sąsajas su gyvenamo kūno ekspresyvumu.

4. Pokalbį įgalina pirmapradis suvokimas, kad *kitas* yra tokioje pat tarpkūniškumo situacijoje, kurioje esu *aš*. Kalbėjimas, klausymas bei tylėjimas yra žmogaus intencionalumo išraiškos.

5. Dviejų daugialypės šnekos aspektų – *la langue* ir *la parole* – atskyrimas struktūralistinėje koncepcijoje nepagrįstai eliminavo individualaus kalbėjimo tyrinėjimus. Sistema nėra uždara. Ženklų sistema sinchroninėje dimensijoje būtinai yra susijusi su pokyčiais, kuriuos implikuoja diachroninė dimensija. Mažiausias individualaus kalbėjimo vienetas yra sakinytis – ne ženklas.

6. Merleau-Ponty bei Heideggerio kalbos filosofijos turi esminį skirtumą: Heideggeris, apmąstydamas žmogaus kaip kalbančios būtybės santykį su pasauliu, abstrahuojasi nuo kūniškumo analizės, nors kūniškumas visgi yra numanomas. Merleau-Ponty fenomenologijoje, priešingai, kūniškumo bei tarpkūniškumo kategorijos yra esminės.

7. Kalbėjimas yra dialektiškai susijęs su tyła, o ši savo ruožtu yra kalbėjimo fonas. Tyla / tylėjimas yra tas kriterijus, kuris leidžia pamatuoti pa-sakymo arba nu-tylėjimo svarbą.

8. Tapyba, literatūra, metaforos bei filosofija yra kreatyvumu pasižyminčios žmogiško bylojimo formos, kurios aktualizuoja pirmapradi žmogaus santykį su pasauliu. Jos pasižymi ta pačia žmogaus kūniškume glūdinčia intencija, kuri yra apspręsta ekspresyvinio gebėjimo bei troškimo išreikšti. Tačiau paveikslas sukuria tik tokią reikšmę, kuri, priešingai negu gyvas žodis arba literatūrinis kūrinys, prabyla netiesiogiai. Dėl skaitytojo reikšmės nuorodų reaktyvavimo

bei refiġuravimo pastangų, skaitymas sukuria tokias signifikacijas, kurios praturtina skaitytojo pasaulį naujais patirties projektais bei naujais buvimo pasaulyje būdais. Merleau-Ponty kalbėjimo fenomenologija atskleidžia filosofo giliai asmeninį santykį su gyvu kalbėjimu, kuris yra pavyzdinis, siekiant atkurti ikiobjektinį santykį su pasauliu bei deramai jį artikuliuoti.

Tyrimo tikslas

Šioje disertacijoje siekiama konstruktyviai apibendrinti atliktą Merleau-Ponty kalbos bei kalbėjimo tematikai skirtų tekstų analizę ir įrodyti, jog vėlyvojo Merleau-Ponty fenomenologijos teiginiai ne tik neprieštarauja *Suvokimo fenomenologijoje* suformuluotiems postulatams, bet ir produktyviai papildo ankstyvojo filosofavimo išvalgas bei atsako į daugelį šiame veikale iškeltų klausimų. Siekdama susisteminti šio tyrimo etapus, padedančius įgyvendinti iškeltą tikslą, formuluoju uždavinius pagal konkrečius, iš anksto aiškiai apibrėžtus kalbos bei kalbėjimo problematikos aspektus, kurie parūpina nuoseklią argumentaciją suformuluotoms ginamoms tezėms pagrįsti.

Tyrimo uždaviniai

1. Pagrįsti Merleau-Ponty reikšmės koncepcijos apibrėžtumą. Paaiškinti signifikacijos diakritiškumo principą, remiantis jo esmine priklausomybe nuo juslinio suvokimo diakritiškumo. Nustatyti, kaip, žvelgiant iš Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvos, veikia lateralinė bei giluminė juslinio suvokimo fonų diferenciacijos, kurios inspiruoja reikšmės atsiradimą.

2. Palyginti Husserlio bei Merleau-Ponty kalbos filosofijas. Pateikti svarių įrodymų, jog žmogaus kalbėjimas negeneruoja tobulų reikšmės tapatybių vien todėl, kad juslinis suvokimas nepateikia jokių grynų duočių. Pagrįsti ryšį tarp perceptyvumo ir kalbiškumo, remiantis būtina sąsaja bei sąveika tarp diakritinės reikšmės ir diferencinio lauko funkcijų veikimo. Paaiškinti kalbos vienareikšmiškumo ir signifikacijų pertekliaus koegzistavimo principą.

3. Pagrįsti tezę, jog semantika Merleau-Ponty fenomenologijoje visada yra įkūnyta semantika. Atskleisti ryšį, kuriuo susietas suvokimo diakritiškumas ir gyvenamo kūno ekspresyvumas. Palyginti Merleau-Ponty gesto bei įvardijimo fenomenologiją su Gadamerio kalbos filosofija.

4. Paaiškinti Merleau-Ponty kūniško kalbiškumo principus, remiantis tarpkūniško santykio su *kitu* ir pokalbio schemomis. Atskleisti intencionalų kalbėjimo, klausymo bei tylėjimo pobūdį.

5. Išsiaiškinti Merleau-Ponty kalbėjimo fenomenologijos santykį su pagrindiniais de Saussure'o koncepcijos postulatais. Greta šios argumentacijos aptarti Ricoeuro pristatytą struktūrinio modelio kritiką. Disertacijos autorė tikisi, jog ši analizė nušvies paties Merleau-Ponty filosofijos bruožus bei padės deramai įvertinti struktūrinio modelio interpretacijos bei išplėtimo produktyvumą.

6. Palyginti Merleau-Ponty kalbos koncepciją su Heideggerio kalbos filosofija. Nustatyti jas vienijančius filosofavimo taškus bei atskleisti esminius skirtumus.

7. Pagrįsti kalbėjimo ir tylos / tylėjimo santykio dialektiškumą. Išsiaiškinti, kaip tyla / tylėjimas prisideda prie reikšminių kalbėjimo transformacijų bei kaip atsiveria žmogaus patirtyje, žvelgiant iš Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvos.

8. Aptarti paralelę tarp kasdienio kalbėjimo ir kitų, ekspresyvinio žmogaus gebėjimo bei troškimo išreikšti apspręstų bylojimo formų: tapybos, literatūros bei filosofinės kalbos. Apmąstyti paties Merleau-Ponty santykio su gyvu kalbėjimu unikalumą bei perspektyvumą, plėtojant filosofiją kaip ap-klausimą.

Skelbti rezultatai

Moksliniai straipsniai:

1. Jelena Simonova. „Suvokimas ir išraiška Merleau-Ponty fenomenologinėje filosofijoje“. *Žmogus ir žodis*. IV (12), 2010, p.p. 22–31.
2. Jelena Simonova. „Kalba kaip požiūris į pasaulį A. Maceinos filosofijoje“. *SOTER*. Nr.: 30 (58), 2009, p.p. 37–48.
3. Jelena Simonova. „Kalbos ir kalbėjimo skirtis hermeneutinėje filosofijoje“. *Laikas ir žodis*. Kaunas: VDU, 2008. p.p. 7–20.
4. Jelena Simonova. „Kalbos ir patirties plotmės simbolyje“, II dalis. *Logos* 46, 2006, p.p. 215-222.
5. Jelena Simonova. „Kalbos ir patirties plotmės simbolyje“, I dalis. *Logos* 45, 2006, p.p. 210-217.

Mokslinės konferencijos:

1. 2008 09 26 Filosofijos katedros organizuota konferencija: „Pakalbėkime apie Antaną Maceiną“. Pranešimo tema: *Kalba kaip požiūris į pasaulį (A. Maceina)*.

2. 2007 04 14 Lietuvos humanistinės psichologijos asociacijos ir VDU Psichologijos katedros organizuota tarpdisciplininė konferencija: „Žodis ir pauzė“. Pranešimo tema: *Anapus semiologijos principų: kalbos gyvenimas pokalbyje.*
3. 2007 03 30 VDU studentų humanitarų konferencija: „Hominem quaero – ieškau žmogaus“. Pranešimo tema: *Kalbos ir kalbėjimo skirtis hermeneutinėje filosofijoje.*

1. Kūniško kalbiškumo fenomenologija

1.1. Diakritinės reikšmės transformacija juslinio suvokimo diakritiškumo pagrindu: lateralinis matmuo ir laukinė Būtis

Žinia, Merleau-Ponty, apmąstydamas ekspresyvinį žmogaus gebėjimą, išskiria dviejų paradoksaliu būdu susijusių plotmių išreiškimo modusus. Vienas iš jų yra neverbalinė raiška, pripildyta dar neartikuluotos reikšmės bei esanti pakelyje į kalbą. Kita plotmė – jau artikuliuotas, verbalinis išreiškimas, kuris yra apspręstas pirmojo ir visada iškyla kaip jo tąsa. Kūno ryšys su juslėmis bei pasauliu, kuris taip pat yra kūniškas, iš tiesų davė pradžią naujai filosofinei tendencijai, leidžiančiai iš naujo apmąstyti ne tik žmogišką gyvenimą, bet ir tokias pamatines jo funkcijas, kaip pasaulio suvokimas bei patyrimas, mąstymas ir kalbėjimas, reikšmės generavimas bei pasaulio įprasminimas. Žmogaus, kaip kūniškos būtybės gyvenimas, apmąstomas visiškai abstrahuojantis nuo bet kokių iki tol vyravusių empiristų puoselėjamų ir racionalistų aiškinamų, daugiausia dekartiškuoju mąstančiosios bei tįsiosios substancijų dualizmu besiremiančių koncepcijų, kurios iki tam tikro momento buvo užvaldžiusios visą Vakarų filosofijos mąstymą.

Taigi diakritinės bei perduodamos reikšmės samprata ir jos transformacijos galimybių pagrindimas Merleau-Ponty filosofijoje nėra atsitiktinis. Pirmiausia, reikia pažymėti, diakritinės reikšmės genezė yra glaudžiai susijusi su žmogaus juslinio suvokimo struktūra, kuri taip pat pasižymi, vadinamu, „diakritiškumu“. Filosofas atskleidžia tokį juslinio suvokimo pobūdį vien todėl, kad mes, suvokdami dalyką arba jo savybę, niekada neturime grynos, sakytume, „sterilios“ šio dalyko arba savybės duoties, kuri būtų suvokiama be sąlyčio su juslinio suvokimo fonu. Būtent todėl juslinio suvokimo diakritiškumo tezė argumentuojama pirmiausia, remiantis tuo, jog kiekvienas mums duotas empirinis vienetas *jau* yra specifinis lauko veikimas, kuris reikalauja išsamios analizės. Tad Merleau-Ponty atskleista fenomenologinę perspektyva tikslingai atsiriboją nuo empiristų puoselėjamų postulatų, išryškinančių neginčijamą idealių esmių priklausomybę nuo empirinės žmogaus realybės faktų. Tuo pačiu ji nesusitapatina ir su intelektualizmo nuostatomis. Merleau-Ponty, apmąstydamas šias dvi mąstymo kryptis, konstatuoja, jog empirizmui labiausiai trūksta vidinio ryšio, kuris sietų objektą su tuo aktu, kurio veikimą šis inicijuoja. Intelektualizmas, anot jo, nepripažino atsitiktinumų žmogiškame mąstyme. Todėl „[p]irmuoju atveju sąmonė yra pernelyg skurdi, o antruoju atveju ji yra pernelyg turtinga, kad koks nors fenomenas galėtų ją *paveikti*“.⁴ Fenomenologinis metodas, kurį

⁴ Ten pat, p. 36.

išplėtojo Husserlis bei kurį pratęsė Merleau-Ponty, numano tokį transcendentalaus subjekto santykį su empirine tikrove, kuriame transcendentalus subjektas niekada nesusilieja su ja, bet palaiko su ja intencionalų ryšį.

Empiriniai vienetai, kaip vienos visumos dalys, yra fenomenai, kurių tvarka niekada nėra stabili. Ji nuolat keičiasi, priklausomai nuo pirmo plano, dėmesio susitelkimo taško bei paties juslinio suvokimo fono diferenciacijų aktyvumo. Iš tiesų, šie fenomenai patys savaime neturi jokios savarankiškos reikšmės, tačiau į ją pretenduoja bei galiausiai įreikšminami, būdami suvokiami santykyje su kitais fenomenais kaip *skirtingi*. Šie savo ruožtu įreikšminami analogiškai, esant lateralinio matmens lauko veikimui, greta kurio Merleau-Ponty išskiria ir giluminio matmens diferenciaciją. Pastaroji, implikuodama pačias painiausias žmogaus ir pasaulio sąryšių diagramas, atskleidžia ištisą laukinio *logoso* archeologiją.

Svarbu pabrėžti, jog „lateralinė“ bei „giluminė“ kryptys atsirado pritaikius Algirdo Juliaus Greimo semiotinio kvadrato sudarymo principus.⁵ Šį judesį atlieka Mickūnas straipsnyje *Greimas ir Merleau-Ponty*, aiškindamas Merleau-Ponty pasiūlytą diakritinę suvokimo struktūrą, kurioje išskiriami „lateralinis“ bei „giluminis“ šios struktūros matmenys.⁶ Pirmą nagrinėsiu suvokimo struktūras, kaip Merleau-Ponty išplėtotas suvokimo diakritiškumo sąlygas. Šios struktūros neabejotinai šaknijas Husserlio fenomenologijoje. Visgi atkreipsiu dėmesį į tai, kad filosofų pozicijos prasilenkia, paliečiant šiame tyrime svarbų reikšmės kilmės klausimą. Po šių dviejų fenomenologinių perspektyvų palyginimo pereisiu prie detalesnio Merleau-Ponty požiūrio aptarimo. Pamatysime, kad lateralinio bei giluminio matmenų bei reikšmės formavimosi proceso iniciatorės kaip tik ir yra žmogaus kūnas ir lateralinio bei giluminio lygmenų diferencijavimo funkcijos, kurios veikia juslinio suvokimo pagrindu.

Pradėkime nuo to, kad įkūnyta sąmonė Merleau-Ponty filosofijoje artima huserliškai sąmonės traktuotei. Sąmonės nuolatinio nukreiptumo į kažką – intencionalumo – sąvoka įgyja didžiulę reikšmę, kai, pasitelkdamis fenomenologinį metodą, mėginame aprašyti pasaulį. Žinia, Husserlis pirmojoje meditacijoje, nušviesdamas kelią transcendentalaus *ego* link, aiškiai grindžia transcendentalaus subjekto pirmaeiliskumą. Filosofas formuluoja išvadą, kuri, aprašant pasaulį kaip fenomeną, tampa esmine: „[t]ad iš tikro pirmesnis už natūralioje nuostatoje priimamo pasaulio – pasaulio, apie kurį nuolatos kalbu ir apie kurį tik ir galiu kalbėti – egzistavimą, yra egzistavimas grynojo *ego* ir jo *cogitationes* kaip savaime pirmesnis

⁵ *Struktūrinėje semantikoje* Greimas aprašo sandaros (sudaromąjį) modelį, kuris greta daugelio kitų šiame veikale nagrinėjamų bei vėliau performuluotų dalykų, įgavo mūsų dienomis gana dažnai taikomą „semiotinio kvadrato“ pavidalą. Greimas, A.J. *Struktūrinė semantika*. Vertė: K. Nastopka. Vilnius: Baltos lankos, 2005, p. 299.

⁶ Algis Mickūnas straipsnyje nagrinėja Merleau-Ponty filosofijos teiginius bei Greimo semiotikos specifika. Filosofas nubrėžia paralelę tarp šių koncepcijų, aiškindamas kaip pastaroji disciplina galėtų produktyviai prisidėti prie fenomenologinės kalbos sampratos supratimo. Mickūnas, A. „Greimas ir Merleau-Ponty“. Vertė: D. Bacevučiūtė. Vilnius: *Baltos Lankos*, 30, 2009, p.p. 88-109.

egzistavimas. Natūralus būties pagrindas būtinio galiojimo požiūriu yra antrinis, nes jis nuolatos suponuoja transcendentalinį pamatą⁷. Pasaulio susklydimo bei patirties išgryninimo tikslas visgi niekada nesusiveda į grynąjį *aš* pažinimą. Neretai, kaip akcentuoja Jonkus, pati fenomenologija yra suvokiama klaidingai – tapatinama su karteziškiejiška pažinimo metodologija, – „[e]są fenomenologas turi atsiriboti nuo pasaulio tam, kad savąjį *Aš* atrastų kaip absoliutų pagrindą. Tuo tarpu Husserlis fenomenologinę redukciją supranta kaip patirties reabilitavimą. Tai nereiškia, jog viskas, kas duota patirtyje yra absoliutus pažinimas. Vieną patirtį gali pakeisti ar praplėsti kita patirtis. Kaip ir kiekviename kitame moksle iš patirties išplaukiantys sprendiniai gali būti modifikuojami ateityje“⁸.

Sąmonė visų pirma yra vyksmas. Fenomenologiniame pasaulio aprašyme ji pasirodo nuolat nukreipta į kažką. Ji yra grynas koncentruotas fenomenologinis tikrovės laukas – juk nė vieno dalyko negalime aprašyti be sąryšio su tuo, kaip jis išgyvenamas, ir koku būdu jis atsiveria į jį nukreiptai sąmonei. „Intencionalumas apibūdina *sąmonę* pilniausia šio žodžio prasme“⁹ – teigia Husserlis. Ji parūpina pagrindą, kuriuo remiantis mes aprašome ištisą mus pasiekiamą patirties srautą. Mes jį aprašome „kaip sąmonės srautą bei kartu – *vienos* sąmonės vienovę“¹⁰. Kiekvieno iš mūsų gyvenimas – tai nepaliaujamas patyrimo srautas, kuris prieinamas žmogui kaip kūniškai būtybei. Bet koks daiktas, kuris yra toje pačioje erdvėje, kurioje esu *aš*, priklausomai nuo taško iš kurio į jį žiūriu, atveria *mano* žvilgsniui vis naujus ir naujus savo aspektus. Juk subjektas, keisdamas padėtį erdvėje, kitaip tariant, žiūrėdamas į tą patį daiktą vis iš kitos perspektyvos bei nauju rakursu, ir, atitinkamai, patirdamas naujus daikto aspektus, tuo pačiu įgyja tiesiogiai patiriamo, kūniško (ir tik kūniško) to paties daikto egzistavimo *čia* suvokimą. Šiuo atveju keičiasi tik daikto suvokimas, pats daiktas kaip toks išlieka. Erdvėje esantis daiktas, išlikdamas ta pačia duotybe, iš principo gali reikštis tik nesibaigiančioje niuansų įvairovėje. Viena jo atskleista pusė visada neišvengiamai implikuoja visas kitas, kurios dar nėra matomos žvelgiant šiuo konkrečiu rakursu. Daiktas traktuojamas kaip intencionali vienovė, kitaip tariant, kaip tai, kas yra vientisa daugybės jo patyrimų sraute. Tuo pačiu jis gali būti duotas patyrimo tik niuansavimo ir projektavimo būdais, kurie organizuoja kiekvieno iš mūsų kasdienę patirtį.

Intencionalumas yra pamatinė patirties sąlyga. Kaip pastebi Zahavis, analizuodamas Husserlio intencionalumo sąvokos išskirtinumą, Husserlis neigia bet kokią intencionalaus

⁷ Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vertė: T. Sodeika. Vilnius: Aidai, 2005, p. 29.

⁸ Jonkus, D. „Transcendencijos samprata Husserlio fenomenologijoje: atmintis ir kitas“. *Žmogus ir Žodis*, IV, 2008, p. 33.

⁹ Husserl, E. *Ideas. General Introduction to pure phenomenology*. Vertė: W. R. Boyce Gibson. New York, N. Y.: Collier books, 1962, p. 222.

¹⁰ Ten pat.

objekto tarpininkavimo funkciją, kuri neva užtikrina priėjimą prie realių objektų.¹¹ Be to, pačios transcendentalios patirties struktūros yra sukonstruotos tokiu būdu, kad jų ryšys su pasauliu pats savaime yra intencionalus. Todėl, anot Jonkaus, „[i]ntencionalumas nėra subjekto santykis su objektu, kuriame kiekvienas jų egzistuoja anksčiau nei pats santykis. Intencionalumas yra pati sąmonę sudarančių išgyvenimų esmė, kuri įvardija sąmonės ir pasaulio tarpusavio sąryšį“.¹² Atitinkamai, ir fenomenologinė redukcija paliečia ne gryną sąmonę kaip abstrakciją, bet įkūnytą sąmonę – jaučiančią sąmonę, gyvenančią šiame pasaulyje, jį pratęsiančią ir nuolat patiriančią.

Galime teigti, kad Merleau-Ponty iš esmės perima Husserlio išplėtotą intencionalumo tezę. Tuo pačiu filosofas, išryškindamas gyvenamo kūno patirties struktūrų sąsajas su kalbėjimo fenomenologija, sudėlioja tikruosius prioritetus ir pačios fenomenologijos valdose. Ir vis dėlto būtų klaidinga teigti, jog Husserlio bei Merleau-Ponty požiūriai į kalbą visada sutapo. Jeigu Husserliui iš pradžių rūpi ikikalbinė intuicija, kurios pagrindu kalba tegali nepilnai bei netobulai išreikšti reikšmines idealybes, tai vėlesnėje kūryboje kalba yra traktuojama kaip nepaliaujamas šių idealybių aktualizavimas, kuris realizuojamas intersubjektyvioje žmonių sąveikos patirtyje. Galiausiai kalba apmąstoma kaip esminė žmogaus įsikūnijimo pasaulyje priemonė, – šią kalbos tezę išplėtoja bei pagrindžia Merleau-Ponty. Taigi, tikslinga pabrėžti, kad, tiek vienam, tiek kitam filosofui, nepaprastai rūpėjo reikšmės klausimas. Esminį skirtumą tarp jų išryškina Mickūnas. Jo teigimu, „Husserlis parodo, kad reikšmė negali būti kildinama iš suvokiamo dalyko; dalykas peržengia suvokimo procesą. Vadinasi, reikšmė turi būti kildinama iš suvokimo proceso“.¹³ Atitinkamai, pereidamas prie Merleau-Ponty reikšmės koncepcijos aptarimo, Mickūnas akcentuoja lauko vaidmens pirmenybę reikšmės formavimosi procese: „[k]ol kiekvienas suvokimo komponentas yra funkcija – lauko, kuris yra sudarytas iš fono bei pirminio plano, kiekvienas komponentas turi daugiau reikšmės, nei leistų Husserlio vienodai vienažodės [*univocal* – J.S.] išraiškos koncepcija“.¹⁴ Kiekvienas reiškiny, spalva, kokybė, bruožas gali mums pasirodyti vis kitokie, priklausomai nuo to, kaip suveikia juslinio suvokimo fono diferenciacijos. Todėl mes negalime kalbėti apie tos pačios savybės, pavyzdžiui, spalvos reikšmės tapatumą skirtingose juslinio suvokimo laukų situacijose. Dar daugiau, šis fonas neišvengiamai įtraukia ir mūsų aktyvų kūnišką dalyvavimą į fenomenų bei reikšmės transformacijų žaidimus. Juk, galiausiai, būtent žmogaus kūnas įgalina pa-matymą, arba, tam tikrais atvejais, pa-jautimą tų fenomenų, kuriais disponuoja juslinio suvokimo laukas.

¹¹ Zahavi, D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003, p. 21.

¹² Jonkus, D. „Laikas ir Kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją“, *Logos* 40, 2005, sausis-kovas, p. 151-152.

¹³ Mickunas, A. *Perception in Husserl and Merleau-Ponty*. *Philosophical Inquiry*. (spring/summer) 23: 484-495, 1980, p. 487.

¹⁴ Ten pat, p. 491.

Taigi ne tik sąmonė tęsiasi už *mano* ribų. Pasaulis atsiveria kaip kūniška, paskyrą kūnišką *aš*, taip at – *mane* pratęsianti duotis. Kiekvienas daiktas yra ne tik niuansuojamas savo pačių perspektyvų visumoje, prie šio klausimo prieisiu kiek vėliau, – jis pasirodo kaip kažkas kita negu tai, kas yra čia pat. Jis išskiriamas iš bendro *mano* juslinio suvokimo fono. Jis gali dominuoti, pritraukti *mano* dėmesį. Jis yra prasmingo pasaulio dalis vien todėl, kad jis implikuoja daugybę *man* prieinamų reikšmės kryptių bei vektorių. Būtent todėl *aš* galiu šį konkretų daiktą ne tik išskirti iš visų kitų pasaulio daiktų susikaupimo čia ir dabar, bet ir įvardyti kaip tokį. Signifikacinis judėjimas, be jokių abejonių, priklauso nuo to, į ką vienu ar kitu momentu yra atkreiptas *mano* dėmesys. Jis priklauso nuo nuolatinio diakritinio lauko skleidimosi. Taip pat – nuo lateralinės bei giluminės diferenciacijų funkcijų veikimo mechanizmo, kuris Merleau-Ponty filosofijoje sudaro juslinio suvokimo diakritiškumo postulavimo pagrindą. Galima teigti, jog šių funkcijų aktyvumas jį iš principo organizuoja, lygiai taip pat, kaip ir pačią perceptinę reikšmę, tarpstančią tam tikroje Merleau-Ponty žodžiais kalbant, „nėštumo“ būsenoje. Jai savo ruožtu angažuojasi juslinis suvokimas. Panagrinėkime kaip šias diferenciacijos funkcijas įgalinantys lateralinis bei giluminis matmenys atsiskleidžia kiekvieno iš mūsų kasdienėje patirtyje.

Raudona niekada nėra tiesiog raudona – abstrakčiai raudona. Merleau-Ponty neatsitiktinai mums primena Claudelio suformuluotą mintį, jog „tikras jūros mėlynumas yra toks mėlynas, kad tik kraujas galėtų būti labiau raudonas“.¹⁵ Skamba metaforiškai. Ir vis dėlto tame, kas šitaip pasakyta, randame užuominų į mums rūpimą atsakymą. Balta niekada nėra tiesiog balta. Ją išskiria kitų šio margo pasaulio spalvų įvairovė, kurią spinduliuoja greta esantys daiktai, pavyzdžiui, jos priešingybė – juoda spalva. Ji, kaip ir visos kitos spalvos, aiškiai kontrastuoja su tuo, kas nėra balta. Mickūnas, aprašydamas paskiro termino reikšmės įtarpinimo procesą per jo skirtingumo nuo kitų suvokimą, teigia, jog „paaiškinti paprastą juslinio suvokimo fenomeną – tai paaiškinti skirtumus fenomeno viduje arba kuo jis skiriasi nuo kitų fenomenų. Žalia yra dulsva, nes yra greta šviesiai geltonos, o pastaroji yra šviesi, nes yra priešais ūksmingą medį“.¹⁶ Spalvų įvardijimas priklauso nuo lateraliųjų santykių diferenciacijos funkcijos veikimo, mat konkrečių savybių „geltona“, „raudona“ ar „balta“ reikšmės yra galimos tik dėl jų suvokiamų skirtumų nuo eilės kitų spalvų bei spalvinių niuansų.

Tačiau, kaip toliau tęsia Merleau-Ponty: „ši raudona yra tokia, kokia yra, tik dėl sąsajos su kitomis raudonomis [spalvomis – J.S.], su kuriomis savo vietoje ji sudaro konsteliaciją, ar su kitomis spalvomis, kurias ji pabrėžia arba kurios pabrėžia ją, kurias ji patraukia, arba kurios

¹⁵ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*. Saint-Amand: Gallimard, 1997, p. 174.

¹⁶ Mickūnas, A. „Reikšmės atsiradimas“. Vertė: D. Bacevičiūtė. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010, p. 33.

patraukia ją, kurias ji atremia, arba kurios atremia ją¹⁷. Tai yra klampus, su kiekvienu iš mūsų susijęs ištiso regimumo suaugimas. Reikšmės atsiradimas bei jos modifikacijų rezultatas yra spontaniškas procesas. Mickūnas laiko diakritinę struktūrą tokia žaismo erdve, kuri atkakliai priešinasi bet kurios juslinio suvokimo lauko dalies apibrėžimui. Nė viena šių struktūrų visgi negali paaiškinti juslinio suvokimo reikšmės „daugiau“.¹⁸ Galiausiai pritariame Merleau-Ponty, jog „raudonas apdaras laikosi su visomis savo tekstūromis ant regimumo audinio ir kartu ant neregimos būties audinio“.¹⁹

Atitinkamai mes galime kalbėti ir apie tokią diakritiškumo dinamiką, kuri atsiskleidžia leidžiantis vertikalia kryptimi – gilyn. Pavyzdžiui, mes galime patirti baltos spalvos niuansų įvairovę, aktyviai jungiančią įvairius rodiklius į reikšminį perteklių, kuris *jau* glūdi pasaulio sandaroje. Mes kalbame apie baltas snaiges, lengvai dengiančias žemės paviršius, baltus debesis, spindinčius ir išsiskiriančius dangaus žydrinės fone bei saulės šviesos spindulių šviesoje. Taip pat galime kalbėti apie pieną, kurio spalva kasdienėje kalboje tik sąlyginai vadinama „balta“ arba apie šiauriečio žmogaus odos baltumą. Judėdami šiuo vertikaliu diferencijavimu, galiausiai susiduriame su tokiais „baltumais“, kurie yra persipynę su įvairiais stipriais ritualinės šios spalvos patirčių aspektais, pavyzdžiui, išventinimo ar santuokos ritualų patirtimis, kurios vargu ar galėtų būti tiksliai įvardytos. Giluminiai sluoksniai veda prie visiško chaoso archeologijos, laukinio žodžio ne-tvarkos – prie pirminės laukinės Būties bei priešybėse besiskleidžiančios chiazmos (*le chiasme*). Jos dalyvavimas persmelkia kiekvieną žingsnį artikuliuotos kalbos link ir apsprendžia pastarosios tvarkos nestabilumo bei reikšminių turinių neapibrėžtumą. Kaip akcentuoja Silvermanas, Merleau-Ponty, apibūdindamas ganėtinai painią chiazmos sampratą su aiškėmis aliuzijomis į heidegerišką filosofiją, kalba apie „ontologinę skirtį“. Anot jo, „[o]ntologinė skirtis, chiazma tarp regimo ir neregimo, susipynimas matymo bei matomo, lytėjimo ir liečiamo, įsteigia neregimybę, kuri užpildoma tik perceptiniu tikėjimu bei įgyja reikšmę tik kai kalba atitinka regimybę. <...> Bet kai mes prisimename, kad *la chair* (kūnas) įsteigia regimybę, kuri išplečia kūną bei jo aplinką, tuomet tampa akivaizdu, kad dar kartą kalba kalba ontologinės skirties pagrindu, chiazmoje, nepasiektoje spragoje tarp regimo ir neregimo“.²⁰ Merleau-Ponty pagaliau atranda naują „audinį“ ir, atitinkamai, naują filosofavimo kryptį: „[t]arp tariamų spalvų bei regimų dalykų mes iš naujo atrastume audinį, kuris juos

¹⁷ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 174.

¹⁸ Mickūnas, A. „Greimas ir Merleau-Ponty“. *Baltos Lankos* 30, p. 94-95.

¹⁹ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 174.

²⁰ Silverman, H. J. „Merleau-Ponty and the interrogation of language“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. London and New York: Routledge, 2006, p. 188.

iškloja, palaiko juos, maitina juos ir kuris savo ruožtu yra ne daiktas, bet galimybė, latencija ir daiktų *kūnas*“.²¹

Reikšmės judėjimas vyksta įvairiomis kryptimis. Kaip kitur pažymi Silvermanas, „reikšmė [meaning] kyla iš vertikalios skirtumo; signifikacijų sistema kyla iš horizontalių skirtumų“.²² Judanti lateralinio horizonto juosta bei gelminių sluoksnių fenomenai kaip tik ir sukuria visą įmanomą signifikacijos perteklių, kuris atsiremia į sieną, reprezentuojančią paties juslinio suvokimo ribotumą. Tuo pačiu juslinis suvokimas visada yra atvirumo būsenoje: jis *jau* yra šio pertekliaus akivaizdoje. Galime teigti, jog konkrečios reikšmės judėjimas ištaroje vyksta pagal tam tikrą trajektoriją, kol galiausiai akimirksniui (ir dažniausiai tik akimirksniui) sustoja viename dvimatės schemos taške: esant diferencinio lauko veikimui, lateralinis matmuo atskleidžia vieną ar kitą skirtumą, kuris apsprendžia šio diakritiškumo grindžiamą reikšmę bei atveria jos horizontus. Tačiau signifikacija realizuojama pilniau tik tada, kai lateralinio lygmens suponuojamas judėjimas staiga kerta viename ar kitame lygmenyje vertikaliąją Būtį, išjudindamas šios laukinės Būties sukuri bei jos gelmėse slypinčias „snaudžiančias“ arba, priešingai, energingai pulsuojančias, savo artikuliacijos laukiančias patirtis. Šis skersinis pjūvis, tarytum, iššaukia produktyvų šių lygmenų keitimąsi vieno per kitą, kol jų dinamika galiausiai sukuria nuolat svyruojančią signifikaciją, kuri visgi patenka į žmonių komunikacijos erdvę. Alphonsas Lingis taip pat pabrėžia, kad įvardijimas prasilenkia su galutiniu reikšmės vienovės įsitvirtinimu: „jų [juslinių duomenų – J.S.] sąryšis ir sąsaja nėra tam tikra visuma, reikšmės ar universalumo vienovė, kurią sugriebiame tuojau pat, betarpiškai ar intuityviai; ji yra apmetama, negalutinė, suprantama palaipsniui, judant toliau. Galbūt matome pakankamai, kad jau iš pat pradžių priskirtume jai vardą, tačiau tai, kas iš tiesų yra ir ką reiškia vyninis obuolys ar iš obuolių varomas kalvadosas, suprantami liesdamas, uosdamas, kramtydamas, skanaudamas, niekada nepabaigdamas kažkuo panašiu į galutinį atsakymą, kaip kad kartą įgijome viską, ko reikia, kad žinotume, kas yra trikampis“.²³ Kiekviena juslinė duotybė yra ištisos Būties metamorfozė, tarytum, ašis apie kurią sukasi sutirštėjęs galimybių verpetas. Būtent todėl žiemos peizažas išsikristalيزuoja apšerkšnijusių šakų tinklų raštuose, pyktis prasiskverbia į šukes išbarstytas šen bei ten, laikas primena apie save klevo lapo geltonumu, vasara prakalbina margaspalvių drugelių sparnais, džiaugsmas kondensuojasi mažorinių akordų žaisme, o liūdesys taip darniai rezonuoja su lango stiklu riedančiais lietaus lašais.

Taigi žmogaus įvardijimas nepaliečia jokios grynios duoties. Jis tiesiogiai priklauso nuo juslinio suvokimo struktūros diakritiškumo, kuris savo ruožtu suponuoja lauko veikimą, esant

²¹ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 175.

²² Silverman, H.J. „Merleau-Ponty and the interrogation of language“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*, p. 189.

²³ Lingis, A. „Jautrus kūnas“. Vertė: D. Bacevičiūtė. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010, p. 8.

pastoviai lateralinei ir giluminei diferenciacijai. Galiausiai įvyksta lemiamas susikirtimas bei jų keitimasis tarpusavyje. Regintis, liečiantis, girdintis bei užuodžiantis kūniškas buvimas taip pat instinktyviai ir tuo pačiu aktyviai įsitraukia į šios schemos veikimą, nes jis yra svarbi šio proceso grandis. Jis yra kontekstualizuotas kūniškas horizontas, kuris visada atsako į tą tylų kreipinį, kurį jam siunčia diakritinio lauko fenomenai, – galiausiai, tik jam įsitraukiant jie yra regimi. Jusliškai suvokiamas dalykas išsiskiria iš bendro susiliejančių objektų fono ir pasirodo kaip reikšmingas dėl šio diferencinio lauko dalyvavimo mūsų suvokime ir taip pat – dėl mūsų pačių dalyvavimo suvokimo procese. Skiriamas nuo vieno ar kito dalyko, jis gali transformuotis į skirtingas reikšmes bei reikšmingumo laipsnius, kitaip tariant, jis įreikšminamas kiekvieną kartą iš naujo. Galų gale mūsų pačių nuotaikos bei emocinės būsenos taip pat ženkliai prisideda prie kasdienių įreikšminimo procesų.

1.2. Įkūnyta semantika: intencionali reiškiančio gesto bei žodžio struktūra

Įkūnytos semantikos analizė reikalauja ypatingos nuostatos, kuri padėtų žmogiškai esybei įsiklausyti į save, atsiverti sudėtingai procesų visumai. Bet koks šios vienovės suobjektinimas yra destruktivus, o skaidymas į biologinį, psichinį ir miglotą, moksliniu požiūriu, dvasinį matmenis, iš esmės griauja jos vientisumą, kuris atsiskleidžia tik išgyvenamas. Man regis, Merleau-Ponty fenomenologinė pastanga šiuo atveju pasitarnauja kaip išties perspektyvi, nes jai rūpi tai, kaip išgyvenamas kūniškas žmogaus įsitvirtinimas šiame pasaulyje ir kaip žmogus patiria bei išreiškia santykį su šiuo pasauliu. Simonas Glendinningas teisingai pastebi, kad pagrindinis Merleau-Ponty imperatyvas, priskiriamas atnaujintai fenomenologijai yra „peržiūrėti mūsų pasauliškos egzistencijos prasmę“.²⁴ Taip pat – pamatyti, kad mūsų kūniškas buvimas nėra „pasaulio objektas“, bet, priešingai, jis yra „mūsų komunikavimo su juo būdas“.²⁵ Taigi, siekdama atskleisti reiškiančio gesto / žodžio perskyros specifiką, toliau nagrinėsiu, kaip filosofas susieja juslinio suvokimo diakritiškumą ir išraiškumą su žmogaus kūnišku buvimu pasaulyje, kuris visada yra artikuliuotas.

Iš tiesų, čia viskas susipina: žmogus, jo kūniškumo presuponuojamų gestų bei žodžių reikšmės ir pasaulis, vis nubraukiantis savo kontūrus ir naujai apibrėždamas prasminius horizontus. Juk, kaip pažymi Merleau-Ponty, „kalbėjimas yra gestas, o jo reikšmė – tai pasaulis“.²⁶ Žmogaus realiųjų funkcionavimas yra gana prieštaringas, mat kūniškumo

²⁴ Glendinning, S. *In the Name of Phenomenology*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis, 2007, p. 135.

²⁵ Autorius cituoja: Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of perception*, p. 92

²⁶ Ten pat, p. 214.

sąlygojamas determinizmas ir jo opozicija – laisvė – susipina gelmėse. Neigdami vienas kitą, jie nuolat iracionaliai iškyla žmogiškoje egzistencijoje. Šį daugialypumą parodo bet kuri žmogaus veikseną pasaulyje, įskaitant verbalinius aktus ir patirties vyksmus, glaudžiai susijusius su žmogaus kūniškumui būdingu intencionalumu bei troškimu kažką išreikšti bei įprasinti. Galiausiai tam, kad reikšmės intencijos suponuojama reikšmė būtų iš tiesų *išreikšta*, t. y. pasiektų pasaulį, kūnas pats turėtų tapti „mintimi arba intencija, kurias jis mums išreiškia“.²⁷ Todėl ekspresyvinis gebėjimas ir reikšmių kūrimosi proceso užuomazgos kyla iš pirminės – neverbalinės, netgi, sakytume, simbolinės sąveikos su pasauliu patirties – sudėtingos žmogiškos esybės gestų semantikos. Ekspresyvinis gebėjimas, įvykus suvokimo aktui, gauna išpūdžių bei išgyvenimų įvairovę; veikiant lateralinei bei giluminei lauko funkcijoms, jis konstruktyviai ją transformuoja bei siekia išlaisvinti – perteikti į pasaulį. „Tačiau kadangi kūnas regi ir pats juda, jis laiko daiktus aplink save, jie yra jo paties priedas ir tęsinys; daiktai yra inkrustuoti į gyvą kūną, jie sudaro išsamios jo apibrėžties dalį, o pasaulis yra padarytas iš to paties kūno audinio“²⁸ – teigia Merleau-Ponty. Įkūnyta žmogaus būtis apsprendžia būtent tokią sąveiką su jį supančiu pasauliu, kurioje *aš, mano* kūnas ir pasaulis sudaro neperskiriamą triadą. Žmogaus gestui šiame kūniškos egzistencijos konstrukte atitenka svarbus vaidmuo.

Siekdama išryškinti Merleau-Ponty poziciją gesto bei jį pratęsiančio žodžio atžvilgiu, nubrėžiu paralelę tarp fenomenologinių Merleau-Ponty tyrinėjimų ir Gadamerio išplėtotų prielaidų. Svarbu pastebėti, jog žmogaus kūniško buvimo reikšmių komunikuojamumas atsiranda tik brandžioje pastarojo filosofo kūryboje. Pirmiausia turime atkreipti dėmesį į tai, jog abu filosofai atskleidžia intencionalią reiškiančio gesto bei žodžio struktūrą. Žmogaus kūnas, kaip pats natūraliausias būdas reikšti, paklūsta ekspresijos protrūkiams, taigi jis yra intencija ir reikšmė. Juk verbalinės išraiškos neaprėpia kalbos pilnatvės: pati elementariausia išraiška, pretenduojanti į prasmę, yra būtent žmogaus gestas. Sudėtinga akių ar gestų kalba reprezentuoja simbolinius veiksmus, kurie žmonėms bendraujant įvairiose žemės vietose įgijo įvairių reikšmių ir, ko gero, buvo artikuliuotos kalbos pirmtakai. Žodis pirmapradiškai susipynęs su gestu. Jų tamprų santykį Merleau-Ponty išryškina dar *Suvokimo fenomenologijoje*, tuo pačiu pabrėždamas, jog jie abu yra intencionalūs: „fonetinis gestas įgyvendina kalbančiajam subjektui ir tiems, kurie jo klauso, tam tikrą patirties struktūravimą, tam tikrą egzistavimo moduliaciją, kaip ir *mano* kūno judesiai suteikia objektams reikšmę, galiojančią man ir kitiems“.²⁹ Madisonas, apibūdindamas Merleau-Ponty eksplikuojamos ekspresyvinės operacijos kilmę, akcentuoja jos teleologinę prigimtį: ji tarsi tvirtas stiebas šaknijasi transcendencijos judesyje, o

²⁷ Ten pat, p. 230

²⁸ Merleau-Ponty, M. *Akis ir Dvasia*. Vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, p. 48.

²⁹ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 225.

ši, pasirodo, yra Būtis, kurios atvykime [*advent*] tiesiogiai dalyvauja kreatyvinė žmogaus pastanga ir patirtis.³⁰

Gestas ne tik išreiškia pasaulį, jis atlieka rodymo judesį, kuris iš esmės giminingas įvardijimui artikuliuota kalba. Tačiau, svarbu pažymėti, Gadamerio filosofijoje gestas atlieka tarpininko vaidmenį tarp *manęs* bei pasaulio. Pasak jo, „rodymą ir įvardijimą pirmiausia vienija tai, kad abu jie laikosi nuotolio. Kas rodo, yra čia ir rodo į ten. Jis peržengia *čia*, kartu peržengdamas apčiuopiamą ir savą, paties disponuojamą sritį... Erdvė iš karto išsiplečia. Ją išplečia ne tik *ten* tolis. Tai atsiveria erdvė, kurioje kažkas teigiama kaip esama“³¹. Taigi rankos atliekamas judesys ir įvardijimas žodžiu, būdami tos pačios prigimties, atlieka tą pačią funkciją: jie įgalina *mano* sukurtos prasmės „gyvenimą“ ne tik *manyje*, bet ir pasaulyje, kuris, tenka pripažinti, vėlyvojoje Merleau-Ponty kūryboje visgi nebėra tiesiog „išorinis“ *mano* atžvilgiu, bet pasirodo kaip visaapimantis tankumas. Čia turima omenyje vėlyvojoje filosofo kūryboje artikuliuojama „pasaulio kūno“ sąvoka – *la chair du monde* (pranc.k.). Toks judesys naujoje Merleau-Ponty ontologijoje panaikina matymą, kaip paprasčiausią stebėjimą iš šalies. Matymas tampa jautrumu pasauliui, arba, sakytume, vienintele kūniško įsigyvenimo jame bei įsijautimo į jį forma. Būtent tokiu būdu kūniškumo gijomis su pasauliu yra persipynęs paskiras kūniškas *aš*. Filosofas panaikina nuotolį tarp gyvenamo kūno ir pasaulio, kaip tik todėl, kad juos jungia visaapimantis pasaulio kūnas. Dar daugiau, tikslinga pabrėžti, Merleau-Ponty fenomenologijoje numanomas gesto išbaigtumas jo disponuojamos reikšmės požiūriu. Kaip pastebi Markas Johnsonas, Merleau-Ponty elementarų gestą laiko ištisu žmogiškos reikšmės modeliu: „[g]estai yra kūniški reikšmės įsitvirtinimai“.³²

Panagrinėkime nurodymo judesį kūniškame bei verbaliniame lygmenyse. Nors reikšmės šaltinis yra neatsiejamas nuo žmogaus kūniškumo jo pirmapradiškume, galima teigti, jog prigimtinis žmogaus kūno gebėjimas išreikšti kinetiniu ar verbaliniu būdu yra transcendentiškas jo kūnui kaip biologiniam būviui. Taip yra todėl, kad reikšmės atsiskleidimas ir galutinis jos išsipildymas yra orientuoti į kitokį – aukštesnį jo būties matmenį. Ir vis dėlto būtų kur kas teisingiau teigti, kad nurodymo judesys reprezentuoja vektorių tokiu būdu, kad nė viename jo taške mes negalime nustatyti, kur baigiasi *aš* ir kur prasideda pasaulis. Tiesioginis nurodymo judesys – gestas, kuris yra nukreiptas į kažką, įmanomas tik situacinio pobūdžio realybėje. Kalbančio žmogaus suformuluotas sakinyš tam tikru momentu ir tam tikroje situacijoje nurodo į

³⁰ Madison, G. B. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Vertė: G.B. Madison. Athens, OHIO: Ohio University Press, 1973, p. 142.

³¹ Gadamer, H.-G. „Apie ritualo ir kalbos fenomenologiją“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 263.

³² Johnson, M. „Merleau-Ponty's Embodied Semantics - From Immanent Meaning, to Gesture, to Language“. *EurAmerica* Vol. 36, No. 1. (March 2006), p.p. 1-27. Institute of European and American Studies, Academia Sinica, p. 9. Interneto puslapis: http://www.ea.sinica.edu.tw/eu_file/12014925694.pdf (žiūrėta 2010 07 07).

tas pasaulio esybes bei vyksmus, kurie yra anapus kalbos. Analogiškai, konkrečiai situacijai priklausantis žmogaus gestas atlieka rodymo judesį. Tačiau, priešingai negu kūno gesto atveju, nurodymo keliamas reikalavimas kalbos plotmėje iš tikrųjų išpildomas tik tada, kai sakiny yra sudarytas tam tikru būdu ir, atitinkamai, kai kalbantysis teisingai operuoja reikalingomis gramatinėmis priemonėmis šiam sakiniui suformuluoti. Ricoeuras, gvildendamas šią problemą, akcentuoja, jog „tai, kad kas nors tam tikru momentu ką nors *nurodo*, ir yra įvykis, kalbėjimo įvykis. Tačiau šiam įvykiui struktūrą suteikia *reikšmė kaip prasmė*“ [kursyvas – J.S.].³³ Gestas kaip nurodymas išreiškia nereflektuojamą žmogaus perceptyvinių pasitikėjimą šiuo pasauliu. Šis pasaulis nėra svetimas. Žmogus visada *jau* yra šiame pasaulyje: fenomeninis kūnas negali egzistuoti be pasaulio, o pasaulis – be fenomeninio kūno. Dar daugiau, šis nekvestionuojamas perceptyvinių pasitikėjimas iš anksto suponuoja prasminę čia ir dabar suvokiamo pasaulio vienovę, nors ji ir yra konstituojama savitu būdu. Todėl bet kuris rodymo ar nurodymo judesys yra antrinis, einantis po pirminio pasitikėjimo pasauliu, kuris yra greta totalaus žmogaus inkrustavimo jame. Chiazma, šis pirminis pertrūkis ir tuo pačiu persipynimas bei abipusis žmogaus ir pasaulio priėmimas, pirmą kartą nebyli patirtis, į kurios prakalbinimą Merleau-Ponty nukreipia visas fenomenologinės redukcijos pastangas, – visa tai yra giluminiai vertikalios Būties sluoksniai, kurie veržiasi išsakytumo link.

Žinia, Heideggeris vėlyvojoje savo kūryboje, radikalizuodamas sakymo veiksmą, traktuoja jį kaip pasi-rodymą. Milda Paulikaitė-Gricienė atkreipia dėmesį į filosofo mintį „Iš japono klausinėjančio pašnekėsio apie kalbą“. Čia tvirtinama, kad „sakyti“ Heideggeriui reiškia „*leisti pasirodyti ir švytėti, tačiau tik kaip užuominai*“.³⁴ Kitur, *Meno kūrinio ištaškoje*, Heideggeris teigia: „[k]alba pirmoji pavadina buvinį, pirmoji šį pavadinimą įžodina ir parodo. Šis pavadinimas paskiria buvinį jo buvimui iš šio buvimo. Toks sakymas yra šviesavimo apmetimas (*ein Entwerfen des Lichten*), juo nusakoma kuo būdamas (*als was*) buvinys ateina į atvirumą“.³⁵ Įžodinimas šiuo atveju sutampa su parodymo judesiu. Tačiau ne tik žodis ir sakymas parodo. Žmogus, sakydamas bei iš-sakydamas, parodo, kaip jis patiria ryšį su pasauliu. Tokiu būdu, atskleidžiamas sakymo veiksmą žmogiškos patirties perspektyvoje, galime teigti, jog jis neegzistuoja anapus subjekto. Priešingai, jis jame yra inkrustuotas, nes žmogus patiria, įvardija bei atskleidžia kažką ir būtinai lygiagrečiai parodo pasaulį. Paulikaitė-Gricienė formuluoja prielaidą, jog „[k]alba kaip žmogaus ir pasaulio pagrindas yra patyrimas“.³⁶

³³ Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*. Vertė: R. Kalinauskaitė, G. Lidžiuvienė. Vilnius, Baltos lankos, 2000, p. 31.

³⁴ Autorė cituoja: Heideggeris, M. „Iš japono klausinėjančio pašnekėsio apie kalbą“. *Rinktiniai raštai*, Vertė: A. Šliogeris. Vilnius: Mintis, 1992, p. 401.

³⁵ Heidegger, M. *Meno kūrinio ištaška*. Vertė: T. Sodeika, J. Jonutyte. Vilnius: Aidai, 2003, p. 79.

³⁶ Paulikaitė-Gricienė, M. *Tikrovės balso besiklausant. Patirties mąstymas H.G. Gadamerio filosofinėje hermeneutikoje*. Kaunas: Technologija, 2005, p. 124.

Kiekvieną *mano* kalbėjimo aktą presupponuoja intencija, kuri pirmapradiškai yra *manyje* ir visada pasirodo *mano* vidiniu troškimu išreikšti bei nustatyti naujas prasmes pasaulyje. Žmogus gyvena judėdamas, jis nenusėda vietoje, vis trokšdamas saviraiškos, kūrybiškai žaisdamas su šiuo pasauliu bei kitais. *Grožio aktualume*, apmąstydamas šių judėjimų prigimtį, Gadameris teigia, jog „[v]isa tai kyla iš elementaraus gyvybei būdingo pertekliaus, besiveržiančio būti išreikštam“.³⁷ Reikšmės intencija niekada ilgai neužsibūna savo šaltinyje, ji veržiasi į tą pasaulį, kuriame įgyja tauriausios prasmės pavidalą ir kuris yra vienintelė jos išsipildymo sąlyga. Tai reiškia, kad kalba traktuotina kaip tokia kalbėjimo aktų visuma, kurioje dar nesuformuluota prasmė randa galimybę patekti į išorę ir kartu įgyja savo egzistavimą bei iš tikrųjų kuriasi kaip prasmė,³⁸ – aiškina Merleau-Ponty. Reikšmė, nurodydama kažką *mano* kalbėjimo aktu, skleidžiasi gyvenamo pasaulio erdvėlaikyje, prisipildo ypatingo prasminio turinio, kurį čia ir dabar aš jai priskiriu. Pažymėtina, kad individualūs kalbėjimo įvykiai ne tik įgyvendina *mano* reikšmės intencijos kūrybines apraiškas, bet ir kuria tokias prasmes, kurios, laikui bėgant, įgyja kultūrinę reikšmę. Tai yra svarus argumentas, kuris, man regis, sudaro pagrindą „reabilituoti“ de Saussure'o nuvertintų individualių kalbėjimo įvykių svarbą. Iš tiesų, būtent juose nuolat gimsta ir šalia esamų reikšmių pasaulyje įsikuria naujos reikšmės, kurios savo ruožtu patenka į kitų žmonių kūrybinę dispoziciją. Tai reiškia, kad aš naudoju dabarties reikšmių paveldą, kuris buvo suformuotas atliekant vis tą pačią ekspresyvinę operaciją praeityje. Ši veiksmena iš esmės paaiškina tikrąją *mano* ištarnos paskirtį, kuri yra pagrindinis *mano* pastangų orientyras ir, beje, visada išlieka žmogiškos tikrovės siekiamybe: pasakyti tai, kas *yra*, ir tai, kas dar niekada nebuvo pasakyta.

Taigi reikšmės problemos sąsaja su gyvenamo kūno analize jokių būdu nėra atsitiktinė. Kūniškas žmogaus gyvenimas rutuliojasi kūniškame pasaulyje, kuriame kiekvienas esinys potencialiai kažką reiškia. Tuo pačiu ir pačią reikšmę tikslinga traktuoti kaip įkūnytą. Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvoje semantika nėra nagrinėjama vien tik sakinio lygmeniu, šiuo atveju mes susiduriame su įkūnyta semantika. Kiekviena reikšmė implikuoja nuorodas į kitas reikšmes bei jų kūrybinį potencialą, kuris skleidžiasi iki begalybės. Tad fenomenologinė nuostata, apimanti įkūnytos sąmonės intencionalumo aprašymus, pasiteisina kaip išties perspektyvi. Johnas O'Neillas savo tyrinėjimuose grindžia tezę, jog „[f]enomenologinis požiūris į kalbą galiausiai yra įvedimas į pasaulio ontologiją. <...> Filosofinės mįslės to, kaip mes esame pasaulyje (ontologija) arba to, kaip pasaulis gali būti mumyse (epistemologija), kurios padiktavo gana savotiškus kalbos bei minčių logikos analizes, yra transcenduojamos fenomenologinėje

³⁷ Gadamer, H.G. *Grožio aktualumas. Menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*. Vertė: G. Grinytė. Vilnius: Baltos lankos, 1997, p. 33.

³⁸ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 229.

įkūnijimo koncepcijoje kaip kūniškas intencionalumas, pažinimo būdas ir išreiškimo forma“.³⁹ Fenomenologiniu požiūriu kūnas yra traktuojamas kaip aktyvus, sąveikaujantis su jį supančiu pasauliu. Jis nepaliojama kažką išreiškia dėl gebėjimo patirti, dėl savo jusliškumo bei išraiškingumo, kuris įgalina atlikti prasmingus gestus. Tuo pačiu jis įprasmina pasaulį – savo įvaldytą pasaulį – kuris vėl ir vėl pripildomas prasminių pavidalų.

1.3. Kūniška ekspresija kaip duotis ir užduotis

Suvokimo bei reikšmės diakritiškumo bei įkūnytos semantikos analizė leidžia atlikti kitą šiame tyrime svarbų žingsnį. Kalbėjimo, jo pamatinių sąsajų su pirmaprādėmis patirties struktūromis ir ekspresyvinio gebėjimo aptarimas reikalauja subjekto / objekto perskyros apmąstymo, mat jų priešpastatymo problema *Suvokimo fenomenologijoje* dar nebuvo išspręsta. Tuo pačiu, siekdami susieti Merleau-Ponty ankstyvojo filosofavimo laikotarpiu iškeltus probleminius klausimus su vėlyvuoju laikotarpiu suformuluotomis įžvalgomis, turime išryškinti bei apmąstyti ryšį, kuriuo yra susieti juslinio suvokimo diakritiškumas bei kūniškumo ekspresyvumas. Žinia, juslinio suvokimo diakritiškumo bei gyvenamo kūno ekspresyvumo ryšys numano tam tikras kūno charakteristikas, kurios savo ruožtu apsprendžia paties ekspresyvumo bei jo suponuojamos reikšmės genezės specifika. Merleau-Ponty aiškina šiuos fenomenus, pasitelkdamas regimybės ir neregimybės suaugimą. Ši perskyra visgi neturėtų būti traktuojama, remiantis paprasčiausia logika, kaip teoriniu požiūriu patogus dviejų priešybių priešpastatymas. Priešpastatymo judesį galbūt sufleruoja šių sričių įvardijimo gramatinė konstrukcija, – antroji sfera įvardijama su dalelyte „ne“. Tačiau neregimybė nėra regimybės opozicija. Ir, jeigu kalbėjimas kaip gestas bei jo pratęsimas visumoje leidžiasi būti regimi, tai nuo jų neatsiejamas reikšmės substratas neredukuotinas vien tik į regimybę. Reikšmė ypatingu būdu įsikuria giliai tarp regimybės bei neregimybės sričių. Šios sritys netgi nėra greta, Merleau-Ponty apibūdina tokį jų tarpusavio santykį, kuriame viena neišvengiamai įtraukia kitą: „regimybė savaime turi vidinį karkasą (*membrure*) ir ne-regimybė yra slapta regimybės kopija, kuri pasirodo tik jos viduje...“⁴⁰ Ši mintis eksplikuojama ir Merleau-Ponty „darbinėse pastabose“, be kurių paskutinis filosofo veikalas jo fenomenologinių tyrinėjimų žinovams, ko gero, prarastų savo vientisumą.

Neapčiuopiamas ir nepagaunamas kalbėjimas. Mes netgi negalime tiksliai nurodyti jo lokalizacijos vietos, tačiau mes aiškiai suvokiame, kad jis yra čia pat, rodos, taip arti, kad

³⁹ O' Neill, J. Translator's Introduction: „Language and the Voice of Philosophy“. In Merleau-Ponty, M. *Prose of the World*. Bien, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. xxxi.

⁴⁰ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 269.

negalime savęs atskirti nuo jame slypinčios milžiniškos išreiškimo galios, – mes jį nuolat išgyvename. Ir tuo pačiu mums net nekyla abejonių, kad ir kiti žmonės jį patiria taip pat: jie panardina jame savo kasdienybę su įprastais posakiais bei įspūdingai iš naujo besikuriančiomis reikšmėmis, nes tiesiog neįsivaizduoja, kad jų egzistencija bei pasaulio patyrimas galėtų likti nebylūs. Jie dalinasi šiuo didingu reikšminiu potencialu su mumis. Tokiu būdu mes, gyvendami tame pačiame pasaulyje bei palaikydami su juo ekspresiją inspiruojantį santykį, esame paveikti nepaaiškinamos kalbėjimo jėgos.

Žmonių komunikacija visgi negali būti paaiškinta, remiantis paviršutinišku, mus vienijančio priklausymo bendram pasauliui suvokimu. Apskritai empirinis faktas, jog mes visi esame apgyvendinti vienoje žemėje, išgyvename tos pačios žmogiškos prigimties vyksmus, – viso šito neužtenka, kad žmonių tarpusavio bendravimas apskritai būtų įmanomas. Tą ypatingą akimirką, kai išsipildė pirmoji žmogiška reikšmė, buvo paleista labai svarbi kalbinio mechanizmo veikla: „[š]tai šis nugalintis kalbėjimas, kuris mus domina, tai jis padarė įmanomą nustatytą kalbėjimą – kalbą“⁴¹ – pabrėžia Merleau-Ponty. Kalbėjimas yra pirmesnis už bet kokią nustatytą bei susiformavusią kalbą. Dar daugiau, paskiros kalbos formavosi jo pagrindu.

Kalbėjimas, priešingai negu kalba sosiūriškoje ženklų sistemoje, yra nuolat atsikuriantis ir būtent šie virsmai vėl ir vėl liudija jo gyvastingumą. Juolab, kad, būdamas nuolat atsinaujinantis ir besikeičiantis, jis niekada nepraranda savo pozicijų, kurios jam buvo suteiktos pirmapradiškai, įvardijant ryšį su įvairiais dalykais pasaulyje bei gyvomis būtybėmis. Kalbėjimas visada atlieka mediuomo funkciją, tarpininkaudamas tarp mūsų ir pasaulio, taip pat – tarp mūsų bei kitų žmonių. Jo tarpininkavimo postulavimas tuo pačiu neneigia giliausios intuicijos, kad jis nėra išorėje glūdinti priemonė: jis nuolat meistriškai retušuoja vidaus bei išorės perskyrą.

Tačiau fenomenologinės filosofijos požiūriu šis vidaus bei išorės ribų retušavimas nėra savaime suprantamas. Subjekto / objekto perskyros problemiškas buvo artikuliuojamas dar *Suvokimo fenomenologijoje*. Merleau-Ponty, ieškodamas pirminio, sakytume, „naivaus“ santykio su pasauliu plėtojimo galimybių bei suabsoliutindamas kūniško *aš* pirmumą santykyje su juo, patyrė nesėkmę. Galiausiai, grįžęs prie kadaise iškeltos dilemos neišsprendžiamumo, jis netgi paaiškina šios nesėkmės priežastį, kritiškai pridurdamas, jog „[p]roblemos, kurios buvo iškeltos *S.F.*⁴² yra neišsprendžiamos, nes *aš* ten pradedu nuo perskyros ‚sąmonė–,objektas‘“⁴³. Žvelgiant per šios perskyros prizmę, su nusivylimu konstatuojama, jog paskiram patiriančiajam viskas, į ką yra nukreipta jo sąmonė, dar nėra jo paties pratęsimas, o *kito* suvokimas

⁴¹ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*. Saint-Amand: Gallimard, 1997, p. 196.

⁴² Originaliame tekste veikalo pavadinimas – *Suvokimo fenomenologija (Phénoménologie de la perception)* – rengėjo sutrumpinamas iki abreviatūros: *Ph. P.*

⁴³ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 253.

neišvengiamai susiveda į jo suobjektinimą. Čia vis dar aiškiai galime matyti nevalingai nubrėžtas ribas tarp to, kas patiria bei to, kas yra patiriama. Be to, problemos neišsprendė ir dėl to, jog mes niekada nesuprasime tokiu atveju, kad šitoks cerebralinis pažeidimas, kaip tam tikra „objektyvios“ tvarkos duotis, galėtų paveikti santykį su pasauliu bei būti rimta santykio su pasauliu suardymo priežastimi. Šis suardymas savo ruožtu liudija, jog „ištisa ‚sąmonė‘ yra objektyvaus kūno funkcija“, ir, kaip toliau tęsia Merleau-Ponty, „tai yra kaip tik tos problemos, kurios turi būti diskvalifikuotos, klausiant: *kas* yra tariamas *objektyvus* sąlygotumas?“⁴⁴ Svarbu pabrėžti, jog Merleau-Ponty tuojau pat atsako į šį radikalų, ankstyvąsias jo prielaidas gerokai „išjudinantį“ klausimą: „tai yra būdas išreikšti bei pažymėti neapdorotos ar laukinės būties tvarkos, kuri ontologiškai yra pirminė, įvykį“.⁴⁵ Taigi filosofas vėlyvojoje kūryboje, radikalizuodamas tarpkūniškumo bei visaapimančio pasaulio kūno dimensijas, kaip neatsiejamas nuo žmogaus realiųjų, galiausiai, paaiškina žmogaus bei suvokiamo pasaulio sąveiką, arba, tiksliau sakant, intersąveiką, kuri šaknijasi pirmapradoje Būtyje. Pasirodo, artėjimas šios pirminės Būties link suponuoja neišvengiamą *aš* bei pasaulio kūniškumų dualizmo destrukciją. Visgi, man regis, filosofo kritinis žvilgsnis į savo paties patirtą nesėkmę, sprendžiant ankstyvuojų filosofavimo laikotarpiu iškeltas problemas bei gana sėkmingas jų sprendimas brandžiuoju kūrybos laikotarpiu, nesudaro pagrindo konstatuoti, jog tarp šių filosofavimo laikotarpių yra reikšmingas atotrūkis, kaip, pavyzdžiui, yra nuo pat pradžių postuluojuama Lawlor'o darbe.⁴⁶

Veikale *Regima ir neregima* autoriaus atskaitos tašku tampa prisilietimo fenomenologija. Paskiras *aš*, kaip patiriantis kūnas, liečiantis, pavyzdžiui, *kito* ranką, tuo pačiu patiria ne tik prisilietimą, bet ir save patį liečiantį bei *kito* žmogaus prisilietimą. Ribos tarp to, kas yra subjektyvu bei to, kas yra objektyvu, ištirpsta. *Kitas* taip pat yra patiriamas kaip kūniškas. Šis savo paties kūniškumo kaip visumos diferencijavimas nuo *kito* kūniškumo ir taip pat – patyrimas *kito* bei savęs kaip dvi vieningos kūniškos visumos dalis, sudaro pagrindą priimti tezę, kuri vėlyvojoje Merleau-Ponty filosofijoje pagrįstai laikoma perspektyviausia: išstisus pasaulis yra kūniškas, apgaubtas visaapimančio tankumo – pasaulio kūno (*la chair du monde*). Šis didžiulis pasaulio kūnas yra pirmaprados Būties atvertis žmogui. Kita vertus, chiazmos principas parūpina dvilypį *kito* buvimą: *kitas* pasirodo kaip klostė, pertrūkis Būties struktūroje, kuris tuo pačiu įgyvendina susiliejimą to, kas yra pertraukta.

⁴⁴ Ten pat.

⁴⁵ Ten pat.

⁴⁶ Lawlor, L. „Essence and Language: The Rupture in Merleau-Ponty's Philosophy“. *STUDIA PHENOMENOLOGICA* III, 2003, 155-162, p.156. Interneto puslapis: [http://www.secure.pdcnet.org/852576E00064DAF2/file/F11F5D749089482E85257711005FF790/\\$FILE/studphaen_2003_0003_0003_0155_0162.pdf](http://www.secure.pdcnet.org/852576E00064DAF2/file/F11F5D749089482E85257711005FF790/$FILE/studphaen_2003_0003_0003_0155_0162.pdf) (žiūrėta 2010 07 12)

Claude'as Lefortas atkreipia dėmesį į vieną paradoksą, su kuriuo, anot jo, Merleau-Ponty buvo gerai susipažinęs: žmogaus kūnas, kildamas iš daiktų kūno, lygiagrečiai „grąžina“ savo paties kūno kūniškumą [*flesh*] daiktams.⁴⁷ Reikia pripažinti, kad chiazma, kuri skiria žmogų ir pasaulį bei lygiagrečiai jungia juos, iš principo panaikina pasaulio *be* subjekto arba pasaulio *greta* subjekto galimybę. Filosofas kalba apie abipusį subjekto bei pasaulio priėmimą, įgyvendinamą ikirefleksinėje santykio su pasauliu stadijoje, kurioje *Cogito* yra dar nebylus. Šiame neapdorotos Būties lygmenyje prasideda ir subjekto savęs paties diferencijavimas nuo pasaulio, su kuriuo jis yra kūniškai surištas į nedalomą vienovę. Merleau-Ponty, įvesdamas į fenomenologijos tyrinėjimų lauką apmąstymus apie pasaulio kūną, konstatuoja, kad šis kūniškumas jokia prasme nėra grubi, tįsumu pasižyminti materija. Pasaulio kūnas yra buvimo pasaulyje būdas. Tuo pačiu kūniškumo požiūriu apibūdinamas netgi kur kas subtilesnis, tiesiogiai neapčiuopiamas dalykas – *kito* kalbėjimas. Penktoje *Suvokimo pasaulio* paskaitoje filosofas teigia, kad „[k]iti žmonės niekada nepasirodo man gryniosios dvasios pavidalu: aš žinau apie juos tik dėl jų žvilgsnių, gestų ir kalbėjimo – kitaip tariant, dėl jų kūnų“.⁴⁸ Taip yra todėl, kad suvokimas ir gyvenamas kūnas yra ekspresyvūs.

Mes patiriame pirmiausia savo kūnišką tapatybę, identifikuojame savo savasties ribas tame, kas mus pratęsia erdvėje ir jau nebėra *aš*. Galime teigti, jog šį diferencijavimą atskleidžia prisilietimų patirtys, kurios aprašomos ne tik Merleau-Ponty tyrinėjimuose, bet ir daugelio fenomenologinės krypties atstovų darbuose, įskaitant Husserlį. Tačiau, svarbu pabrėžti, jeigu *Suvokimo fenomenologijoje* mes dar galime pakankamai aiškiai atskirti liečiantį nuo liečiamo ir juntantį nuo juntamo, pavyzdžiui, žmogui liečiant savo paties ranką, tai vėlyvojoje Merleau-Ponty kūryboje, filosofui apmąščius ankstyvojo filosofavimo laikotarpiu iškilusias problemas, tikslinga kalbėti apie šių pojūčių persipynusį dvilypumą, suteikiantį filosofo mąstymui ryškių *de l'ambiguité* bruožų. Kaip pastebi Maure'as Carbone'as:

„[p]riklausymas drauge juntančio bei juntamo tam pačiam ‚kūnui‘, kuris supina mūsų pačių kūną, kito [kūną – J.S.] bei pasaulio dalykus, įvyniodamas juos visus į ‚neapdorotos‘ arba ‚laukinės būties‘ horizontą, kur subjektas ir objektas dar nėra konstituoti, – štai dėl to percepcija užima vietą suvokimo bei buvimo suvoktu neskirtingume [*indistinction* – J.S.] ir taip pat – šiame nuolatiniaame persipynime, su įsivaizdavimu, kuris pateikia mums esatį, kurios nėra‘,

⁴⁷ Lefort, C. „Flesh and Otherness“. *Merleau-Ponty I. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. London and New York: Routledge, 2006, p. 236.

⁴⁸ Merleau-Ponty, M. *The World of Perception*.. Vertė: O. Davis. London and New York: Routledge, 2004, p. 82.

taigi, atskleisdamas regėjimą kaip *voyance* [aiškiaregystę – J.S.], tai yra, kaip gebėjimą matyti neregimybę *regimybėje*, link kurios krypta mūsų matymo *buvimas visur* [*ubiquity*]⁴⁹.

Pirmiausia, suvokimas savaime yra išraiškingas. Žmogaus kūniškas buvimas pasaulyje yra ekspresyvus. Žmogus pirmapradiškai yra tarpkūniškoje sąveikoje su kitais žmonėmis: jis yra subjektas ir tuo pačiu – objektas. Juk mūsų pačių žvilgsniai ir gestai yra matomi ir suvokiami kitų kaip reikšmingi. Behnke, tyrinėdama kūnišką pagrindą, gyvenamam kūnui būdingą juslinio suvokimo stilių, pabrėžia, jog „[k]ūnas ne tik jusliškai suvokia, bet ir gali būti jusliškai suvoktas“, todėl, anot jos, „iš ,gyvenamam kūnui būdingo juslinio suvokimo stiliaus‘ galima suprasti, kokiū būdu įprastai patiriame patį gyvenamą kūną. Trumpai tariant, bendras pasaulio, kuriame gyvenu ,stilius‘ yra būtina susijęs su mano kūniškos egzistencijos stiliumi ir su man įprasto juslinio suvokimo stiliumi“.⁵⁰ Kalbėdami apie juslinio suvokimo stilių, kuris apibūdina paskirą *aš* bei nušviečia jo kūniškos egzistencijos signifikacijos horizontus, būtina turime numanyti, kad *kitas* taip pat pasižymi savito stiliaus bruožų rinkiniu, kuris visgi leidžiasi perskaitomas kitiems. Kaip pabrėžia Linda Singer, apmąstydamą Merleau-Ponty stiliaus koncepciją, „[s]tilius konstituoja signifikacijos horizontus, kurie parodo kitą, kaip alternatyvią orientaciją link egzistencijos, buvimą pasaulyje – analogišką manajam bei besiskiriantį nuo jo“.⁵¹

Taigi kūnas orientuojasi pasaulyje juslinio suvokimo pagrindu, kuris siejasi su žmogaus savo paties, vadinamos, „pasyvios“ tapatybės išgyvenimu. Pati pasyvi tapatybė ir yra kūniška. Anot Jonutytės ir Šmitienės, ji vadinama „tyliąja“, nes „jai palaikyti nėra būtinas nei nuolatinis jos apmąstymas, nei tematizavimas, nei skelbimas“.⁵² Kūniškumo plotmė autorių yra eksplikuojama ne tiesiogine, pavyzdžiui, fiziologine prasme, bet pirmiausia „fenomeninio, arba savo gyvenamojo, kūno prasme“.⁵³ Išgyvendami šį kūniškumą visame jo vientisume, besiskverbiantį į kiekvieną gyvenimo įvykį ir apdairius bei rūpestingus arba, priešingai, paviršutiniškus santykius su kitomis kalbančiomis būtybėmis, taip pat su tuo, kas žmogaus tikrovėje prabyla tylos balsais ir sunkiai atnarpiojamais netiesioginio bylojimo signifikacijų sąryšiais, galiausiai suprantame, jog kiekvieno žmogaus unikalus kūniškas įsitvirtinimas pasaulyje pats savaime yra ekspresyvus. Tos pačios autorės akcentuoja, jog „[f]enomeninis kūnas nėra vien juslinio patyrimo padargai, jis yra pats patyrimas, kuris savo ruožtu niekada

⁴⁹ Carbone, M. „Flesh. Towards the history of a misunderstanding“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: A. Zhok. London and New York: Routledge, 2006, p. 134.

⁵⁰ Behnke, E. A. „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“. Vertė: G. Šmitienė. *Literatūra*, 48 (6), 2006, p. 126.

⁵¹ Singer, L. „Merleau-Ponty on the concept of style“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. London and New York: Routledge, 2006, p. 216.

⁵² Jonutytė, J. Šmitienė, G. „Kūniškoji tapatybės plotmė“, *Literatūra*, Nr. 48(6), 2006, p. 11.

⁵³ Ten pat.

nėra atskirtas nuo savo prasmių. Šios prasmės vėlgi nėra padrikos – jos visada nurodo viena į kitą ir individui, o plačiau žvelgiant, ir jį supantiems žmonėms būdingą patirties stilių⁵⁴. Žmogus negali nebyliai plaukti pasroviui, taigi jis niekada neapsiriboja vien tik pasyviu savo buvimu. Netgi, galėtume teigti, jog jis yra iš principo orientuotas į savo paties ekspresiją, kuri visada išreiškia aktyviają žmogaus poziciją. Kiekvienas reikšmės išlaisvinimas iš neišreikštumo bei neišsakytumo plotmės siejamas su žmogaus kaip kūniškos būtybės savosios tapatybės skleidimusi pasaulyje; šis yra kupinas prasminių sąryšių bei nuorodų.

Grįžkime prie lytėjimo patirties ir vėliau pereikime prie tarpkūniškumo bei juo, kaip atskaitos tašku, grindžiamų kalbinių mainų. Žinia, Husserlis, aprašydamas jutimų bei lytėjimo patirtis, kalba ne tik apie paprastus jutimus, bet ir apie vadinamus „lokalizuotus“ jutimus ir taip pat – apie grynai kinestetinio, t.y., juos lydintį judesio jutimą.⁵⁵ Kūniškas žmogaus buvimas pasaulyje pirmiausia laikosi tiesioginės kūno, kaip giliai išgyventos patirties pagrindu, o ši mums yra prieinama tik dėl lokalizuotų jutimų, kurie apsprendžia ne tik kūno, bet ir nepaliaujamą kiekvienu konkrečiu atveju skirtingą paties kūniško buvimą pasaulyje patirtį. Merleau-Ponty pritaria Husserliui dėl dvigubų jutimų patyrimo: liečiant savo ranką, šis konkretus lytėjimo pojūtis visada vyksta lygiagrečiai su kitu pojūčiu – ranka yra liečiama. Zahavis, nagrinėdamas Husserlio bei Merleau-Ponty rankos lytėjimo patirčių įvairovę ir tokiu būdu praplėsdamas lytėjimo patirčių aprašymų spektrą, grindžia kūno vientisumo patyrimo tezę. Filosofas atkreipia dėmesį į specifinės patirties atvejį, kuris, ko gero, bent kartą pasitaikė kiekvieno iš mūsų gyvenime. Jeigu dėl vieno ar kitų priežasčių, pavyzdžiui, nutirpus rankai, nebelieka lokalizuoto jutimo, nebelieka ir dvigubų jutimų. Tuo pačiu staiga prarandamas ir kūno vientisumo pojūtis.⁵⁶ Netikėtas negalėjimas valdyti savo kūno dalių bei sutrikusi motorika sukuria grėsmingą žmogaus susvetimėjimo su savo paties kūnu patirtį, kuri neretai išgyvenama kaip totalus bejėgiškumas, nes būtent išgyventas – nereflektuojamas – kūniškas vientisumas padeda mums orientuotis pasaulyje, tikslingai judėti. Dar daugiau, pojūčiai, atsirandantys savo rankos, mus supančių daiktų ir kitų kūniškų būtybių lytėjimų aktuose, tam tikra prasme paaikškina pirminio grynos estezės plotmėje užgimstančio sąlyčio su pasauliu principą.

Svarbu pabrėžti, kad čia aprašytas kūniško vientisumo skilimo išgyvenimas galioja tik tais atvejais, kai žmogus, prieš jį prarasdamas, sugebėjo išgyventi jo pilnatvę. Taigi jis yra pripratęs visiškai pasikliauti savuoju „aš galiu“ – *je peux* – kuris užtikrina vieno ar kito dalyko erdvėje pasirodymą kaip išskirtinę kūno judesio funkciją. Juk galiausiai, kaip samprotauja Merleau-Ponty, „[a]š savo kūnu organizuoju pasaulio supratimą ir santykis su savo kūnu nėra

⁵⁴ Ten pat.

⁵⁵ Husserl, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Second book. Vertė: R. Rojcewicz, A. Schuwer. Dordrecht, Boston, London: Kluwer academic publishers, 1989, p. 151.

⁵⁶ Zahavi, D. *Husserl's phenomenology*, p.p. 103-104.

lyg grynojo aš, kuris sėkmingai turėtų du objektus, mano kūną ir daiktą, bet visgi aš gyvenu savo kūne ir jo būdu aš gyvenu daiktuose“.⁵⁷ Šis netematizuotas žmogaus santykis su savo kūnu nėra anapus pasaulio prasmių. Priešingai, turime pripažinti, jog jis pats savaime gerokai anksčiau negu bet kokie pamąstymai apie jį yra persmelktas prasmingo buvimo, pradedant smulkiausiu judesiu, kuris potencialiai yra orientuotas į prasmę. Jean Hyppolite konstatuoja, kad „[v]isi judesiai, kuriuos atlieka kūnas, visi sensoriniai panašumai, kuriuos jis realizuoja, yra ši prasmė, – universali prasmė ir tuo pačiu vienintelė, funkcionali ir organiška, dėl kurios mes esame pasaulyje ne per mintį, bet per pirminį tikėjimą – *Urdoxa*, per tam tikrą prigimtinį susitarimą ar slaptą bendrininkavimą“.⁵⁸ Kūniškas įsisknijimas pasaulyje ir natūralus pasitikėjimas jo galimybėmis bei funkcijomis leidžia atlikti visus kūrybinius veiksmus, kurie priklauso kitai – „aukštesnei“ žmogaus egzistencijos plotmei.

Tačiau pasitaiko ir iš esmės kitokių kūniškos egzistencijos atvejų. Jeigu dėl įvairių priežasčių arba iš prigimties žmogus jau įžengia į šį pasaulį, pavyzdžiui, negalėdamas gerai valdyti savo kūno dalių, atlikti smulkesnių motorikos judesių bei laisvai judėti erdvėje, mes visgi negalime teigti, jog jo kūniškas vientisumas yra analogiškas aprašytam. Fizinio gebėjimo judėti erdvėje apribojimai taip pat ženkliai prisideda prie pasaulio suvokimo bei buvimo jame savitumo. Tuo pačiu negalime vienareikšmiškai konstatuoti, kad „aš galiu“ bei kūniškas vientisumas niekada neatsiveria šio žmogaus patirtyje. Tiesiog jie yra esmiškai, sakytume, kokybiškai, kitokie bei yra lydimi visiškai kitokių, jautresnių bei gilesnių išgyvenimų. Kiekviena šio žmogaus gyvenimo akimirka yra persmelkta kitokio kūniško vientisumo. Ilgainiui susiformuoja nepaprastai trapus ryšys su pasauliu – ryšys, kuris yra išprovokuotas kur kas subtilesnės chiazmos nei ta, kuri užkoduota pirmapradžėje estezėje iš prigimties valdančio savo kūną žmogaus santykiyje su pasauliu, nes jis spontaniškai nukreipia savo gestus link jo. Taip yra todėl, kad „jie [gestai – J.S.] man kalba apie mano paties santykį su pasauliu“, – teigia Merleau-Ponty *Pasaulio Prozoje*. Tačiau, jeigu žmogus nevaldo savo kūno motorikos pilnai, nebelieka šio spontaniškumo. Kiekvienas gestas išgaunamas, dedant milžiniškas pastangas. Jis gali būti skausmingai reflektuojamas, tarsi kliūtis, sunkiai įveikinėjama artėjant prie pasaulio, kuris yra be galo įvairialypis, žavintis akį bei džiuginantis kiekvienu net ir nežymiu priartėjimu. Kaip akcentuoja Mintautas Gutauskas, analizuodamas fiziologiškai sunkiai atliekamus kūno veiksmus fenomenologinėje perspektyvoje, beje, gana problemiška normalumo bei anomalijos

⁵⁷ Merleau-Ponty, M. *Nature. Course Notes from the Collège de France*. Vertė: R. Vallier. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2003, p. 74

⁵⁸ Hyppolite, J. „Sense and existence in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty“. *Merleau-Ponty I. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė A. Beauclair. London and New York: Routledge, 2006, p. 198.

kontekste: „[j]uk duomenys yra, jie sintezuojami sąmonės, tačiau veiksmas nėra savaiminis“.⁵⁹ Ko gero, būtent šia prasme ankstesnė autoriaus tezė, teigianti, jog “tam tikroje situacijoje kūnas yra ne tik duotis, bet ir užduotis”,⁶⁰ labiausiai atitinka tuos atvejus, kai žmogaus gestas link pasaulio laikomas didžiuliu laimėjimu būtent todėl, kad jis nėra *savaiminis* ir yra apspręstas didžiulio troškimo judėti arba netgi apreikšti naują reikšmės substratą.

Galbūt skaitytojas, pripratęs prie akademinio požiūriu išlaikytų tokio žanro tekstų turinių, atleis disertacijos autorei šį asmeninės patirties aprašymą. Jis, nagrinėjant šią temą, pasirodė svarbus, nes atskleidžia gyvą patirtį, kaip išgyvenamas atlikimas tokio kūniško gesto, kuris nėra savaiminis. Kiekvienas judesys atliekamas, siekiant išsivaduoti iš keisto sąstingio, paralyžiaus ar nejautos, išreikalauja daug vidinių jėgų ir stiprybės, o ši aktyvi nuostata nuolat palaikoma nenumaldomo troškimo – visgi išreikšti netobulu bei sunkiai valdomu kūnu tai, kas negali, neturi teisės likti neišreikšta. Nestabiliaus, beveik punktyrinio ryšio su pasauliu pajautimas tokiais atvejais reikalauja savo įvardijimo bei atverties kur kas drastiškiau negu tas ryšys, kuriuo tampriai ir patikimai susieti fiziniu požiūriu pilnavertiškai valdantis savo kūną žmogus bei jo saugus pasaulis. Būtent dėl didžiausio iššūkio klyksmo, nukreipto prieš šį fizinį sąstingį, dėl visą žmogišką esybę perpildančio įkvėpimo, besiveržiančio sugriauti šį suakmenėjusį buvimą ir, žinoma, dėl nerimastingo ekspresyvinės galios antplūdžio, ranka, kuri iš prigimties yra nejudri, palaipsniui, beveik stebuklingu būdu pradeda spausti pianino klavišus, sukurdamą melodiją – kitokią, negu ta, kuri išgaunama spontaniškai bei meistriškai eksploatuojant muzikos instrumentą. Siekiant užfiksuoti reikšmes, palaipsniui lavinami tie smulkūs pirštų motorikos judesiai, kurių reikalauja kompiuterio klaviatūros įvaldymas. Ranka pradeda žymėti pirmuosius nedrąsius štrichus drobėje ar popieriaus lape, kad pasaulį bei kitas būtybes pasiektų ši nepaprasta, paties trapiausio pasaulio išgyvenimo vizija. Analogiškai, ne-savaiminiu būdu, buvo žengtas pirmas žingsnis pasaulio link... Kuo sunkiau pasiekiamas šis judesys, gestas, nesvarbu, ar jis yra susijęs tiesiogiai su verbalizavimo veikla ar su kitais išreiškimo būdais, tuo galbūt vertingesnė tampa bylojimo galia, kuri išties įvertinama, kaip nuostabiliausia žmogiškai būtybei apreikšta dovana.

⁵⁹ Gutauskas, M. „Normalumas ir anomalijos E. Husserlio ir M. Merleau-Ponty fenomenologijoje“. *Baltos lankos* 31/32, 2010, p. 73.

⁶⁰ Ten pat, p. 72.

1.4. Tarpkūniška egzistencija *kito* link

Aptarę juslinio suvokimo bei gyvenamo kūno ekspresyvumo ryšį bei išanalizavę žmogaus savo paties kūno vientisumo patirčių pavyzdžius, pereikime prie kitos patirties, kurioje prieš žmogišką būtybę pasirodo *kitas*. Ši patirtis aiškiai demonstruoja subjekto ir objekto susiliejimą. Veikale *Regima ir neregima* Merleau-Ponty teigia, kad *aš*, liesdamas *kitą*, patiria prisilietimą ir tuo pačiu dėl *kito* prisilietimo jis patiria save liečiantį. Fenomenologinis šių patirčių aprašymas parodo, kad iš principo negali būti schematizuoto skirstymo į subjektą bei objektą. Jie abu priklauso tam pačiam pasaulio kūnui bei tankumui; jų vienas kito patyrimas prasideda pirminės estezės lygmenyje. *Kitas* ne tik yra patiriamas kaip kūniškas, bet ir savo paties kūniškumas, kaip visuma, intuityviai siejamas su pasaulio bei kito žmogaus kūniškumais ir tuo pačiu skiriamas nuo jų kaip vieninga kūniškos bei intencionalios savasties visuma. Suvokimas vyksta suvokiant save kaip suvokiamą, girdimą ir galiausiai išraiškingą. Juk mes girdime, kaip *kitas* mus girdi, – šis gebėjimas bei nuolatinis atgalinio ryšio palaikymas yra susijęs su mūsų pačių ypatingu jautrumu. Taip pat su šiuo jautrumu yra susijęs kalbėjimas bei intuicijos lygmeniu gimstantis diakritiškumas. Tokiu būdu išskyla aikštėn laukinės Būties dalyvavimas šių santykių užmezgime. Ji pati savaime yra reikšmės išsipildymo lūkestis, todėl filosofo nuojauta kužda, jog būtent joje glūdi bet kokios ekspresijos bei žmonių vieno su kitu kalbėjimo pradžia.

Atitinkamai Merleau-Ponty fenomeninio kūno tyrinėjimuose akcentuojama, jog bendravimo ir pokalbio galimumą grindžia pirmapradis suvokimas, kad *kitas* yra tokioje pat kūniško kalbiškumo situacijoje, kurioje esu *aš*. Kiekvienas fizinis prisilietimas atskleidžia, jog jo kūnas yra gyvas – gyvenamas kūnas. Kaip pastebi Večerskis, „[j]ei 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“.⁶¹ Suvokdamas *kito* gestus, tikslingai orientuotus į aplinką, kuriai tiesiogiai priklausau ir *aš*, galiu suvokti ir jo gestų vientisumą, nes jų vidinė organizacija yra tokia pati, kaip ir tų gestų, kurių šaltinis esu *aš*. Iš tiesų, šiuo atveju kalbama apie pirmapradi suvokimą, kuris įgyvendinamas, sakytume, Būties iki Būties lygmenyje. Jis yra apspręstas pirminio žmogaus persipynimo su pasauliu, kuriame neregimybė kondensuojasi tame, kas regima.

Svarbu pažymėti, kad žodis „regima“ čia suprantamas ypatinga prasme, kuri iš esmės apibūdina vėlyvosios Merleau-Ponty filosofijos atspirties tašką. Šis „regėjimas“ pastatomas

⁶¹ Večerskis, D. *Intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmių sankirta. Fenomenologinė perspektyva*. Daktaro disertacija. VDU, 2009, p. 92.

greta tokio suvokimo, kuris traktuotinas „ne kaip betarpiškas atspindys tų realaus pasaulio dalykų, kurie veikia mūsų jutimų organus, bet kaip jautrumas – kaip pasaulio priėmimo, buvimo jame būdas“,⁶² – tvirtina Vdovina. Drįstu teigti, jog visaapimantis jautrumas, kaip buvimo pasaulyje būdas, sukuria sąlygas akliesiems jausti po kojomis šio pasaulio pagrindą ir nujausti kryptis bei trajektorijas, kuriomis reikia judėti, siekiant vieno ar kito erdvėje lokalizuoto dalyko. Juk „[m]ano kūnas yra daiktas, kuris turi tam tikrą santykį su daiktais ir kuris aprūpina mus savo [buvimo – J.S.] būdu, nuliniu orientacijos tašku“,⁶³ – pabrėžia Merleau-Ponty. Tai yra nulinis mūsų jutiminio buvimo pasaulyje laipsnis – ikirefleksinis buvimo pasaulyje modusas. Viskas, kas pasiduoda mūsų suvokimui, šaknijasi šios neapdorotos Būties sąrangoje. Svarbu pažymėti, kad mūsų kūniška veikseną numano bendrumą, kuris vienija visus pasaulyje esančius bei kalbančius žmones. Būtent šis tarpkūniškas santykis, kurį radikalizuoja Merleau-Ponty savo vėlyvojoje kūryboje, mums leidžia susikalbėti.

Žmogiška būtybė pasaulyje susiduria su reikšminiais pavidalais, kurie išskyla transcendojant kitų žmonių kūnišką veikseną. Rodos, žmogaus buvimas pasaulyje, bet kokia jo veikla ir socialinis funkcionavimas, bendravimas su kitais žmonėmis, – visa tai yra nukreipta į prasmės realizavimą. Juslinis suvokimas, būdamas nepaprastai ekspresyvus, nuo pat pradžių dalyvauja reikšmės genezėje. Sutikdami kito žmogaus žvilgsnį, pirmiausia mėginame „pagauti“ bei iššifruoti, kokį turinį išreiškia jo akys ir ką jos mums sako. Lygiai taip pat ir kito žmogaus rankos paspaudimas yra iškalbingas. Juk mes ne tik jaučiame jo rankos paviršių bei šilumą tam, kad galėtume šiuos pojūčius tiesiog pasyviai „užfiksuoti“ kaip neutralias kito žmogaus rankos savybes. Mes tarsi „skanuojame“ šio žmogaus nusiteikimą mūsų atžvilgiu, mes mėginame jį perskaityti. Žmogus yra suvokiantis bei patiriantis subjektas ir tuo pačiu jis visada yra objektas kitiems. Mūsų žvilgsniai ir gestai ne tik yra išraiškingi, bet ir yra matomi bei suvokiami kitų kaip išraiškingi. Tai yra vienas stipriausių argumentų, siekiant pagrįsti tezę, kad semantika pirmapradiškai yra įkūnyta semantika. Pavyzdžiui, jeigu žmogus tik lengvai bei trumpai prisiliečia prie mūsų rankos, tarsi imituodamas rankos paspaudimą, greičiausiai suprasime, jog jis kur nors skuba arba tiesiog nėra nusiteikęs ilgiau bendrauti. Iš tiesų, nuo šių kūniškų veiksmų bei gestų prasideda žmonių bendravimas ir tarpusavio susikalbėjimas. Neretai būtent jie, prieštaraudami reikšminiam turiniui, kuris susikuria verbalinių grandinių valdose, išduoda tikrąją dalykų padėtį ir ne tik ją. Jie liudija pirmapradičio persipynimo visetą, kuriuo mes esame pasaulyje.

Pirminė būtis, kurią aprašo Merleau-Ponty, duota ne tik *man*, kaip visų *mano* suvokimų bei patirčių pagrindas. Tokiu pat esminiu principu ji yra duota *kitam*. Atitinkamai, tiek, kiek *aš*

⁶² [Vdovina] Вдовина, И.С. *Феноменология во Франции*. Москва: Канон, 2009, p. 49.

⁶³ Merleau-Ponty, M. *Nature. Course Notes from the Collège de France*, p.75.

suvokiu save kaip išraiškingą bei kalbančią būtybę, numanau, kad ir *kitas* paklūsta tai pačiai ekspresijos bei kalbiškumo prigimčiai. „Visais atvejais šis ‚bendras‘ kalbėjimo naudojimas, numanant kitą, yra fundamentalesnis. Lygiai taip pat, kaip mano koegzistencija su panašiais į mane numano, kad aš juos turėčiau pirmiausia pripažinti kaip panašius, kitaip tariant, kad mano laukas prasiplėstų iki neišsenkamo būties šaltino – būties ne tik man, bet ir kitam“. ⁶⁴ Todėl, netgi nekalbėdami su *kitu*, mes numanome šios pirmapradės būties bendrumą, kaip esminę komunikacijos sąlygą. Skaitydami kito žmogaus gestus ir perprasdami jų prasmę, priimame šį bendrumą kaip išankstinę duotybę. Taip pat mes pripažįstame konkrečios situacijos bei iš jos išplaukiančio pradinio prasminio konteksto bendrumą.

Pirmiausia *kitas*, Merleau-Ponty žodžiais kalbant, sugeba „gyventi daiktuose“ tuo būdu, kurį jam suteikė kūnas. Jis sugeba visa savo esybe plėstis iki šių daiktų bei žmonių buvimo pasaulyje – lygiai taip pat kaip tai sugebu *aš*. Merleau-Ponty *Pasaulio prozoje* akcentuoja akiračio bei patirties lauko funkcijos svarbą. Jie visada tarpininkauja tarp *manęs* bei to, kas lieka už *mano* ribų.

„Aš matau šį vyrą, kuris miega ir staiga pabunda. Jis atsimerkia, tiesia ranką link savo skrybėlės, kuri guli šalia jo ir ją ima tam, kad apsisaugoti nuo saulės. Tai, kas galiausiai mane įtikina, kad mano saulė yra taip pat ir jo, kad jis ją mato bei jaučia taip pat, kaip aš, ir, pagaliau, kad mes, suvokdami pasaulį, esame dviese, iš tikrųjų yra tai, kas, kaip iš pradžių gali pasirodyti, trukdo man jį suvokti: būtent tai, kad jo kūnas yra dalis mano objektų – jis yra vienas iš tų, kurie figūruoja mano pasaulyje“. ⁶⁵

Man regis, patiriamos saulės fenomenas *Pasaulio prozoje* atsidūrė neatsitiktinai. Saulė yra tas vienintelis atvejis, apie kurį žmonės gali kalbėti, iškeldami tai, kas tiesiogiai paliečia kiekvieno iš mūsų buvimą pasaulyje. Ji, priešingai negu kur kas abstraktesnis bei daugiaplaniškesnis pasaulio reiškiny, visada patiriama kaip kažkas konkrečiau. Jos išskirtinumas, kuris kai kur yra virtęs kultu, inspiravęs didžiuosius žmonijos mitus, liaudies folklorą, sietinas su saulės, kaip fizinio kūno tiesioginio poveikio patirtimi. Saulės patyrimas daugiau ar mažiau yra identiškasis. Jis visada turėjo gėrio, šviesos, paslaptinių aukštybių ir kitų žmonijos siekiamybių reikšmę. Saulė šiuo požiūriu visais laikais vienijo visą žmoniją. Ji nupasakota, apdainuota, kitaip sakant, būdama vėl ir vėl išreikšta, įgavo universalią kultūrinę reikšmę, kurią mes lengvai perskaitome bei identifikuojame kaip *aiškią* netgi tada, kai gilinamės į kokios nors mums svetimos tautos folklorą. Tačiau kasdieniame gyvenime, kai kažkas

⁶⁴ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 194.

⁶⁵ Ten pat, p. 189.

užsideda akinius nuo saulės arba saulėtą dieną slepiasi nuo jos po dideliu skėčiu, mes kitų žmonių elgesyje analogiškai „perskaitome“ reikšmes, – tegul ir kur kas buitiškesnes. Mes atpažįstame kiekvieno tokio gesto intenciją. Žmogus, kuris pasirodo Merleau-Ponty aprašytame pavyzdyje, atlieka konkretų kūno gestą tam, kad apsisaugoti nuo saulės. Autorius (Merleau-Ponty) supranta, kad ši saulė, kuri yra *Jo* pasaulyje, neabejotinai galioja ir *kito* pasaulyje. Kas tas *kitas*?

Uždarau cituojamą tekstą kabutėmis. Staiga suvokiu, kad Merleau-Ponty, aprašydamas šio reiškinių dalijimosi su kitu žmogumi patirtį, kalba apie tą pačią saulę, kurią suvokiu *aš*. *Aš* tuojau pat pajuntu, kad ta pati saulė yra ir *mano* saulė, nes ji figūruoja ir *mano* pasaulyje. *Aš* patiriu jos poveikį čia ir dabar. Būtent todėl *aš* tikslingai atlieku gestą. Siekdama apsisaugoti nuo šviesos pertekliaus kambaryje, *aš* užtraukiu užuolaidą. Dar daugiau, *aš* aktualizuoju šią patirtį, nes galiu ją įvardyti bei aprašyti šiame puslapyje. Mūsų pasaulyje esančių patiriamų dalykų bendrumas įgalina iškelti šių reiškinių patirtį kalbos plotmėje, kuri taip pat yra bendra.

Mes visada dalijamės pasaulio bendrumu su kitais žmonėmis bei dalykais. Pasaulis sudarytas iš paskirų kūnų, kurie veikia tankumo visumoje vientisai, neprarasdami ryšio su ja. Tokiu būdu vienas kūnas pratęsia kitą kūną, persipina su daiktų bei gamtos esybių tankumu ir, galiausiai, – su milžinišku bei daugialypiu pasaulio kūnu. Tuo pačiu kiekvienas iš mūsų visada išlaiko savo kūniškos bei intencionalios vienovės, kaip savasties, ribas. „Tai, kas padaro mane unikaliu, yra mano pamatinė savybė jausti *save*, ji paradoksaliu būdu yra linkusi plėstis; tai yra todėl, kad *aš* esu visuma, *aš* esu pajėgus patalpinti kitą į pasaulį ir iš dalies būti jam matomu“,⁶⁶ – teigia Merleau-Ponty. Ši pirmapradė *manęs*, *kito* ir *pasaulio*, kaip kūniškų struktūrų simbiozė, yra ikirefleksinė sąlyga, kuri įgalina *kito* buvimą *mano* pasaulyje. Net nekyla abejonų, kad pasaulis, kurio atžvilgiu *kitas* nukreipia savo gestus, yra iš tikrųjų tas pat, kurį patiriu *aš*. Todėl, kaip pastebi Jonkus, „Merleau-Ponty plėtoja Husserlio įvestą dvigubo jutimo sampratą ir ieško ne radikaliai kitokio kito, bet sąryšio su kitu kūniškame patirties lygmenyje. Tai nereiškia, kad *kitas* redukuojamas į patiriančiojo sąmonę. Kūniškas artumas kitam yra pirmesnis, nei *mano* sąmonė šį sąryšį įsisąmonina“. ⁶⁷ Teigdami, jog *kitas* kalbančias būtybes traktuojame, kaip panašias į mus, tuo pačiu aiškiai suprantame, kad jų gestai nepriklauso mums tiesiogiai, – jie yra mūsų pačių gestų bei jų suponuojamų reikšmių pratęsimas. Tokiu būdu, kaip konstatuoja Jonkus, „Merleau-Ponty pabrėžia neįsisąmoninto ir neobjektyvuoto sąryšio su kitu pirmenybę“. ⁶⁸ Kito žmogaus pasaulio patirtis mane pasiekia dėl tam tikrų mūsų galimybių pasaulyje bendrumo.

⁶⁶ Ten pat, p. 188.

⁶⁷ Jonkus, D. „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“. *Problemos*. Vilnius: Nr.74, 2008, p. 135.

⁶⁸ Ten pat.

Kito žmogaus patirtis gali man apreikšti tas galimybes, kuriomis potencialiai disponuoju *aš*. Svarbu pabrėžti, kad *kito* dėka *aš* apie jas galiu sužinoti. Kita vertus, kitas žmogus yra imlus tai galimybių atverčiai, kuria spinduliuoju *aš*: jis gali „pasiskolinti“ ir netgi pasisavinti *mano* gyvenimišką perspektyvą. Taip yra todėl, kad perspektyvų, galimybių, progų, bei buvimo būdų tinklai yra inkrustuoti pačioje gyvų būtybių pasaulio sąrangoje. Todėl mes artikuliuojame mūsų patirčių bendrumus, panašumus ir skirtumus, – mes atskleidžiame juos bendraudami vieni su kitais. Tačiau pasitaiko ir tokių atvejų, kai mes atpažįstame kito žmogaus intenciją, net jeigu niekada nematėme, kaip mes patys atliekame šį veiksma. Kaip aiškina Merleau-Ponty, beje, dar pirmajame savo veikalė: vaikas gali suprasti džiaugsmingą šypsenos turinį bei reikšmę gerokai anksčiau, nei pamato savo paties šypseną.⁶⁹ Vaiko šypseną, kuri adresuojama kito žmogaus atžvilgiu, yra pripildyta tos pačios džiugesio prasmės bei yra priimama kitų žmonių, kaip turinti šią vienintelę reikšmę, kurios nešėja ji yra. Bežodė sąveika ir gestai tam tikrais atvejais gali pasirodyti aiškesni bei iškalbingesni už verbalinę sąveiką. Tuo pačiu šis pavyzdys įrodo Merleau-Ponty pozicijos holistiškumą. Jis atsisako elgesio pasireiškimą aiškinti žmogaus fiziologinėmis predispozicijomis arba, priešingai, grynai psichologinėmis priežastimis. Žmogus kiekvienu savo aktu bei reiškimusi pasaulyje atskleidžia save kaip sudėtingą visumą, kuri negali būti redukuojama į vieną konkretų matmenį.

Taigi, galime teigti pagrįstai, kad tarpkūniškas ryšys, kuris sieja žmogų su kitais žmonėmis bei pasauliu nėra dirbtinis filosofinis konstruktas ar abstrakcija. Merleau-Ponty, kaip ir Husserlis, teikdamas pirmenybę patirties aprašymui, artikuliuoja tai, kas gali būti prieinama per patyrimą kiekvienam jo veikalų skaitytojui. Ar įmanoma tiesiogiai – gyvai – patirti šią tarpkūnišką sąveiką bei įsitikinti, kad kitas žmogus kūniškai *mane* pratęsia, o *aš* pratęsiu jį?

Kasdiniame gyvenime vienintelis *mano* gestas neretai iššaukia daugybę kitų žmonių gestų reakcijų, nes būtent šioje pamatinėje kūniškoje plotmėje kiti žmonės *mane* pratęsia lygiai taip pat, kaip *aš* pratęsiu jų kūnišką buvimą. Pavyzdžiui, stebėdami lynų akrobatas, žavinčius akį spalvingais drabužiais ir pakilia nuotaika, išdarinėjančius po cirko kupolu tokius sudėtingus oro akrobatikos elementus, kurie, rodos, tik vienu žingsniu juos skiria nuo pavojaus nukristi žemyn, paradoksaliu būdu išgyvename įtampą. Jeigu ant lyno stovintis ar juo vaikščiojantis akrobatas staiga bent nežymiai susvyruoja, neretai spontaniškai įsikimbame kuo stipriau į kažką bei šiame nerimu persmelktame sąstingyje laukiame finalo. Nes, stebėdami šį susvyravimą, kuris, tiek fiziškai, tiek emociškai, iššaukia didžiulį nejaukumą, staiga pajuntame, kad tas kūnas, kuris taip meistriškai mums demonstruoja pavojingiausius akrobatikos triukus, yra tarsi mūsų pačių. Mes staiga pajuntame, kad ne tik susvyravęs akrobatas gali nukristi, bet ir mes patys esame kažkokiam nepaaiškinamam pavojuje. Tokiais atvejais tarpkūniškas ryšys yra tiesiogiai

⁶⁹ Merleau-Ponty, M. *La structure du Comportement*. Quadrige/Puf: Press Univeritaires de France, 1990, p. 169.

išgyvenamas: *kito* kūno judesiai staiga pasidaro tokie skaidrūs, lyg būtų mūsų pačių. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad šioje tarpkūniškoje sąveikoje ne tik kito žmogaus kūno gestas randa mūsų kūniškoje veiksenoje pratęsimą, bet ir kito žmogaus gesto suponuojama papildoma reikšmė, šiuo konkrečiu atveju – grėsmė nukristi žemyn, – rado mumyse kūniškąjį atgarsį.

1.5. Pokalbis kaip tarpkūniškumo tąsa: klausimo-atsakymo dialektika

Aptarti visaapimančio pasaulio kūno ir, atitinkamai, tarpkūniškumo tyrinėjimai yra neatsiejami nuo kalbėjimo vaidmens išryškinimo, kai fenomenologiškai aprašome žmogaus ir pasaulio santykį, taip pat – žmogaus bei *kito* sąveiką. Kalbos ir kalbėjimo tema, kaip sosiūriškosios dichotomijos modifikacija, išplėtojama tekste *Apie kalbos fenomenologiją*. Esminio žmogaus bei pasaulio santykio pagrindimas žmogiškąja kalbėjimo veikseną įgyvendinamas daugiausia veikaluose *Pasaulio proza* ir *Regima ir neregima*.

Plėtodami kalbėjimo bei pokalbio temą, pirma turime pripažinti, kad žmogiškas buvimas pasaulyje iš principo nėra užsidarymas ir veikimas vienumoje. Žmogus iš prigimties yra orientuotas į savo paties atsiskleidimą kitam, kalbant heidegeriškai, žmogui yra būdinga „Būtis-su“ – buvimas drauge su kitomis žmogiškomis būtybėmis. Maceina, pritardamas Heideggeriui, tikslingai akcentuoja, jog „atsiskleidimas suponuoja supratimą iš pusės to, kuriam žmogus atsiskleidžia“.⁷⁰ Žmogaus kalbėjimas, vedamas vienintelio kelrodžio – nenuilstamos reikšmės intuicijos, siekia supratimo išsipildymo pokalbio erdvėje. Net jeigu *kitas* kalba man svetima kalba ir artikuliuoja žodžius, kurių reikšmės aš nežinau, aš jį vis tiek suvokiu kaip kalbančią būtybę, su kuria potencialiai galima susikalbėti. *Kito* buvimas rutuliojasi tame pačiame pasaulyje, kuriam priklausau *aš*; jo buvimas yra neatsiejamas nuo patirties bei santykio su mums bendrais bei mus skiriančiais dalykais aktualizavimu.

Iš tiesų, reikia pripažinti, kad įprastas kasdienis kalbos naudojimas visada numano *kitą*, egzistuojantį tame pačiame pasaulyje bei besidalinantį su mumis gyvenimiškomis situacijomis bei patirtimis. Atitinkamai, visada yra numanoma, kad *kitas*, bent jau tas, kuris kalba ta pačia kalba bei yra tame pačiame erdvėlaikyje, kuriam priklausau *aš*, tiesiogiai geba išgirsti bei suprasti, ką ketinu jam pasakyti. Be šio išankstinio suvokimo bei natūralaus tarpusavio supratimo lūkesčio nerūpestinga bei nereflektuojama kalbėjimo tėkmė sutrinka.

Intencionalaus kalbėjimo srautas neperteikia kalbančiojo patirties kitų žmonių disponavimui, tačiau kiekvienoje ištaroje implikuojama reikšmė yra potencialiai atvira kitų žmonių supratimui. Net ir gyvendami toje pačioje kalbinėje bendruomenėje bei kultūrinėje

⁷⁰ Maceina, A. *Kultūros prigimtis*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1993, p. 355.

aplinkoje, naudodami tą patį kolektyvinį kodą, esame unikalūs. Kiekvieno iš mūsų kalbėjimas pasižymi individualumu, kylančiu iš asmeninės patirties, auklėjimo bei vertybinių nuostatų, kurios visgi nepanaikina tarpusavio supratimo galimybes. Todėl kalbos fenomenologija ir taip pat hermeneutinė filosofija pirmiausia pabrėžia kalbėtojų intencionalumą, patį dialoginį kalbos vyksmą ir intersubjektyvius mainus, kurie realizuojami pokalbio situacijoje.

Turint omenyje, jog signityvumas yra įsitvirtinęs fenomeniniame kūne, o *mano* gestas, persipindamas su kitų žmonių gestais, sukuria sudėtingus neartikuliuotus reikšminius konstruktus, kurie nepriklauso vien tik *man*, galime teigti, jog verbalinis gestas taip pat persipina su kitų žmonių verbaliniais gestais. Pokalbyje su *kitu* mes visada pratęsiame kažką, kas priklauso mūsų pašnekovui, kita vertus, mūsų pašnekovas visada pasirodo kaip kūrybingas mūsų pačių intencijų tęsėjas. Pokalbio patirtis galiausiai parodo, kad kito žmogaus kalbėjimas stipriai „užkabina“ mūsų artikuliuojamas reikšmes, o mūsų ištarti žodžiai, paliesdami reikšminį turinį, kurį generuoja mūsų pašnekovas, neretai atskleidžia transformuotą šio turinio atgarsį. Ši sąveika vyksta produktyviai tik todėl, kad, kaip akcentuoja Merleau-Ponty, „mes priklausome vienam kultūriniam pasauliui ir, pirmiausia, tai pačiai kalbai ir todėl, kad *mano* bei kito ekspresijos aktai kyla iš tos pačios institucijos“.⁷¹ Kultūrinis pasaulis, kolektyvinio kodo bendrumas bei intuicijos galia, – visa tai sukuria pokalbio lauką, kuriame *mes* aktyviai dalyvaujame.

Merleau-Ponty pokalbio bei naujų reikšmių kūrimosi refleksija yra artima Gadamerio kalbos bei pokalbio nagrinėjimui. Pokalbis pastarojo filosofo apmąstymuose vystosi tendencingai, vykstant dviejų žmonių prasminių horizontų artėjimui vieno link kito. Dar daugiau: „sugebėjimas suprasti – pamatinė žmogaus galia, kuria remiasi jo [žmogaus – J.S.] bendras gyvenimas su kitais ir kuri dažniausiai realizuojasi per kalbą ir pokalbyje su kitu“⁷² – teigia Gadameris. Filosofas pažymi, kad *aš* kategorija yra svetima pokalbiui: kalbėjimas iš principo suponuoja kitą asmenį, kuris supranta mūsų kalbą.⁷³ Tai yra vienas esminių pokalbio struktūros elementų. Pokalbis skleidžiasi tik tokioje erdvėje, kurioje pirmapradiškai esame *mes*. Visgi abu autoriai tikslingai kvestionuoja tiesioginės projekcijos galimybę, kuri, tarytum, įgalina *kito* kopiją manyje ir priešingai. Pokalbis nėra vienas kito kopijų gaminimas bei nuolatinis tobulų atspindžių produkavimo procesas. Šiuo atveju tikslinga išgryninti tokios projekcijos mechanizmą, pagal kurį, anot Merleau-Ponty, „kito kalbėjimas ne tik sužadintų manyje jau suformuotas mintis, bet taip pat įtrauktų mane į minties judėjimą – minties, kurios *aš* nebūčiau

⁷¹ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 194.

⁷² Gadamer, H.-G. „Tekstas ir interpretacija“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 171.

⁷³ Gadamer, H.-G. „Kas yra tiesa?“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 43.

pajėgus [sukurti] vienas, ir, kuri galiausiai mane atvertų nepažįstamoms reikšmėms“.⁷⁴ Mes niekada negyvename tik savo pačių mintimis, mes nuolat esame sąveikoje su mūsų pašnekovais.

Kalbėjimo aktai neapsiriboja *jau* įtvirtintų reikšmių pasirodymu. Susiaurinta kalbėjimo funkcija nė kiek nenusako jo tikrosios paskirties. Iš tikrųjų, kaip aiškina Merleau-Ponty, reikia, kad kalbėjimų skleidimasis turėtų tokią galią, kuri nurodytų man kelią į reikšmę. Pokalbis yra orientuotas į tokią reikšmę, kurios nei aš, nei mano pašnekovas, dar nežinome.⁷⁵ Gimstančios reikšmės nuojauta mus užvaldo taip stipriai, kad pokalbis tiesiog negali nevykti arba staiga nutrūkti. Jo natūrali dinamika siekia kulminacijos. Jos rezultatas yra tas signifikacinis sąryšis, apie kurį *aš*, *kitas* ir šis pasaulis dar prieš kelias minutes nieko nenutuokėme. Taigi fenomenologiniu požiūriu lemiamas reikšminio išsipildymo momentas prasideda tada, kai *mano* bei *kito* suvokiamo pasaulio prasmės susitinka pokalbio erdvėje. Mūsų patirtys staiga persipina į naują darinį – reikšminį darinį, kuris nėra vienas iš tų, kuriuos mes jau pažįstame, nes jis, prieš įvykstant lemtingai dviejų santykių su pasauliu sintezei, dar neegzistavo.

Pokalbio dalyviai yra praturtinami naujomis reikšmėmis, naujais pasaulio matymais bei naujomis galimybėmis būti. Pabrėžtina ir tai, kad šie procesai niekada nesibaigia. Žmogus visada išgyvena savo pasaulį – jis trokšta šiuo unikaliu išgyvenimu dalintis su kitais. Kaip teigia Gadameris, „kiekviename pokalbyje viešpatauja dvasia, gera arba bloga, užsispyrimo ir sąstingio arba dalyvavimo ir gyvų mainų tarp *aš* ir *tu* dvasia“.⁷⁶ Turime pripažinti, kad pokalbis yra spontaniškos kalbėjimo veiklos pasekmė – jis nėra prognozuojamas. Būtent todėl pokalbio erdvė visada yra kupina prieštaravimų; kiekvienas iš šių kalbėjimo vyksmų vėl ir vėl prasilenkia su tuo, ką mėgintume paaiškinti bei įrėminti griežtai apibrėžtų sąvokų bei jų vartojimo taisyklių ribose. Merleau-Ponty, fenomenologiškai aprašydamas kalbėjimą, teigia, jog galiausiai kiekvieno žmogaus kalbėjimo su *kitu* patirtyje dingsta ribos tarp *mano* ir *ne-mano*.⁷⁷ Kalbėjimas sukelia aiškumą, kuris gali būti toks pat trapus bei momentinis, kaip, pavyzdžiui, neatsargūs, nevalingai išsprūdę žeidžiantys žodžiai, kuriuos kalbantysis trokšta ištrinti, ištirpdyti šio pasaulio triukšme bei nepastebimai įvynioti juos į nesibaigiančią verbalinę rutiną.

Pokalbio spontaniškumas sutrinka ir tada, kai *kitas* staiga mums praneša, jog nesuprato, ką norėjome jam pasakyti: jis „nepagavo“, „neužfiksavo“ šio reikšminio tinklo, nerado jo atitiktens savo disponuojamų reikšmių asortimente. Ištara „pasimetė“, arba tiesiog išnyko, kaip ir bet kuris kitas praeinantis įvykis, kuris liko neišsaugotas reikšmės pavidalu. Mes galime pamėginti iš naujo išgryninti tai, ką ketinome pasakyti *kitam*. Gadameris, spręsdamas šią

⁷⁴ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 165.

⁷⁵ Ten pat, p. 197.

⁷⁶ Gadameris, H.-G. „Žmogus ir kalba“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 85.

⁷⁷ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 202.

problema, atskleidžia ištisą kalbinės veiklos potencialą: „[t]urime ieškoti ir galime rasti tokį žodį, kuris pasiektų kitą, taip pat galime mokytis svetimos, jo, kito kalbos. Galime pereiti į kito kalbą, kad pasiektume kitą. Visa tai gali kalba kaip kalba“.⁷⁸ Taigi *aš* galiu grįžti prie šios ištaros turinio bei pasitelkti kitokias žodžių sampynas, kurios galiausiai bent iš dalies atidengs *kitam* tai, kas vis dar glūdi *mano* pirmapradaže intencijoje. Bannanas pagrįstai teigia, jog *aš* kalbu su *kitu* tik savo paties ekspresyvinių intencijų būdu. Savo ruožtu ši intencija sukuria daugiau ar mažiau prieinamas reikšmes – tiek įsikūnydama šiose reikšmėse, tiek tuo pačiu jas modifikuodama.⁷⁹ Šių įsikūnijimų bei modifikavimų pagrindu vystosi pokalbis.

Įvairios ambivalentiškos situacijos bei nesusikalbėjimo atvejai nekelia nuostabos, bet yra priimamos bei išgyvenamos, kaip neišvengiama bendravimo su kitais žmonėmis patirtis. Dialektinė pokalbio sąranga yra orientuota į naujausios reikšmės išgryninimą, išsivadavimą iš dviprasmybės. Ji, rodos, intensyviai priešinasi bet kokiems trukdžiams, užkertantiems kelią jos išėjimui į esaties plotmę. Mes susiduriame ne tik su kito žmogaus iškeliamų reikšmių asimiliacijos problema, bet taip pat nuolat turime kovoti su pašalinių garsų bei kitų, greta vykstančių pokalbių įkyrių reikšminių „dūmų“ skverbimusi į pokalbį, kuriame čia ir dabar dalyvaujame. Lingis konstatuoja, jog triukšmo fonas visada yra ten, kur žmogus įsijungia į komunikaciją. „Komunikacija – tai kova su trukdymu ir sumaištimi. Tai kova su nerelevantiškais ir nevienareikšmiais signalais, kuriuos reikia nustumti atgal į foną: su pašnekovų siunčiamų signalų kakofonija, su dialektiniais akcentais, bloga tartimi, neišgirstama artikuliacija, užsikirtinėjimais, kosuliu, šūksniais, pradėtais ir nukandamais žodžiais, gramatiškai klaidingomis formuluotėmis, ir su rašybos kakografija“.⁸⁰ Žmonės, kurie dalyvauja pokalbyje, yra susieti su aplinkiniu pasauliu tampriais ryšiais. Jie sąveikauja su jame veikiančių reikšminių nuorodų begalybe. Tuo pačiu paradoksaliausiu būdu jie siekia nuo jo abstrahuotis tam, kad iš viso šių garsų, žodžių, emocinių reakcijų bei aplinkinio pasaulio dirgiklių chaoso išsikristalizuotų jų pokalbio „kūnas“ – aiškumo blyksniai pakeliui į reikšmę.

Tiek Merleau-Ponty, tiek Gadameris akcentuoja, jog realiame kalbos gyvenime, kuris yra neatsiejamas nuo *pokalbio*, nėra „plikų“ ištara, kurios neturi ryšio su konkrečia žmogiško supratimo situacija bei joje atsiveriančiais, supratimą įtakančiais niuansais. Kalba anapus *pokalbio* yra tuščia abstrakcija: ji negali visavertiškai funkcionuoti, jeigu ji nėra kreipinys, jeigu ji nieko neklausia ir niekam neatsako. Ištara tik tada gali pretenduoti į tiesą, kai yra gyva, kai yra įtraukta į pokalbio vyksmą, kuriame ji reiškia kalbančiajam ir tam, kuriam siekiama kažką pranešti. Tokiu būdu „[k]albėjime iškyla aikštėn ne tiesiog fiksuota intenduota prasmė, o

⁷⁸ Gadameris, H.-G. „Destrukcija ir dekonstrukcija“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 202.

⁷⁹ Bannan, J.F. *The Philosophy of Merleau-Ponty*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc, 1967, p. 85.

⁸⁰ Lingis, A. *Nieko bendra natūrinčiųjų bendrija*. Vertė: M. Žukaitė. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 70.

nuolatos besikeičianti pastanga, tiksliau sakant, nuolatos pasikartojanti pagunda leistis į kažką su kažkuo⁸¹ – pabrėžia Gadameris. Aš kreipiuosi į *kitą* vardu. Išskirtiniu gestu leidžiu jam suprasti, kad kviečiu pokalbiui, kuris, tiesą pasakius, gali būti paties įvairiausio aiškumo bei supratimo laipsnio. *Mano* ir *kito* gyvenimą bei santykius su kitais žmonėmis nuolat atkuria tas pat begalinis pokalbis su pamatine klausimo-atsakymo dialektika, kurioje dalyvauja visos kalbančios būtybės be išimties.

Dalyvauti pokalbyje – nereikia naudoti kalbą, kaip kolektyvinį kodą sosiūriškąja prasme, – be ryšio su kalbančiojo intencija ir patirtimi, kurios visada yra *daugiau*, bei pasauliu. Dviejų žmonių dalyvavimas pokalbyje yra įvykis, o tai, kas po jo išlieka, yra reikšmė. Reikšmės gimimas sietinas su intersubjektyviais mainais ir galiausiai išreiškia dviejų kalbančių būtybių pokalbio rezultatą. Ricoeuras, plėtodamas įvykio ir reikšmės dialektiką, akcentuoja, jog „[i]vykis nėra vien išreikšta ir perteikta patirtis, bet ir patys intersubjektiniai mainai, dialogo vyksmas. Diskurso akimirka – tai dialogo akimirka. Dialogas yra įvykis, sujungiantis du – kalbėjimo ir klausymosi – įvykius. Būtent šiam dialogiškam įvykiui giminingas reikšmės supratimas“⁸². Net ir tada, kai, rodos, viskas yra pasakyta, pokalbis iš tikrųjų niekada nesibaigia, kadangi nėra tokio užbaigiančio atsakymo, kuris nebūtų akivaizdi ar slapta nuoroda į kitą klausimą.

Du žmonės, kalbėdamiesi, tarpsta tokioje hermeneutinėje situacijoje, kuri realizuojasi, remiantis fundamentalia, sakytume egzistencine, klausimo – atsakymo dialektika, besivystančia anapus klausimo ir atsakymo teorinio santykio, kuriuo remiasi mokslas nuo pat Naujųjų laikų. Čia visų pirma kalbama apie tokias situacijas, kuriose klausia ir atsako realūs žmonės, kaip dvi intencionalios būtybės, nuoširdžiai siekiančios bendrumo bei artumo. Pasak Gadamerio, „[k]lausimų ir atsakymų procesas parodo pamatinę žmogiškos komunikacijos struktūrą, pirmą pradžią dialogo sąrangą“⁸³. Dar daugiau, kaip kitur pažymi filosofas, „klausimas ir atsakymas abu yra ištaros ir atlieka hermeneutinę funkciją. Jie abu yra *kreipiniai*“⁸⁴. Pokalbyje numanomos toks santykis, kuris užsimezga tarp dviejų žmonių, tarp manojo *aš* bei *kito* – dviejų svetimų pasaulių, pirmą pradžiai pasmerktų vienas kito neskaidrumui. Teigti, kad bet koks supratimas realizuojasi kalbos terpėje neužtenka, anot Gadamerio, „supratimas prasideda nuo to, kad kažkas į mus kreipiasi“⁸⁵. Ir šis kreipinys gali pasiekti tik tokią būtybę, kuri yra atvira *kito* kreipimuisi, kuri *klausia* ir nuoširdžiai laukia *kito* atsakymo. Būtent intencionali, klausiančioji

⁸¹ Gadamer, H.-G. „Tekstas ir interpretacija“. *Istorija. Menas. Kalba*, p. 176.

⁸² Ricoeuras, P. *Interpretacijos teorija. Diskuras ir reikšmės perteklius*, p. 27.

⁸³ Gadamer, H.-G. „Filosofija ir literatūra“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 157.

⁸⁴ Gadamer, H.-G. „Kas yra tiesa?“. *Istorija Menas Kalba*, p. 43.

⁸⁵ Gadamer, H.-G. „Apie supratimo ratą“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 33

manojo *aš* pozicija *kito* atžvilgiu, atveria *jo* kreipimosi į *mane* galimybę. Tiek vieno kalbančio subjekto klausimas, tiek kito atsakymas, visada reprezentuoja aktyvią buvimo pokalbyje formą, nes jie abu išreiškia klausymo pastangą, kuri sudaro sąlygą pokalbio vyksmui. Aktyvi kiekvieno pokalbio dalyvio pozicija visgi traktuotina kaip siekiamybė, nes, ko gero, aktyvumas pokalbyje priklauso ir nuo tam tikros žmogaus vidinės nuostatos: nuoširdumo bei tauriausio troškimo išgirsti ir suprasti.

Apibendrinami Gadamerio bei Merleau-Ponty kalbos filosofijas bei pokalbio refleksijas, turime pastebėti, kad interpretavimo pastangų reikalaujanti hermeneutinė nuostata tam tikru atžvilgiu sutampa su fenomenologine: kūniška ir tarpkūniška dimensija, kuri radikalizuojama vėlyvojo Merleau-Ponty apmąstymuose, bent iš dalies rezonuoja su Gadamerio pozicija, mat pastarasis autorius, apmąstydamas ritualo bei kalbos fenomenologiją, taip pat pabrėžia jog, „kalba nėra tik žodžių kalba. Yra akių kalba, rankų kalba, rodymas ir įvardijimas; visa tai yra kalba ir patvirtina, kad kalba yra buvimas vieno su kitu“.⁸⁶ Elementarūs arba sudėtingi gestai, tarytum, yra persipynę su žodžių srautu, organiškai įsilieja į reikšminio turinio kūrimosi procesą. Kita vertus, kiekvienas žodis kažką išreiškia, nes glaudžiai siejasi su *mano* intencija, su motyvuotu reikšminiu turiniu, į kurį *aš* ketinu jį nukreipti.

Tačiau Merleau-Ponty bei Gadamerio pozicijos kalbėjimo intencionalumo atžvilgiu skiriasi. Merleau-Ponty fenomenologinė mintis postuluoja besąlygišką – pamatinį – žmogiško kalbėjimo intencionalumą, kuris nepriklauso nuo žmogaus nuotaikų ar aplinkybių. Be šio esminio bruožo kalbėjimas kaip toks negalėtų būti realizuotas. Gadameris, priešingai, išskirdamas straipsnyje *Apie ritualo ir kalbos fenomenologiją* žmogaus buvimo *su kitu* bei buvimo *su visais* galimybes, pirmąjį laiko intencionali, o kitą – suformuotu kalbiniu ritualu. Žmogui būdingas ne tik nuoširdus buvimas su *kitu* pokalbio erdvėje, bet ir buvimas *su visais*. Ši buvimo forma yra „tarp gyvūnų viešpataujantis santykiavimo būdas“⁸⁷ ir taip pat – žmonių tarpusavio bendravimo bei santykių formų rinkinys, kuris bendravimą neišvengiamai paverčia ritualu, eliminuojančiu bet kokią tikrojo dalyvavimo pokalbyje galimybę. Žmonių komunikacija iš principo apima ne tik buvimą su *kitu* pokalbyje, bet ir buvimą *su visais*. Ji funkcionuoja tokiu būdu, kad joje didžioji dalis dažnai artikuluojamų žodžių neturi tikrosios, išgyventos reikšmės, plaukiančios iš kalbančiojo esybės gelmių, siekiant kažką pasakyti *kitam*. Neretai tam tikrame sociokultūriniame kontekste, į kuri žmogus, paveiktas auklėjimo bei įpročių, jau yra „patalpintas“, žodis tampa veiksmu. Jis užtikrina ir realizuoja vieną ar kitą bendravimo funkciją kalbinėje bendruomenėje. Būtent todėl įvairios artikuluotos mandagumo formos žmonių gyvenime, pavyzdžiui, standartiniai, nieko naujo neatveriantys linkėjimai bei sveikinimų

⁸⁶ Ten pat, p. 259.

⁸⁷ Ten pat, p. 257.

šablonai, kuriais remiantis paskubomis kažkas užrašoma ant spalvotų atvirukų švenčių proga ir, netgi, elementarūs pasisveikinimai bei atsisveikinimai, – nėra kreipiniai. Visi šie verbaliniai ritualai nėra kalba tikrąja prasme, nes iš tikrųjų nieko nepasako. Jie nekviečia *kito* pokalbiui. Jie reprezentuoja žmonių bendruomenės papročių laikymąsi, realizuoja jai priklausančių žmonių solidarumą, įvairias buvimo *su visais* formas, kurios yra kultūrinio vystymosi bei konvencinių reiškinių rezultatas. Kalbinių ritualų erdvėje žmonės veikia drauge, atmesdami į antrą planą intenciją susikalbėti su *kitu*. Yra pagrindo teigti, jog gadameriška pozicija iškelia kalbėjimo intencionalumą, kaip tam tikrą asmeninę žmogaus nuostatą kalbėjimo bei kito žmogaus atžvilgiu, kuri neturi nieko bendra su tuo intencionalumo pirmapradiškumu bei nevalingumu, kurį Merleau-Ponty perima iš Husserlio bei vaisingai išplėtoja savo fenomenologinėje filosofijoje.

Net ir kasdienės rutinos valdose, nepastebimų akimirkų bei atsitiktinių ištarų begalybėje kito žmogaus ar savo paties ištartų žodžių atverti prasminiai horizontai tam tikrais atvejais, tarsi netikėtas blyksnis, priverčia stabtelėti. Tačiau čia niekada niekas neišsipildo pilnai – iki galo. *Kitas* niekada nebūna visiškai perregimas *mano* žvilgsniui: jo esybės erdvė kupina nepažįstamų patirčių bei nesuprantamų jausmų, kurie ne visada randa atgarsį *manyje*. Šie prasminiai labirintai bei netikėti reikšminiai sąryšiai neturi atitikmens *mano* pasaulyje, taigi pasirodo jame įmantriausių rebusų bei mįslių pavidalu. Žmogiška esybė niekada negali *kitą* pažinti pilnai, kas savo ruožtu ir nulemia dialoginį santykį su jo slėpiningu pasauliu. Aš galiu angažuotis šiam pokalbiui, arba, priešingai, galiu abstrahuotis nuo bet kokio dalyvavimo šiame pokalbyje autentiškumo. Tačiau vienas ar kitas pasirinkimas jokių būdu nepaneigia pamatinės intencionalumo tezės. Merleau-Ponty jo pradžia atranda ne sąmoningame, apgalvotame žmogaus apsisprendime, – šiuo rakursu pokalbio problema jo filosofijoje nėra keliami apskritai. Jis intencionalumo pradžia sieja su pirminės estezės plotme, prie kurios artėjama, judant vertikalia kryptimi link „žemiausių“ laukinės Būties klodų – anapus tiesioginio reflektuojamo žmogaus suvokimo ir apsisprendimo pokalbiui.

Kūniško kalbiškumo analizė leidžia pereiti prie kitos problemos nagrinėjimo, kuri šiame darbe yra viena svarbiausių. Reikšmės diakritiškumo pagrindimas kūnišku žmogaus išsiskirijimu pasaulyje, ir juslinio suvokimo struktūrų bei gyvenamo kūno ekspresyvumo ryšio atskleidimas, kuris realizuojamas santykyje su *kitu*, sudaro pagrindą naujai interpretuoti ir patį struktūrinį modelį. Juk kalbėjimo tema buvo išplėtotą, išanalizavus sosiūriškąją *la langue / la parole* dichotomiją ir suabejojus „kalbos be kalbančio subjekto“ teorijos konstruktyvumu bei pagrįstumu. Merleau-Ponty santykis su de Saussure'o koncepcija dėl tam tikrų pastarosios teiginių iš esmės rezonuoja su daugybe kitų autorių polemikų su struktūriniu modeliu, teigiančių, jog individualus daugialypės šnekos aspektas – *la parole* – yra nuvertintas neteisėtai.

Ir vis dėlto, kalbant apie Merleau-Ponty santykį su struktūralizmu, žodis „polemika“ turėtų būti vartojamas itin atsargiai, nes, būdamas vienu pirmųjų *Bendrosios lingvistikos kursu* susidomėjusiu filosofu, Merleau-Ponty, kaip pamatysime, produktyviai apmąsto de Saussure'o struktūrinį modelį, kaip pamatą, be kurio mūsų dienų kalbos aptarimas praranda savo vientisumą.

2. Fenomenologija ir struktūrinis modelis

2.1. Teorinio atskyrimo kritika: *la langue* ir *la parole*

Žinia, de Saussure'as, kruopščiai ieškodamas vienintelio lingvistikos mokslo objekto, pirmiausia atkreipia dėmesį į tai, kad lingvistika, priešingai nei kitos mokslinės disciplinos, negali turėti tokį objektą, kurį galima būtų nagrinėti įvairiais rakursais bei požiūriais, – šiuo atveju numanoma vienintelė galima tyrimo kryptis, kuri ir formuoja savo objektą. Mėgindamas jį apibrėžti, de Saussure'as galiausiai konstatuoja, kad šnekos reiškinys turi tiek daug aspektų, jog niekada mums nėra duotas kaip vientisas. Šnekos daugialypumas yra didžiausia mokslinio idealo – pastovumo – priešingybė, todėl, kaip teigiama *Bendrosios lingvistikos kurse*, „[m]ūsų manymu, tėra vienas šių visų sunkumų sprendimas: reikia nuo pat pradžių įsikurti kalbos [*la langue*] dirvoje ir laikyti ją visų kitų šnekos apraiškų pagrindu [*norme*]“.⁸⁸ Tokiu būdu garsiajame de Saussure'o *Bendrosios lingvistikos kurse* pasirodė pirmoji dichotomija – *la langue* ir *la parole*, kurioje *la langue*, kaip ženklų sistema, įsigalėjo tarp visų kalbos tyrinėjimų.

Tad nenuostabu, kad mūsų dienomis ištisas kalbos tyrinėjimų spektras pirmiausia patenka į kalbotyros mokslo akiratį. Čia kalba suvokiama sosiūriškąja – *la langue* – prasme. Kalbotyra tampa savarankiška disciplina, kuri, kaip pasirodo, neturi jokių sąsajų su filosofiniu kalbos apmąstymu. Tačiau, kaip pastebi Ricoeuras, „nepaisant kalbotyros ir kalbos filosofijos ryšių stokos, jų interesai stebėtinai sutampa ir šitai galime laikyti pagrindiniu dabartinio mąstymo bruožu“.⁸⁹ Būtent šios dabartinio mąstymo tendencijos, man regis, tobulai atsispindi Merleau-Ponty kalbos tyrinėjimuose.

Kalbotyros mokslo rėmuose socialus daugialypės šnekos aspektas, reprezentuojantis nusistovėjusios kalbos, kaip kolektyvinio kodo būklę, priešinamas individualiam kalbėjimui – *la parole*. Gyvas kalbėjimo įvykis, atsiskleidžiantis diachroninio laiko matmens praeinamybe, struktūralistų traktuojamas kaip keliantis didelę grėsmę jį tyrinėjančios disciplinos moksliskumui, taigi jis peržengia mokslinių tyrinėjimų ribas. Kalbėjimui būdingas atsitiktinumas ir nepastovumas, sąsajos su konkrečiu kalbančiuoju, – visa tai nepaklūsta jokiems dėsningumams, be to, visada prasilenkia su sosiūriškuoju sinchronijos idealu. Tiesa, kalbėjimas vis dėlto patenka į kai kurių disciplinų tyrimų lauką, pavyzdžiui, fiziologijos, akustikos ir t. t. Tačiau šių disciplinų išvados apie kalbėjimą gana vienpusiškos, griežtai nubrėžiančios jų

⁸⁸ De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1955, p. 25.

⁸⁹ Ricoeur, P. „Kalbos filosofijos“. Vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: *Baltos lanokos* 2, 1992, p. 165.

kompetencijos ribas: jos neatskleidžia kalbėjimo ir žmogaus kalbiškumo sąsajų su jo pirmaprādėmis patirtimis pasaulyje.

Merleau-Ponty kalbinės žmogaus veiklos aptarimas, grindžiamas gyvenamo kūno koncepcija, visada numano du jos aspektus, kurie sosiūriškoje dichotomijoje įvardijami minėta *la langue* ir *la parole* perskyra. Tačiau filosofas jokiū būdu jų neatskiria, bet, priešingai, siekia pagrįsti nedalomą žmogiškos kalbinės veiklos visumą. De Saussure'o artikuluojamos sąvokos Merleau-Ponty fenomenologiniuose kalbos tyrinėjimuose transformuojasi į „kalbamą kalbą“ – *une parole parlée* ir „kalbančią kalbą“, arba, dar kitaip vadinamą, „gyvąją kalbą“ – *une parole parlante*.⁹⁰ Pirmoji šnekos atmaina reprezentuoja kalbą, kaip jau susiformavusią kalbinę instituciją, kuri, reikia pripažinti, Merleau-Ponty kalbos svarstymuose niekada neprarado tos svarbos, kuri nuo pat pradžių buvo pabrėžiama *Bendrosios lingvistikos kurse*. Pastarąją Merleau-Ponty sieja su kūrybiniais žmogaus aktais bei kalbėjimu, kuriam, svarbu pažymėti, skiriama pirmenybė fenomenologiniame aprašyme: „[r]eikia tokiu būdu suprasti jo [kalbėjimo – J.S.] veiklą anapus visos jau nustatytos reikšmės, kaip unikalų aktą, kuriuo kalbantis žmogus pasišvenčia klausytojui bei kultūrai, kuri jiems yra bendra“.⁹¹ Iš tiesų, mes galime tik priartėti prie ypatingo kalbėjimo mechanizmo atskleidimo, todėl, ko gero, turime pripažinti bei pritarti de Saussure'o išvalgai, jog kalbėjimas visada bent iš dalies lieka neapčiuopiamas ir nepagaunamas, nuolat išsprūstantis iš bet kokių rėmų. Jis nepaklūsta atkakliems bandymams kartą ir visiems laikams atskleisti dėsningumus, kuriais remiantis jis funkcionuoja.

Tačiau, kaip jau įsitikinome, tai nereiškia, kad kalbėjimas negali būti apmąstytas kaip esminė kalbančios būtybės veikla. Požiūris, kategoriškai atskiriantis kalbą, kaip ženklų sistemą, nuo jos vartojimo, nuo pat pradžių iškreipia savo tyrinėjimo objektą, – jis sukuria jo dirbtinumą. Kaip pastebi André Martinet, iš tikrųjų lingvistai niekada nestebi realaus savo tyrinėjimų objekto, t.y., kalbėtojo elgesio, turint omenyje, žodinį elgesį plačiausia prasme, kuris apima ne tik stebėjimui tiesiogiai prieinamus kalbančiojo verbalinius veiksmus, bet taip pat visus kitus veiksmus – sąmoningus ir, svarbiausia, nesąmoningus procesus, kurie būtinai reiškiasi žmonių bendravime.⁹² Ir vis dėlto apibrėžto objekto vizija tarnauja lingvistikai kaip mokslinės disciplinos tikslams.

⁹⁰ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 229. Atkreiptinas dėmesys, jog neretai perskyra – *une parole parlée* ir *une parole parlante* – kai kurių autorių Merleau-Ponty kalbos filosofijos kontekste prancūzų kalba įvardijama kitaip negu originalioje Merleau-Ponty versijoje. Gana dažnai sutinkama šios perskyros formuluočių: *le langage parlé* ir *le langage parlant*. Manau, perskyra įvardijama kitaip, siekiant išvengti painiavos terminologijoje, mat de Saussure'as terminu *le langage* vadina daugialypią šneką, kuri savo ruožtu apima socialų aspektą – *la langue* bei individualų – *la parole*. De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*, p. 24.

⁹¹ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 196.

⁹² Martinet, A. „Structure and language“. *Structuralism*. Sudarė: J. Ehrmann. Vertė: T.G. Penchoen. Garden City, New York. : Doubleday, 1970, p. 7.

Prisirišimas prie struktūralizmo iškelto idealo be jokių abejonių užtikrina teorijos moksliskumą. Dėl tam tikrų grynai struktūrinių savybių, kuriomis pasižymi sinchroninės sistemos, *la langue* iš tikrųjų yra parankus moksliniam tyrimui. Struktūrinį modelį apibrėžia postulatai, tarp kurių pirmumas priklauso sinchroniniam sistemos tyrinėjimui, mat „[k]alba yra sistema, kurios dalys gali ir turi būti nagrinėjamos jų sinchroniniame solidarume“.⁹³ Sinchronijos sritis de Saussure'o koncepcijoje yra griežtai atskiriama nuo diachroninės dimensijos, todėl atsirado dviejų, viena nuo kitos nepriklausomų – sinchroninės bei diachroninės – lingvistikų atskyrimas. Pagaliau, kalba sosiūriškos semiologijos vizijoje užima išskirtinę vietą greta kitų ženklų sistemų. Tai savo ruožtu nulėmė kalbotyros išskirtinumą kitų ženklų teorijų atžvilgiu.

Ne mažiau svarbus veiksnys – sistemos uždarumas. Kalba struktūriniu požiūriu traktuojama kaip tokia sistema, kuri yra uždara bei visiškai izoliuota nuo pasaulio: jokia substancinė būtis negali „įsitraukti“ į santykius, kurie vyksta uždaroje sistemoje. Sistemos vienetų santykiai neturi jokių sąsajų su išoriniu (ne ženklų) pasauliu, esančiu anapus sistemos. Šiuo atveju siekiama pabrėžti, kad mokslas „apie ženklų gyvenimą visuomenės gyvenime“ iš principo nepriklauso nuo kitų disciplinų, tyrinėjančių nekalbinės prigimties darinius. Tą pačią tendenciją iliustruoja de Saussure'o suformuluotas ženklo, kaip dvilypės struktūros, apibrėžimas:

„[m]es siūlome naudoti žodį ženklas [*signe*] visumai pažymėti ir pakeisti *sąvoką* ir *garsinį pavidalą*, atitinkamai, į žyminį [*signifié*] ir žymiklį [*signifiant*]; šie paskutiniai terminai turi privalumą – nurodyti skirtumą, kuriuo pagrindu jie yra skiriami vienas nuo kito ir nuo visumos, kurios dalys jie yra“.⁹⁴

Ženkłą sudaro du komponentai: *signifikatas* ir *signifikantas*. Šie komponentai yra susieti asociatyviniu ryšiu.⁹⁵ Ženklo sudedamųjų komponentų sąsaja iš esmės atsiskleidžia vieningo semiologijos mokslo tyrimo lauke. Ryšys, kuris sieja signifikatą su signifikantu, traktuojamas kaip arbitralus – nemotyvuotas. Visgi Merleau-Ponty abejoja, kad garsinis pavidalas galėtų būti susijęs su prasminiu turiniu tik dėl įpročio, kuris, laikui bėgant, susiformavo bei tapo konvencijos rezultatu. Fenomenologija, aprašydama pasaulio kūniškume inkrustuoto fenomeninio kūno gyvenimą, taip pat – reiškiančio gesto bei jį pratęsiančio artikuluoto žodžio

⁹³ De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*, p. 124.

⁹⁴ Ten pat, p. 99.

⁹⁵ Ten pat, p. 100.

specifiką, kaip jau įsitikinome, pasiūlė kur kas painesnius santykius tarp verbalinės grandinės bei tų reikšmių, kurias ši generuoja.

Atkreiptinas dėmesys į dar vieną struktūralistų tezę, kuri šiame darbe jau buvo artikuliuojama, pasitelkus fenomenologinį požiūrį – tai reikšmės diakritiškumo tezė. Struktūriniu požiūriu kalba yra tokia sistema, kuri grindžiama jos konkrečių vienetų priešprieša, – dėl to joje gali egzistuoti tik skirtumai, kurie ją ir pagrindžia kaip sistemą. Merleau-Ponty, žinia, apmąsto reikšmės diakritiškumą, netgi, sakytume, jį radikalizuoja. Jis teigia, jog kiekvieno kalbos esinio reikšmė negali egzistuoti pati savaime, nes ji gimsta ženklų tarpusavio santykiuose. Tačiau, priešingai negu de Saussure'as, filosofas akcentuoja žmogiško kalbėjimo ryšį su patirtimi, kuri visada yra kažkas „daugiau“ negu tiesiog kalba, – tuo labiau tokia kalba, kuri redukuojama į algoritminį tikslumą. Apmąstydamas transcendentalinį kalbėjimą, Merleau-Ponty parodo, jog kūrybiškai suformuota reikšmė gimsta tam, kad būtinai būtų *perteikta* į pasaulį kūrybinei kitų žmonių dispozicijai. Taip pat, argumentuodami *la langue* ir *la parole* atskyrimo kritiką, galime vadovautis neginčijama prielaida, jog kiekviename kalbėjimo akte dalyvauja tiek socialus, tiek individualus šnekos aspektas. Kaip pabrėžia Jean-François Lyotard, „kiekviename teiginyje yra dvi dimensijos. Viena, kurioje kalbėtojo naudojami vienetai yra sujungti opozicijos bei koreliacijos pagalba <...>; ir yra kita dimensija, kurioje reiškianti intencija užplūsta tolyn“.⁹⁶ Šis „tolyn“ struktūralistų požiūriu yra pernelyg nesuvaldomas, kad būtų įtrauktas į tyrinėjimų akiratį, todėl apsiribojama vien tik tuo, ką galima uždaryti bei iškelti kaip patikimą bei tyrinėjimams prieinamą konstruktą. Tačiau būtent šis nesuvaldomas intencionalus srautas, kurio atsisakė objektyvi kalbos analizės pastanga, išreiškia kalbančios kalbos gyvenimo ritmus, jos autentiškumą. Sistemos uždarumas kvestionuotinas dėl to, kad žodis, kuris čia ir dabar yra naudojamas aktualiems dalykams nusakyti, priklauso ne tik dabarties momentui, bet ir praeityje besirutuliojančioms reikšmės genezėms. Pasirodo, kad kalba funkcionuoja ne kaip uždara ženklų sistema, bet ypatingu – tik jai būdingu būdu. Merleau-Ponty, apversdamas struktūralistinės koncepcijos prioritetus, visgi pirmiausia kalba apie kalbančią – gyvąją kalbą, kaip kūrybą bei visų reikšminių inovacijų šaltinį. Savo ruožtu kalbamą kalbą filosofas įtraukia į apmąstymus tik tiek, kiek ji grindžia šias naujoves.

⁹⁶ Lyotard, J.-F. „From *Discours, Figure*“. *The Merleau-Ponty aesthetics reader: philosophy and painting*. Sudarė: G.A. Johnson. Vertė: M.B. Smith. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993, p. 320.

2.2. Reikšmės ir vertės kaip reikšmingumo santykio problema

Diakritinės reikšmės postulavimas, kurį Merleau-Ponty produktyviai išplėtoja fenomenologinėje perspektyvoje, pirmiausia paliečia percepcijos plotmę, – tai aiškiai iliustruoja *Suvokimo fenomenologijoje* pateikti įkūnytos sąmonės intencionalumo aprašymai. Ši tezė, rodos, nekelia jokių abejonių vien todėl, kad kasdieniame gyvenime tiesiogiai patiriame, jog tie dalykai, kurie nusipelnė prioriteto vaidmens vienu ar kitu suvokimo momentu, yra įreikšminami vis iš naujo, priklausomai nuo diferencinio lauko funkcijų. Tačiau, kai tik kalbame apie diakritinę, grynai kalbinių vienetų reikšmių struktūrą bei jų transformacijas (struktūralizmo atveju), susiduriame su aibe, kaip gali pasirodyti, sunkiai išsprendžiamų dilemų. Abejonių iškyla pirmiausia tada, kai, remiantis sosiūriškuoju postulatu, teigiame, jog du paskiri ženklai, esantys vienoje sistemoje, neturi jokios savarankiškos reikšmės. Šioje vietoje yra nepaprastai svarbu įvesti aiškumą ir dėl pačios de Saussure'o koncepcijos supratimo, kuris neretai yra netikslus bei provokuojantis daugybę neadekvačių jos interpretacijų. Taip pat svarbu išryškinti bei paaiškinti sosiūriškus terminus, kuriuos sutinkame Merleau-Ponty filosofijoje.

De Saussure'as atkreipia dėmesį į tai, jog reikšmės (*une signification*) bei reikšmingumo arba vertės (*la valeur*) sąvokos⁹⁷ paprastai yra painiojamos, todėl, man regis, ir pati koncepcija, išdėstyta *Bendrosios lingvistikos kurse*, tam tikrais atvejais yra klaidingai suprantama. Pabrėžtina, kad vertė kaip reikšmingumas vis dėlto yra glaudžiai susijusi su reikšme: konceptualiam lygmenyje ji yra neatsiejama jos dalis. Tačiau jos yra atskleidžiamos visiškai skirtingų tos pačios sistemos santykių, kurie susiveda į horizontalumo bei vertikalumo schemą. Panagrinėkime kaip sosiūriškoje ženklų sistemoje atsiskleidžia vertė kaip reikšmingumas ir kaip funkcionuoja reikšmė.

Pradėkime nuo reikšmės. Reikšmė sosiūriškoje koncepcijoje numano atitikimo santykį ženklo viduje: tarp sąvokos (signifikato) ir garsinio pavidalo (signifikanto). Šis santykis yra vertikalus. Savo ruožtu vertė kaip reikšmingumas yra tai, kas gali būti nustatyta tik santykyje su kitais, simultaniškai greta esančiais elementais. Šis santykis išsidėsto horizontalioje ašyje. Ir „[j]eigu konceptualioji reikšmės pusė yra konstituojiama išskirtinai santykiais bei skirtumais su kitais kalbos elementais, tą patį galima teigti ir apie jos materialinę pusę“.⁹⁸ Pasirodo, kad garsinis pavidalas taip pat neturi jokios savarankiškos pozityvios reikšmės. Į vertę kaip reikšmingumą gali pretenduoti garsiniai skirtumai, dėl kurių žodžiai yra skiriami vienas nuo

⁹⁷ Prancūzų kalbos žodis „*la valeur*“, kuris naudojamas *Bendrosios lingvistikos kurse* paprastai į kitas kalbas yra verčiamas žodžiu „vertė“, turint omenyje, kad šveicarų mokslininkas lygina ženklų koegzistenciją vienoje sistemoje su šachmatų figūromis. Ir vis dėlto, tyrinėdama ženklų-žodžių tarpusavio santykius sosiūriškoje sistemoje, siūlau sąvoką „*la valeur*“ versti žodžiu „reikšmingumas“, tuo labiau, kad oficialus prancūzų kalbos žodynas numano abi šio žodžio reikšmes. Taigi mano nagrinėjamos problemos kontekstą atitinka „*la valeur*“ – vertė kaip reikšmingumas.

⁹⁸ De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*, p. 163.

kito, – šiuo atveju remiamasi tuo pačiu principu, kuriuo konstatuojame skirtumus, kurie iškyla tarp dviejų sąvokų.

Tačiau mes negalime tvirtinti, jog paskiras ženklas šioje koncepcijoje traktuojamas kaip negatyvus, nes, pasak de Saussure'o, „[k]ai tik mes pradėdame nagrinėti ženklą jo vientisume, mes atsiduriame prieš kažką pozityvaus“.⁹⁹ Ir vis dėlto šis „kažkas pozityvaus“, apie kurį užsimena šveicarų mokslininkas, nėra tas pamatas, kuris jo koncepcijoje pajėgtų pagrįsti sistemą, nes, kaip jis teigia, „tik sąvokiniai skirtumai ir garsiniai skirtumai išskiriami šioje sistemoje“.¹⁰⁰ Svarbu pažymėti ir tai, jog, kalbėdami apie du greta esančius ženklus vienos sistemos valdose, mes jokių būdu nebegalime kalbėti apie skirtumą (*différence*) tarp jų: „du ženklai, iš kurių kiekvienas apima signifikatą ir signifikantą nėra skirtingi [*différents*], jie yra tiesiog skiriami [*distincts*]. Tarp jų yra tik *opozicija*“.¹⁰¹

Skirtumai tarp atskirų ženklo elementų, tarp dviejų signifikatų bei dviejų signifikantų, taip pat – opozicijos, kurios iškyla tarp dviejų skiriamų ženklų, neišvengiamai suponuoja negatyvią pačios sistemos prigimtį. Atitinkamai, tiek, kiek du garsinius pavidalus sieja lateralinis ryšys, kuris padaro kiekvieną iš jų reikšmingą, vertė kaip reikšmingumas visada pasirodo tik šių dviejų elementų susikirtimo taške, kitaip tariant, intervale tarp jų. Iš dviejų negatyvių elementų yra sudaryta ir reikšmė. Ir vis dėlto svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad Merleau-Ponty, išstudijavęs *Bendrosios lingvistikos kursą*, nagrinėja reikšmę bei jos funkcionavimą pačia plačiausia prasme. Jau buvo pastebėta, kad de Saussure'ui reikšmės ir vertės sąvokos yra glaudžiai susijusios, mat konceptualiaime lygmenyje pirmoji implikuoja antrąją. Būtent šia prasme Merleau-Ponty traktuoja reikšmę savo apmąstymuose. Tokiu būdu, tikslinga teigti, jog jis interpretuoja bei transformuoja pirmiausia patį diakritiškumo principą.

Diakritinės reikšmės principo panaudojimas, man regis, yra patrauklus todėl, kad fenomenologiniame aprašyme sosiūriškas kalbos pagrindimas vien tik skirtumais bei opozicijomis pervedamas į kitą, kur kas perspektyvesnę kalbėjimo nagrinėjimo plotmę. Merleau-Ponty visgi atkreipia dėmesį į vieną prieštaravimą: kaip galime nustatyti reikšminį skirtumą, jeigu kiekvienas iš dviejų negatyvių elementų jos apskritai neturi? „Tai yra sudėtinga idėja, nes sveikas protas mums sako, kad, jeigu terminas A ir terminas B visiškai neturi jokios reikšmės, sunku pamatyti, kaip šiuo atveju galėtų būti reikšmės skirtumas tarp jų“.¹⁰² Pereikime prie sosiūriškos terminologijos: pripažindami, jog kiekvienas sistemai priklausantis ženklas, koegzistuojamas joje greta kitų ženklų, pats savaime vertės požiūriu yra tuščias, vargu ar

⁹⁹ Ten pat, p. 166.

¹⁰⁰ Ten pat.

¹⁰¹ Ten pat, p. 167.

¹⁰² Merleau-Ponty M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*. Vertė: R. C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press. 1964, p. 39.

galėtume paaiškinti ir tai, *kaip* ženklų sistema gali būti grindžiama opozicijomis tarp tų konkrečių vienetų, kurie teorijos prielaidose priešpastatomi vienas kitam. Tačiau visi teoriniai prieštaravimai tuoj pat dingsta, kai tik abstrahuojamės nuo universalios ženklų sistemos bei pereiname prie individualios žmogaus kalbinės veiksenos plotmės – gyvo nuolat kuriančio bei atkuriančio kalbėjimo.

Pirma, jeigu kiekvienas ženklas nurodo tik tai, kuo remiantis jis yra skiriamas nuo kitų tos pačios sistemos ženklų, tuomet tektų pripažinti, kad kalba yra sudaryta vien tik iš verčių skirtumų, be reikšminiu požiūriu pilnaverčių ištarų, kurių pagalba pranešimas galėtų pasiekti savo adresatą. Tačiau, Merleau-Ponty, pritardamas de Saussure'ui, išplečia reikšmės teoriją. Teigdamas, kad reikšmės užuomazgos glūdi intervaluose, jis akcentuoja kitokią reikšmę – motyvuotą reikšmę, kuri transcenduoja sistemos ribas. Diakritiškumo principas apmąstomas greta kitos Merleau-Ponty apmąstymuose eksploatuojamos sąvokos – atskyrimas (*l'écart*). Savo ruožtu šis atskyrimas nėra vien tik lingvistinis atskyrimas, – juo apibūdinami pertrūkiai, kurie glūdi pačioje žmogaus būties struktūroje. Tokiu būdu fenomenologinėje perspektyvoje kalba siejama su žmogiškąja patirtimi, kuri visada yra kažkas „daugiau“ ir „plačiau“ negu kalba. Merleau-Ponty postuluoja diakritinės reikšmės tranzityvumą: ji pasiekia ne tik pasaulį, kuris yra anapus ženklų sistemos ribų, bet ir pasiekia kitas kalbančias būtybes. Ji išsipildo tik tada, kai yra *kitas*, kuris ją kūrybiškai panaudoja, kurdamas naujas reikšmes, – tai yra viena svarbiausių kalbėjimą apibūdinančių tezių Merleau-Ponty fenomenologijoje. Tokiu būdu, Baldwinas korektiškai konstatuoja, kad, „jo [Merleau-Ponty–J.S.] kalbančios kalbos identifikavimo intencija pasirodo apimanti kreatyvinį kalbos naudojimą – jos naudojimą tam, kad pasakyti kažką naujo“.¹⁰³ Išsakymo „naujai“ tema bus išplėta kiek vėliau: ši kalbėjimo tendencija bus priešpastatyta kalbos algoritmui, turint omenyje, jog kalbėjimas Merleau-Ponty tyrinėjimuose iškeliamas kaip grandiozinė reikšminių turinių transformacijos jėga – tokia pat grandiozinė kaip ir juslinio suvokimo transformacinės galios, kurios atskleidžia ištisą kalbėjimo magiją.

Antra, siekiant išvengti prieštaravimų dėl reikšminio skirtumo tarp dviejų negatyvių elementų, reikėtų abstrahuotis nuo pirmaeiliskumo tos kalbinės visumos, apie kurią kalba de Saussure'as. Iš struktūralistinių kalbos tyrinėjimų išsprūdo kažkas svarbaus: į kalbos tyrinėjimų akiratį būtinai turi būti įvesta išskirtinai žmogiška veikseną – kalbėjimas.

Pabrėžtina tai, kad reikšminio kalbos potencialo redukavimas į reikšmės skirtumus bei opozicijas kaip, beje, ir baigtinio ženklų skaičiaus konstatavimas sistemoje ar konkrečioje kalboje, neišvengiamai numano *baigtinį* galimų reikšmių skaičių. Merleau-Ponty, išveddamas sosiūriškąją reikšmę už sistemos ribų bei leisdamas jai gyvuoti, transformuotis bei plėstis

¹⁰³ Baldwin, T. „Speaking and spoken speech“. *Reading Merleau-Ponty*. Sudarė: T. Baldwin. London: Routledge, 2007. p. 90.

kalbančių būtybių pasaulyje įvairiomis juslinio suvokimo lauko kryptimis bei vektoriais, išlaisvina reikšmę iš minėto ribotumo. Ta reikšminė visuma, kuriai skiriama pirmenybė struktūralistinėje koncepcijoje neatspindi tikrojo gyvo kalbos naudojimo kūrybinio potencialo. O šis neabejotinai peržengia apibrėžtą gramatinių taisyklių rinkinį bei baigtinį žodžių kiekį, kurį pateikia vienos ar kitos kalbos, kaip kolektyvinio kodo, žodynas. Juolab, kad, reikšminiai sąryšiai, būdami perceptinės – kalbinės prigimties, niekada neužtikrina absoliučios tapatybės kriterijų. Todėl, manau, Mickūnas pagrįstai akcentuoja, jog fenomenologijos bei semiotikos disciplinų požiūriais daiktų reiškimasis vyksta analogiškai, kaip nepaprastai sudėtingas reikšmių kompleksas – kaip „išplėtos nepastovios tapatybės“ ar, semiotiko terminais kalbant, „tinklas“.¹⁰⁴

Produktyvi diakritinių reikšmių transformacija numano žodžių sampyną. Svarbu pabrėžti, kad diakritinės reikšmės postulavimas neišvengiamai numano ne tik diakritinės juslinio suvokimo struktūros pirmaeiliskumą, bet ir ypatingą *la parole* struktūrą. Jeigu *la langue* vienetas yra ženklas, sudarytas iš tarpusavyje atitikimo pagrindu susietų signifikato bei signifikanto, tai, postuluodami diakritinę vertės kaip reikšmingumo struktūrą, turime konstatuoti, jog *la parole* vienetas yra sudarytas mažiausiai iš dviejų žodžių. Tokiu būdu Merleau-Ponty sudaro palankią dirvą *la parole* nagrinėjimui struktūriniu požiūriu, kuris yra produktyviai išplėtotas Ricoeuro tyrinėjimuose, filosofui siekiant įtvirtinti semantikos discipliną greta semiotikos.

Žvelgiant iš Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvos, sosiūriškieji „diakritiniai“ ženklų sistemos principai galioja tiek ženklaus bei jų tarpusavio santykiams, tiek gyvai artikuliuojamiems žodžiams, kai, siekdami abstrahuotis nuo struktūralistinių postulatų, ryžtingai juos nustumiame į antrą planą. Kita vertus, kalbos funkcionavimo kliūtys, kurių nepavyksta išvengti struktūralizmo teorinėse valdose, yra iš esmės redukuojamos žodžių vartojime – gyvo kalbėjimo vyksme.

2.3. *La parole* kaip sistema: sinchronijos ir diachronijos dimensijų sąveika

Merleau-Ponty, apmąstydamas kalbą, atlieka lemtingą žingsnį į priekį: pripažindamas mįslingą kalbos dabartį, kaip tam tikrą paveldą, jis akcentuoja, kad kalba gyvos būtybės – žmonės, kuriems yra prieinama reikšmių pripildyta suvokimo sritis. Tačiau reikšmės nėra vien tik sustabarėjusios nejudrios sedimentacijos, kurios įsitvirtina pasaulyje kartą ir visiems laikams: žmonės geba kurti naujas reikšmes. Helen Troy Mellon teigia, jog „sedimentacija, gyvoji

¹⁰⁴ Mickūnas, A. „Greimas ir Merleau-Ponty“. *Baltos lankos* 30, 2009, p. 104.

reikšmių sistema, – tai Merleau-Ponty požiūrio esminis bruožas“,¹⁰⁵ tačiau, kaip toliau pabrėžia autorė, „reikšmių pasaulis nėra prieš mus kaip kažkas statiško“. ¹⁰⁶ Kalba filosofo požiūriu apima įkūnytą, pačių gyvenimo vyksmų nepaliaujamai palaikomą sociokultūrinę struktūrą. Ši struktūra gyvuoja anapus bet kokios statikos. Ji, generuodama naujausių reikšmių užuomazgas, pasiduoda transformacijoms kreatyviųjų ekspresijos aktų pagrindu. Merleau-Ponty, įvesdamas į kalbos problemos aptarimą kūniško žmogaus gyvenimo dimensiją, tuo pačiu „gražina“ struktūrą į bendras žmogaus, kaip kūniškos būtybės, bei gyvenamo pasaulio sferas. Hass pagrįstai akcentuoja, jog, „žvelgiant iš Merleau-Ponty’s perspektyvos, struktūralistinė kalbos teorija vystosi nuo visiškai neteisingos skirties. Merleau-Ponty pasakytų, kad mes turime suprasti kalbą kaip persipynusį dvilypumą tarp nustatytos bei ekspresyvinės kalbos, užuot pradėdami nuo de Saussure’o dichotomijos: *la langue* ir *la parole*“,¹⁰⁷ Kalba pirmapradiškai priklauso žmogui ir negali būti nuo jo atskirta. Dar daugiau, ji visada numano kalbėjimą kažkam apie kažką. Ji realizuojama kalbėjimo aktu, kuris yra intencionalus, neatsiejamas nuo kalbančiojo, jo gyvenimiškos patirties, konkrečios čia ir dabar situacijos aplinkybių gyvenamame pasaulyje bei prasminio konteksto.

Taigi kalbos bei kalbėjimo ir, kita vertus, sinchronijos elementų bei diachronijos pokyčių priešinimas yra kvestionuotinas. Anot Priesto: „Ženkluose Merleau-Ponty įrodinėja, kad sinchroninė ir diachroninė lingvistikos sudėtingu būdu yra dialektiškai priklausomos tarpusavyje. Pavyzdžiui, kiekviena kalba implikuoja sinchronijų *istoriją*. Sinchronija gali būti pamąstyta kaip *apgaubiama* diachronijos arba atvirkščiai“. ¹⁰⁸ Kalba, kaip sinchroninė ženklų sistema, ir kalbėjimas, kuris skleidžiasi diachronine dimensija, sąveikauja tarpusavyje, – šios sąveikos sklaida Merleau-Ponty kalbos fenomenologijoje užima svarbią vietą. Paminėdami kalbėjimo fenomenologiją greta jau nustatyto objektyvaus kalbos mokslo (sosiūriška prasme), mes turime reikalą su tokia dialektika, kuri sukelia aktyvią abiejų disciplinų sąveiką. ¹⁰⁹ Sinchronijos reiškiniai kaip stabili sistema visada yra susiję su praeinančiais diachroniniais įvykiais ir yra jų sąlygojami. Sistemų pastovumas – reliatyvus: sinchronija apima visus diachronijos faktus ir, priešingai, diachronija apima sinchroniją su jos turiniu. Galiausiai, „jeigu nagrinėjamas skersinis kalbos pjūvis, pasirodo kaip sistema, tai būtina, kad ji [kalba – J.S.] būtų tokia ir savo vystymosi procese“, ¹¹⁰ – teigia Merleau-Ponty. Galima teigti, kad išilginis kalbos pjūvis taip pat reprezentuoja sistemą, kuri iš principo neredukuojama į sinchronijos

¹⁰⁵ Mellon, H. T. *Truth's veil: language and meaning in Merleau-Ponty and Derrida*. A Thesis. B.A., Louisiana State University, 2003, p. 29. Interneto adresas: http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-0411103-103209/unrestricted/Mellon_thesis.pdf (žiūrėta: 2010 07 04).

¹⁰⁶ Ten pat.

¹⁰⁷ Hass, L. *Merleau-Ponty's Philosophy*. Indiana University Press, 2008, p. 191.

¹⁰⁸ Priest, S. *Merleau-Ponty*. London, New York: Routledge, 2003, p. 173.

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1997, p. 77.

¹¹⁰ Ten pat.

disponuojamą turinį. Nekelia abejonių ir tai, kad sinchroninė sistema visada turi spragų, kuriose įsitvirtina kalbiniai pokyčiai – tai įvykiai, kurių vienintelis šaltinis yra individualus kalbėjimas, kaip esminė žmogiškos esybės intencionalumo išraiška.

2.4. *La parole* vieneto struktūros ypatumai: aš, diakritinė reikšmė ir pasaulis

Nagrinėdami *la parole* struktūrą, pirma turime pabrėžti, jog Merleau-Ponty, priešingai negu de Saussure'as, pagrįsdamas diachroninės (ne tik sinchroninės) dimensijos sistemiškumą, tuo pačiu maksimaliai įgyvendina jos apraiškų aptarimo galimumą. Argumentuodamas sosiūriškos diakritinės reikšmės teisėtumą ir transformuodamas ją, remiantis juslinio suvokimo diakritiškumu, t.y., veikiant lateralinei bei giluminei diferenciacijoms, filosofas nubrėžia *la parole* struktūrinio vieneto kontūrus ir susikoncentruoja į šio vieneto kūrybinio reikšmės potencialo aptarimą. Taip pat – į „materijos“, kaip gyvenamo kūno, pasaulio kūno bei žmogaus patirties dalyvavimo šios reikšmės genezėje apmąstymą. Šiuo požiūriu tikslinga apžvelgti Merleau-Ponty bei Ricoeuro tyrinėjimų santykį. Ricoeuras akcentuoja, jog individualus šnekos aspektas – kalbėjimas – apibūdinamas struktūriniu požiūriu. Filosofas tam tikra prasme perima *la parole* struktūrinio vieneto kontūrus, kurie pasirodė Merleau-Ponty filosofijoje. Nėra pagrindo teigti, jog šis struktūrinis *la parole* modelis yra pasiskolintas būtent iš Merleau-Ponty koncepcijos bei išplėtotas, – toks Ricoeuro judesys niekur nėra užfiksuotas. Tačiau yra akivaizdu, kad šiuo klausimu filosofų pažiūros sutampa: *la parole* yra tokia struktūra, kurios mažiausias vienetas yra ne ženklas, bet sakiny, kitaip sakant, bent dviejų žodžių junginys. Priešingu atveju diakritinės reikšmės idėja būtų negalima.

Ricoeuras akcentuoja, jog struktūralistų nuvertintas individualus kalbėjimas – *la parole* – pasižymi struktūra, kuri dėl ryšio su konkrečiu kalbančiuoju bei kalbėjimo aplinkybėmis pasaulyje, apibrėžiama kitaip nei *la langue* ir reikalauja visiškai kitokio metodologinio sprendimo. Balsu ištartas sakiny laiko požiūriu yra praeinantis įvykis. Tačiau, reikia pažymėti, kad ištara niekada nepraeina be pėdsako. Ją gali pakartoti – atkurti – kiti žmonės. Ji gali būti išversta į kitas kalbas pažodžiui, arba, kruopščiai ieškant reikšminių niuansų atitikimų. Ji gali būti performuluota kitais tos pačios kalbos žodžiais, pavyzdžiui, sinonimais. Taip pat ji gali būti užfiksuota raštu ir identifikuota kaip tokia kitame diskurse, kuris priklauso kitai situacijai ir apibūdinamas kitu prasminiu kontekstu. Taigi ištara visada pasižymi idealios reikšmės nuoroda arba, Ricoeuro žodžiais kalbant, „autoreferencija“, kuri padeda atlikti minėtas procedūras, – remiantis šios idealios reikšmės intuicija, ji yra įgyvendinama aktualioje patirtyje. Be jokių abejonių ši tapatybė pasikartojimuose niekada nėra tobulai tapati sau, tačiau net ir šis sąlyginis

atitikimas gerokai palengvina diskurso supratimą ir tuo pačiu sąlygoja nuolatinį jo atsinaujinimą. Pasak Greimo: „šios besikartojančios reikšminės kategorijos sudaro tarp bendrakalbių nelyginant semantinį tiltą, kurio dėka perduodamos naujos reikšmės“.¹¹¹

Dar daugiau, mes galime ne tik įsiminti ar užfiksuoti ištarnos turinį, mes galime išskirti bei detaliai aprašyti turinio sąrangos ypatumus. Sakinys yra sudarytas iš paskirų žodžių, vadinamų ženklų, kurie yra nepaprastai parankūs semiotikų tyrinėjimams. Tačiau ištartas ar užrašytas sakinytis nėra tik žodžių suma – pasyvus santykis, kurį galėtume „aklai“, be nuostolių redukuoti į tuos vienetus, iš kurių šis yra sudarytas. Būtent dėl to, pasak Ricoeuro, „neįmanoma nuo žodžio kaip leksinio ženklo pereiti prie sakinio paprasčiausiai perkeliant tą pačią metodologiją sudėtingesniai esiniui tirti“. Todėl „sakinys yra ne didesnis ar sudėtingesnis žodis, bet naujas esinys“.¹¹² Taigi čia kalbama apie du iš esmės skirtingus dalykus – žodį ir sakinį. Žodžio kaip ženklo struktūra, kuria plačiu mastu vadovaujasi struktūralistiniai tyrinėjimai, nėra ir iš principo negali būti tapati sakinio struktūrai, atitinkamai, sakinytis visiškai teisėtai reikalauja kito – nesemiologinio – aprašymo būdo. Pažymėtina, kad Ricoeuras, atskleisdamas sakinio, kaip trumpiausio diskurso vieneto struktūrą, kartu parodo semiotikos ir semantikos disciplinų skirties pagrįstumą. Iš tiesų, remiantis šio autoriaus postuluojamu sakinio struktūriškumu, semantikos iškilimas greta semiotikos pasirodo ne tik pagrįstas, bet netgi būtinas.

Merleau-Ponty, atskleisdamas ypatingą diakritinės reikšmės prigimtį, taip pat pirmiausia akcentuoja žodžių grandinę – sakinį. Juk tik sakinyje, esant mažiausiai dviems žodžiams, galima atlikti lemtingą diferencijavimo judesį. Todėl būtent žodžių sampyna artikuliuotos kalbos plotmėje įveda elementarią tvarką, kuri visgi, kaip vėliau pastebi filosofas (kaip ir Greimas), niekada nebūna užbaigta. Iškyla klausimas: kas užtikrina *la parole* struktūriškumą ir kokie struktūriniai elementai sudaro mažiausią kalbėjimo vienetą? Ricoeuras pabrėžia, kad struktūrinis kalbėjimo pobūdis atsiskleidžia nagrinėjant, pirmiausia, „objektyviuosius“, gramatinėmis priemonėmis realizuojamus kalbėjimo, kaip įvykio, aspektus. Elementariausio semantinio vieneto – daiktavardžio ir veiksmažodžio sampynos analizė parodo, kad veiksnytis ir tarinytis vienas nuo kito iš esmės skiriasi savo funkcijomis: sakinio veiksnytis dėl griežtai apibrėžtų kalbos gramatikos reikalavimų išreiškiamas tikriniais daiktavardžiais, įvardžiais ir pan. Jis nurodo vieną objektą, taigi visada pasižymi individualia tapatybe, kuri įgalina *identifikacijos* veiksmą. Sakinio tarinytis, priešingai „nurodo ypatybės pobūdį, esinių klasę, santykių rūšį arba veiksmo tipą“¹¹³, tad jis yra universalus individualaus veiksnio aspektas ir atlieka *predikacijos* funkciją.

¹¹¹ Greimas, A.J. *Iš arti ir iš toli*. Sudarė: S. Žukas. Literatūra, Kultūra, Grožis. Vilnius: Vaga, 1991, p.p. 83-84.

¹¹² Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, p. 19.

¹¹³ Ten pat, p. 22.

Veiksnių ir tarijų santykis, kuris sakinyje funkcinio požiūriu traktuojamas kaip priešprieša, aiškiai parodo, kad sakinio struktūra yra kitokia nei ženklo: net ir trumpiausiam, iš dviejų būtinų esinių – daiktavardžio bei veiksmažodžio – sudarytame sakinyje susiduriame su glaudžia individualiosios ir universaliosios pusių sąsaja bei kalbos įvykiškumo požiūriu itin svarbia *identifikacijos* ir *predikacijos* funkcijų sąveika.¹¹⁴ Ši sąveika įgalina ne tik reikšmės gimimą bet ir jos perteikimą į pasaulį, kuriame šį reikšmės potencialą kūrybiškai panaudoja kitos kalbančios būtybės. Taigi mažiausias *la parole*, arba, Merleau-Ponty terminais kalbant, gyvosios kalbos vienetas, yra sakinytis. Žodžių sampnyje reikšmė atranda savo pozityvaus galiojimo principus. Tiesa, priešingai negu Ricoeuras, Merleau-Ponty neakcentuoja *identifikacijos* bei *predikacijos* funkcijų sintezės svarbos. Merleau-Ponty kalbėjimo fenomenologija, atskleidama signifikacinį judėjimą kalbėjime, teikia pirmenybę kalbėjimo grandinei su visomis joje esančiomis spragomis bei tylos fonui, kaip pamatinei reikšmės diakritiškumo sąlygai.

Tokiu būdu Merleau-Ponty aiškiai abstrahuojasi nuo objektyvių, išskirtinai gramatinėmis priemonėmis realizuojamų kalbėjimo aspektų aptarimo, tačiau atkreipia dėmesį į žodžių deliojimo į sakinius skirtumus, kurie išskyla įvairiose kalbose. Filosofas nagrinėja de Saussure'o *Bendrosios lingvistikos* kurse suformuluotą pastebėjimą: kai kuriomis kalbomis mes negalime išreikšti tam tikros patirties žodžių junginiu – „sėdėti saulėje“ – *s'asseoir au soleil* (pranc.k.).¹¹⁵ Šios kalbos jau seniai disponuoja specifiniais žodžiais, kurie žymi šio dangaus kūno šviesos spinduliavimą, kita vertus, patį žodį – „saulė“ – *le soleil* (pranc. k.) naudoja pačiam dangaus kūnui pažymėti. Be jokių abejonių šie kalbų skirtumai yra apspręsti suvokimo skirtumų: kaip vienai ar kitai kalbinei bendruomenei priklausantys žmonės suvokia saulės reiškinį bei kaip jie suvokia tam tikrą savo pačių padėtį šiame pasaulyje. Šiuo atveju mums rūpi tai, kad reikšmė iš tiesų priklauso nuo dviejų greta esančių žodžių. Čia veikia gana sudėtingas signifikacijos mechanizmas, kurio funkcionavimas vienos kalbos ribose neredukuojamas į kitos kalbos signifikacijos veikimą, mat „kalbinė šio žodžio [saulė – J.S.] vertė apibūdinama išskirtinai, remiantis kito žodžio buvimu greta arba nebuvimu“,¹¹⁶ – pabrėžia Merleau-Ponty. Siekdamas atsakyti į klausimą, kaip apskritai kalba gali ką nors reikšti, filosofas savaip interpretuoja sosiūriškąją idėją apie reikšmių šaltinio lokalizavimą intervaluose tarp atskirų elementų ir tuo pačiu, pritardamas Ricoeurui, sutelkia visą dėmesį į pačią išraišką, kaip konfigūraciją: „[ž]enklo reikšmė – tai pirmiausia yra jų konfigūracija *vartojime* [kursyvas – J.S.]“.¹¹⁷ O šis vartojimas yra žmogiško *aš* veiksmas: spontaniškas, nenuspėjamas, netobulas, bet iš esmės pozityvus. Visos

¹¹⁴ Ten pat.

¹¹⁵ Merleau-Ponty *Pasaulio prozoje* pateikia nuorodą į *Bendrosios lingvistikos* kursą nagrinėjamą dviejų žodžių darinį. Originali autoriaus nuoroda: *Ibid.* (De Saussure, F. *Cours de linguistique générale*), p. 167. Merleau-Ponty, M. *La Prose du Monde*, p. 46.

¹¹⁶ Ten pat.

¹¹⁷ Ten pat, p. 52.

išraiškos yra „konstruojamos“. Kalba pasirodo kaip instrumentas, tarnaujantis nesuvaldomam ir nenugalimam troškimui kažką išreikšti pilnai. Merleau-Ponty konstatuoja, kad dėl šio principo veikimo, „*aš esu pajėgus įžengti į kitų [žmonių – J.S.] išraiškų sistemas*“.¹¹⁸ Reikšmės problematikos sklaida gražina mus prie pamatinės tezės: išraiškoje glūdi reikšminiai sluoksniai, kurie įgalina kalbėjimo judesį bei nuorodą anapus kalbos. Panagrinėkime juos.

Žinia, Ricoeuras akcentuoja reikšmės dvilypumą, kuris būdingas sakiniui. Filosofas, eksplikuodamas šios problematikos specifiškumą, pasitelkia garsiamę Gottlobo Frege's straipsnyje „*Über Sinn und Bedeutung*“¹¹⁹ įvestą *reikšmės kaip prasmės* ir *reikšmės kaip nuorodos* skirtį ir išplėtoja ją tokiu būdu, kad ji pilnai išsiskleidžia sakinyje, kaip mažiausiame *la parole* struktūriniame vienetė. Reikšmės kaip prasmės ir reikšmės kaip nuorodos perskyra mums svarbi ir dėlto, kad Ricoeuras, kaip ir Merleau-Ponty, kritikuodamas sosiūriškojo struktūrinio modelio dviejų matmenų nelygiavertiškumą bei sistemos izoliaciją nuo pasaulio, gražina „materiją“ į kalbą, susieja ją su žmogiška patirtimi. *Reikšmė kaip nuoroda* visada numano konkretų erdvėlaikį. Pokalbio dalyviai, kaip intencionalios būtybės, geba aktualizuoti viską, kas šiam bendram erdvėlaikiui bei jų jusliniam suvokimui tiesiogiai arba netiesiogiai priklauso.

Identifikacijos bei *predikacijos* funkcijų sintezės suponuojamoje reikšmėje galima išskirti du esminius aspektus, vienas iš kurių įgalina kalbos savybę išeiti už sakinio ribų ten, kur driekiasi užkalbinės realijos. Sakinio reikšmė, būdama išoriška sakinio atžvilgiu tam tikru aspektu, leidžiasi perteikiama kitiems žmonėms. Ricoeuras, remdamasis minėta skirtimi, priėjo išvadą, jog objektyvioji sakinio pusė – jo reikšmė – gali būti traktuojama kaip sakinio prasmė – sakinio „kas“ ir, kita vertus, kaip sakinio nuoroda – „apie ką“.¹²⁰ Pastaroji dimensija atsiveria, transcenduojant pirmąją. Tai yra tam tikra kalbos plotmė peržengianti erdvė, kuri skleidžiasi kontekstualizuoto diskurso situacijoje. Pastebėtina, kad būtent išraiškoje – sakinyje, kaip ypatingame semantiniame konstrukte, susikuria palankios sąlygos, kurių pagalba galime atskirti diskurso „ką“ nuo jo „apie ką“. Juk sosiūriškoje koncepcijoje ženklas iš principo nedisponuoja *tokio* pobūdžio nuorodos galimybe. Jis gali nurodyti tik kitus ženklus, implicitiškai glūdinčius toje pačioje sistemoje. Ženklių sistema yra abejinga pasauliui. Sakinio lygmenyje, priešingai, *reikšmė kaip nuoroda* pasiekia tą tikrovę, kuri nėra kalbinės prigimties; ji pranoksta savąją kalbinę būtį, nes yra susijusi su pasauliu.¹²¹ Būtent šią kalbos ypatybę akcentuoja Ricoeuras ir Merleau-Ponty. Ir tuo pačiu, svarbu pastebėti, būtent dėl *reikšmės kaip prasmės*, kuri visada

¹¹⁸ Ten pat, p. 56.

¹¹⁹ Frege, G. „On Sense and Reference“. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Sudarė: P. Geach, M. Black. Vertė: M. Black. Basil Blackwell: Oxford, 1960, p. p. 56–78.

¹²⁰ Ricoeuras, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, p. 30.

¹²¹ Plačiau žr. : ten pat, p.p. 30-33.

lieka imanentiška, sakinys gali būti apibūdintas, vadinamu, objektyviuoju požiūriu. Diskursas pirmiausia paliečia kalbos vartojimą bei visada implikuoja „apie ką“, kaip būtiną savo paties struktūros elementą, dėl kurio jis geba konstituoti pasaulio atvertį žmogui. Dėl to apskritai būna kažkas pasakyta: „[š]iame ‚kažkas pasakyta‘, diskursas komunikuoja“, – taikliai pastebi Heideggeris.¹²² Tuo pačiu „kažkas pasakyta“ gražina mus prie apibrėžtumo – neapibrėžtumo tikrovės, kuri persmelkia kalbą, nes šis „kažkas“, kuris leidžiasi aiškinamas struktūriniu požiūriu, nuolat suduoda stiprų smūgį idealios reikšmės išsipildymo lūkesčiui.

Ir vis dėlto individuali ekspresija – kalbėjimas, būdamas nenusipėjamas ir nepagaunamas, nėra toks atsitiktinis, kaip mums norėjo parodyti de Saussure’as. Šiuo atveju tikslinga kalbėti apie žmogaus kalbėjimo dalykiškumą, nes mes kalbos pagalba įreikšminame dalykus konkrečioje gyvenimiškoje situacijoje. Tuo pačiu, pritardami Merleau-Ponty, manau, turime pagrindo teigti, jog žmogaus kalbėjimo signifikacinių procesų galimybės niekada nebūna visiškai realizuotos: „[t]ai yra neįtikėtina, kad baigtinis skaičius ženklų, išraiškų bei žodžių galėtų duoti pagrindą begaliniam jų vartojimo skaičiui, arba kitu požiūriu, bet lygiai taip pat neįtikėtina, kad lingvistinė prasmė mus orientuoja į kalbos anapusybę. Tai yra kalbėjimo [*du parler*] stebuklas ir kas norėjo jį paaiškinti, remiantis jo ‚pradžia‘ arba ‚pabaiga‘, prarado iš matymo jo ‚veikimą‘ [*faire*]“,¹²³ – konstatuoja Merleau-Ponty.

2.5. *La parole* kaip socialinė struktūra

Struktūrinis ištarnos pobūdis yra glaudžiai susijęs su tomis jos savybėmis, kurios užtikrina kalbančio žmogaus funkcionavimą socialinėje plotmėje. Šią struktūrą įgalina ir apskritai apsprendžia ta socialinė situacija, kurioje žmogus tiesiogiai dalyvauja ir taip pat – kur kas platesnė, nuolat veikianti socialinė aplinka, kuri įgalina vieną ar kitą reikšmės artikuliavimą kalbančiųjų bendruomenėje. Svarbu pabrėžti, kad Merleau-Ponty, kaip ir Husserlis, pirmiausia akcentuoja realaus gyvenimo fenomenologinio aprašymo galimybę, savo ruožtu socialinis šio gyvenimo matmuo visada numanomas, kaip neatsiejamas nuo žmogaus pasaulio. Kaip teigia Vdovina, „Merleau-Ponty siekė nuvesti fenomenologiją iš gryniosios sąmonės lygmens į konkretaus gyvenimo pasaulį, įkūnyti ją individualiame bei socialiniame žmogaus egzistavime“.¹²⁴ Filosofas kalba apie būdo bendrumą, kuris visgi yra priskirtinas socialinio konteksto turiniui. Tuo pačiu jis nepanaikina individualaus buvimo, individualios kalbėsenos,

¹²² Heidegger, M. *Being and Time*. Vertė: J. Macquarrie, E. Robinson. New York and Evanston: Harper and Row, 1962, p. 205.

¹²³ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 59.

¹²⁴ [Vdovina] Вдовина, И.С. *Феноменология во Франции*, p. 32.

savitų elgesio formų bei gestų galimybės: „[b]endra kalba, kuria mes kalbame, yra lyg anoniminis kūniškumas, kuriuo aš dalinuosi su kitais organizmais“.¹²⁵ Pats paprasčiausias šios kalbos naudojimas, tarytum, niekuo nebestebina, kaip ir tie elgesio įpročiai, bendravimo būdai bei manieros, kurias mums tenka stebėti savaiame suprantamais dalykais persmelktoje bendroje sociokultūrinėje aplinkoje. Ekspresyvinė veikla tam tikroje bendruomenėje sukuria daugiau ar mažiau apibrėžtą socialinę situaciją, kuri, Merleau-Ponty teigimu, yra ne tik „būties bendrumas“, bet pirmiausia – „būdo [faire] bendrumas“.¹²⁶

Siekdama atskleisti kalbėjimą kaip socialinę struktūrą, greta Merleau-Ponty požiūrio pasitelkiu V.N. Vološinovo verbalinės žmonių tarpusavio sąveikos charakteristikas, kurios savo ruožtu parūpina naują svarų argumentą šio daugialypės šnekos aspekto analizei pagrįsti. Vološinovas, polemizuodamas su de Saussure'u, radikalizuoja šį socialinį struktūros pobūdį: „ištarnos struktūra yra grynai socialinė struktūra. Ištarna kaip tokia galioja tarp kalbėtojų“.¹²⁷ Autorius, kaip ir Merleau-Ponty, modifikuoja *la langue* ir *la parole* dichotomijos struktūrinį modelį. Tuo pačiu jis akcentuoja bei pagrindžia individualaus kalbėjimo priklausymo nuo socialinės duoties būtinybę. Šį procesą Vološinovas nusako taip: “[b]e to, kad žodis, kaip ženklas, yra skolinamas kalbėtojo iš socialinės galiojančių ženklų atsargos, kaip tik šis individualus manipuliavimas šiuo socialiniu ženklu konkrečioje ištaroje yra visiškai apspręstas socialinių santykių“.¹²⁸ Tai reiškia, kad žodinė išraiška visada yra orientuota į kažką, kas potencialiai geba pagauti jos perteikiamos ir suprantamos reikšmės horizontus bendrame socialiniame kontekste.

Atsitiktinis ir nenuspėjamas kalbėjimo gyvenimas, būdamas inkrustuotas žmogaus socialinėje aplinkoje, niekada neišreiškia grynai vien *mano* subjektyvios intencijos. Šiame autoriaus požiūryje galime aptikti tą pačią sąveikos tendenciją, kuri apibūdina Merleau-Ponty koncepciją. Tačiau šis persipynimas sietinas su žmogaus, kaip individo, socialinio funkcionavimo plotme. Tokiu būdu sosiūriškasis *la parole*, dėl savo priklausymo socialinei plotmei, įgalina bet kokią žmonių žodinę sąveiką apskritai. Pasak Paulo J. Thibaulto: „Vološinovas lokalizuoja reikšmę bei joje esamas variacijas tose ideologinėse ir socialinėse funkcijose, be kurių žodis yra ne daugiau, negu abstraktus reikšmių kūrimo potencialas“.¹²⁹ Kalbos problemos perkėlimas į socialinių santykių sferą gali pasirodyti vaisingas, atveriantis naują perspektyvą, kuri padeda atsiriboti nuo vyraujančių kalbos filosofijos mokyklų suformuluotų postulatų. Vološinovas, žengdamas anapus šių teorinių antitezių bei plėtodamas

¹²⁵ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p.p. 194-195.

¹²⁶ Ten pat, p. 195.

¹²⁷ Vološinov, V.N. „Verbal interaction“. *Semiotics. An Introductory Anthology*. Sudarė: R.E. Innis. Vertė: V. Matejka, I.R. Titunic. Bloomington: Indiana University Press, 1985, p. 65.

¹²⁸ Ten pat p. 53.

¹²⁹ Thibault, P.J. *Re-reading Saussure- the Dynamics of Signs in Social Life*. London: Routledge, 1997, p. 253.

verbalinės sąveikos teoriją, pasiūlo iš principo priimtina kompromisą tarp dviejų pamatinių bei radikaliai priešingų kalbos filosofinių tyrinėjimų sričių: individualistinio subjektyvizmo, daugiausia atstovaujamo Wilhelmo Von Humboldto ir jo oponento – abstraktaus objektyvizmo, kuris kategoriškai neigia kalbos, kaip stabilios sistemos, sąsajas su pozityviais jos vystymosi virsmais.¹³⁰

Net jeigu pritarstume struktūralistų požiūriui, jog kalbos analizė galima tik iškėlus į paviršių *jau* susiformavusios dabartinės kalbos horizontalųjį pjūvį ir nustačius pamatines jos formas – ženklus, kurie pasižymi identiška struktūra bei sudaro išsistatą, vis dėlto, remiantis šiomis teorinėmis prielaidomis, niekada negalėsime paaiškinti, koku būdu kalba yra žmonių gyvenime. Kalba, kaip stabili ženklų sistema, leidžianti suformuluoti daugybę principų, kurių pretenzijos į mokslinio objektyvumo statusą yra pagrįstos, vis dėlto negali paaiškinti tikrosios kalbos realybės. Kalbėtojams tiesiogiai nerūpi, jog bet kuri jų disponuojama lingvistinė forma yra daugiau ar mažiau stabili bei save atitinkanti. Jiems netgi nerūpi tai, jog ji yra nuolat besikeičianti bei atsinaujinanti. Svarbiausia, jog ji visgi pajėgia išreikšti tai, ką ketiname pasakyti, ir tuo pačiu ji puikiai sugeba adaptuotis prie vieno ar kito, vis atsinaujinančio socialinio konteksto, – ji leidžia mums susikalbėti. Kaip taikliai pastebi Gadameris: „kalbos gyvenimą sudaro kaip tik tai, kad niekad negalime pernelyg nutolti nuo kalbos konvencijos. Kas kalba privačia kalba, kurios nesupranta niekas kitas, tas apskritai nekalba. Antra vertus, kas kalba tik tokia kalba, kurios žodžių pasirinkimas, sintaksė, stilius visiškai konvencionalūs, tas praranda kreipimosi ir įtaigos galią, pasiekiamą tik individualizuojant leksiką ir kalbos priemones“.¹³¹

Verbalinė sąveika, kaip vienintelė kalbos realybė, įgalina *mano* pasaulio patirties prieinamumą kitiems žmonėms. Šiuo atveju, kaip pabrėžia Robertas E. Innis, „<...> dar kartą pagrindinis subjektyvizmo dalykas tampa visuomeniškumu ir dar kartą semiotika – kaip mokslas, kuris studijuoja „ženklus ir socialinius veiksmus“ – prasisakverbia į pačią sąmonę“.¹³² Teigdami, jog individualus kalbėjimas priklauso žmogaus socialinei veiksenai, taigi yra socialus (ne tik individualus), tuo pačiu pripažįstame, kad mokslas, tyrinėjantis kalbą kaip ženklų sistemą, gali postuliuoti šios sistemos uždaramą bei visišką izoliaciją nuo žmonių pasaulio tik savo paties prielaidų ribose. Už šių ribų ne tik išraiškų reikšmė pradeda varijuoti, priklausomai nuo *mano* intencijos, ir, kita vertus, – nuo socialinio konteksto, į kurį *aš* bei kiti žmonės esame įtraukti. Pati sosiūriškoji teorija, pasirodo, prašosi teorinio

¹³⁰ Svarbu pabrėžti, kad Vološinovo kalbos, kaip verbalinės sąveikos, tyrinėjimuose sąmonė pasirodo ne kaip socialinių santykių šaltinis, – iš tiesų, ji netgi nėra jų rezultatas. Pirmiausia ji reprezentuoja patį procesą – sudėtingiausių socialinių santykių ar mainų vyksmą.

¹³¹ Gadameris, H.-G. „Semantika ir hermeneutika“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 102.

¹³² Innis, R. E. Introduction to Vološinov, V.N. “Verbal interaction”. *Semiotics. An Introductory Anthology*. Sudarė: R.E. Innis. Vertė: V. Matejka, I.R. Titunic. Bloomington: Indiana University Press, 1985, p. 48.

papildymo bei loginio užbaigimo, kuris gražintų ženklų sistemą į gyvenimą bei priartintų kalbą prie žmogiško supratimo pastangų. Juk visa tai, ką įreikšmina kalbantis žmogus, yra neatsiejama nuo konkrečios socialinės situacijos. Tokiu būdu Merleau-Ponty, išskleisdamas kalbėjimo fenomenologiją, išryškina kalbėjimo dalykiškumą kaip esminę jo funkcionavimo sąlygą.

3. Kalbos vienareikšmiškumo ir daugiareikšmiškumo koegzistavimo problema

3.1 Idealios reikšmės intuicija ir daugiareikšmiškumas

Analizuodami Merleau-Ponty fenomenologijos santykį su sosiūriškais postulatais, pirmiausia susiduriame su tuo, kad grynosios ženklų sistemos ribose visada iškyla svarbus kalbos komponentų, neturinčių jokios perduodamos reikšmės, klausimas. Pasirodo, jog vienintelė šių kalbinių vienetų funkcija – „padaryti įmanoma ženklų diferenciaciją griežtąja prasme“.¹³³ Mes šiuo atveju turime reikalą tik su abstrakčiu ženklu, kurio vertę sudaro buvimas niekuo kitu, tik būdu, kuriuo ženklai sąveikauja vieni su kitais ir yra atskiriami vienas nuo kito. Tačiau fenomenologinė nuostata atskleidžia vieną svarbų dalyką, kurį pastebi Merleau-Ponty: foneminėse opozicijose visada yra spragų, kurios gali būti užpildytos visiškai naujais aspektais. Iškyla klausimas: ar kalba visada buvo paženklinta šių spragų bei žmogaus poreikio žūtbut jas užpildyti? O gal šios spragos ir yra toji neregimybės sritis, kuri yra neatsiejama nuo žmogaus gyvenimo bei visada palieka savo neišdildomą pėdsaką jo kalbėjime? Mes niekada nedisponuojame apibrėžtomis bei stabiliomis reikšmėmis, kurios pasirodytų kalbos vartojime absoliučia regimybe. Reikšmės ne tik pretenduoja bent į keletą signifikacinių aukštų, bet ir, būdamos apspręstos kultūriškai, rungtyniauja viena su kita. Todėl „reikšmės genezė niekada nebūna užbaigta“.¹³⁴ Naujos reikšmės neabejotinai gimsta „senų“ reikšmių pagrindu: siekdamas išreikšti kur kas aktualesnius gyvenimo vyksmus, jos siekia išstumti tas reikšmes, kurios jau nebėra iškalbingos. Tačiau reikšminio turinio ir idealios reikšmės problema, kaip ir klausimas, kiek ši konkreti reikšmė svyruoja, atskleisdama ištįsą reikšminį spektrą, pasirodo, yra kitas nepaprastai svarbus šios problemos aspektas, kuris reikalauja papildomų svarstymų. Šie svarstymai galiausiai pagrindžia paradoksalų vienareikšmiškumo bei daugiareikšmiškumo koegzistavimą ambivalentiškoje kalbėjimo būtyje.

Merleau-Ponty nepaprastai rūpėjo ši problema. Būtent todėl *Pasaulio prozoje* filosofas apmąsto dviejų kalbų perskyrą. Viena šių kalbų yra kalbos algoritmas, kuris iš principo nepasižymi signifikacijos dinamika. Tuo pačiu filosofas numano ir kitą kalbėjimą, kuris, priešingai negu algoritminė išraiška, niekada neatitinka savęs. Kaip konstatuoja Silvermanas, „[g]rynosios reikšmės siekimas yra bandymas įveikti spragas, intervalus bei skirtumus kalbos patirtyje. Algoritme komunikacija yra vien tik regimybė ir niekada iš tikrųjų neatneša nieko

¹³³Merleau-Ponty M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 40.

¹³⁴Ten pat, p.p. 41-42.

naujo“.¹³⁵ Tikrasis kalbėjimas, besidriekiantis iki pačių netiesiogiskiausių bylojimo formų, tokių kaip tapyba, literatūra ir muzika, niekada neužpildys šių spragų, – jis šito apskritai nesiekia. Taip pat jis nesistengia netiesiogiskumo darinius bei signifikacijos perteklišumą išversti į teiginius, kurie būtų apibrėžti bei skaidrūs. Būtent todėl ženklų sistema yra nepagrįstai uždara. Joje eliminuojama bet kokia natūralaus ženklo ryšio su tuo, ką jis žymi galimybė, o ir sistemos sistemiškumo statusas palaikomas tik atskyrus šios sistemos valdas nuo to, kas fenomenologiniu požiūriu yra svarbiausia – nereflektuojamas kalbos vartojimas bei patirtis kaip išgyvenimas, kuriame skleidžiasi tiesioginė idealios reikšmės intuicija.

Svarbu pažymėti, Merleau-Ponty, apmąstydamas neišsenkantį gyvojo kalbėjimo šaltinį, visgi neatsisakė vienareikšmiškumo. Reikšminės idealybės idėją filosofas aiškiai perima iš ankstyvojo Husserlio,¹³⁶ kuris pabrėžia, kad netgi subjektyvūs išgyvenimai, išsakomi subjektyviomis bei atsitiktinėmis išraiškomis, paklūsta tai pačiai vienareikšmiškumo tendencijai: „[t]urinys, vienu ar kitu atveju mąstomas kaip subjektyvi išraiška, kuri nukreipia savo reikšmę į tam tikras aplinkybes, yra tokia pat idealiai vieninga reikšmė kaip ir stabilios išraiškos turinys“.¹³⁷ Ir vis dėlto autorius kalba ir apie tam tikrus reikšminius pokyčius, kurie kalbėjimo procese paliečia ne pačias reikšmes, bet pirmiausia pačių reikšmės suteikimo aktą. Taip pat Husserlis neatmeta galimybės, jog kalbančio subjekto asmeninės ypatybės, kalbėjimo situacija bei aplinkybės prisideda prie reikšminio turinio formavimosi. Žodį jis siūlo traktuoti, kaip nuorodą į idealios reikšmės intuiciją. Tokiu būdu, kaip pastebi, Jonkus: „[v]isos išraiškos, ženklai ir vaizdiniai atlieka tikrai pagalbinį vaidmenį, nes svarbiausia yra tiesioginė prasmės intuicija akivaizdžiam išgyvenime“.¹³⁸ Būtent ši intuicija, kuri gali realizotis tik gyvoje patirtyje, parodo, jog reikšmė nėra abstraktus konstruktas, kuris neturi ryšių su žmogaus tikrove. Dar daugiau, bet koks reikšmės aktualizavimas vyksta žmonių gyvenime kaip intersubjektyvioje sąveikoje.

Siekdami kuo tiksliau apibūdinti Merleau-Ponty poziciją kalbėjimo vienareikšmiškumo bei daugiareikšmiškumo atžvilgiu, ko gero, turime galiausiai pripažinti, kad filosofas produktyviai balansuoja tarp dviejų kraštutinių, nesuabsoliutindamas nė vieno iš jų. Juk

¹³⁵ Silverman, H.J. „Merleau-Ponty and the interrogation of language“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*, p. 187.

¹³⁶ Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose* išskiria objektyvias išraiškas ir subjektyvias bei atsitiktines. „Objektyviomis“ išraiškomis vadinamos tos, kurių „reikšmė nustatyta arba gali būti nustatyta tik dėl jos fonetinio pasireiškimo turinio ir todėl ji gali būti suprasta be būtino kreipimosi į asmenybę, kuri save išreiškia, bei šios išraiškos aplinkybes“. Subjektyvumo sferai priklauso tokios išraiškos, kurioms yra „būdinga keisti tam tikru momentu galiojančią reikšmę, priklausomai nuo progos, nuo kalbančiojo asmenybės ir būsenos“. [Husserl] Гуссерль, Э. *Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания*. Перевод: В.И. Молчанова. Москва: Дом интеллектуальной книги, 2001, p. 84.

¹³⁷ Ten pat, p. 91.

¹³⁸ Jonkus, D. „Prasmės patirtis ir raštas“. *RELIGIJA ir KULTŪRA*. Mokslo darbai 5(2). Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2008, p. 17.

idealus vienareikšmiškumas visada iškyla kaip neįveikiama problema kiekvieną kartą, kai mėginame iš esmės apibrėžtą reikšmės tapatybę susieti su žmogaus kalba, kaip įtarpinimo mechanizmu. Ir vis dėlto būtų klaidinga konstatuoti, jog filosofas jį neigia. Kalbėjimo išraiškos visgi pasižymi reikšmine tapatybe, tačiau reikšmės turinį iš esmės apsprendžia pati diakritinė suvokimo struktūra: esant pirmam planui ir diferenciniam juslinės duoties fono veikimui, sužadinami tam tikri estezės procesai, kuriais remiantis kažkas yra įreikšminama. Apskritai filosofo atliekamas šnekos skirstymas į nusistovėjusią ir gyvąją kalbas bei susikoncentravimas ties pastarąja yra lemtingas žingsnis, dėl kurio kalbos daugiareikšmiškumas apskritai gali būti postuluojamas. Tačiau šis daugiareikšmiškumas visada yra *greta* vienareikšmiškumo lygmens.

Pasirodo, kad artikuliuotos kalbos sluoksnis yra tik paviršius tokio proceso, kuris yra daug sudėtingesnis negu statiška ženklų sistemos būtis. Merleau-Ponty, plėtodamas intersubjektyvumo problematiką tarpkūniškumo pagrindu, išryškina žmogaus gyvenamo kūno [*le corps propre*] sąsajas su kitomis kūniškėmis kalbančiomis būtybėmis bei, galiausiai, su visaapimančiu pasaulio kūnu [*la chair du monde*]. Tokiu būdu filosofas atskleidžia naujas reikšmės formavimosi dimensijas. Šis procesas paliečia lateralius santykius, kaip diferenciaciją užtikrinančios funkcijos veikimą, ir giluminį laukinės Būties matmenį, kuris parūpina sąlygas vertikalčiai diferenciacijai. Dėl pastarosios aktyvumo diakritinės reikšmės užuomazgos traktuojamos kaip prasidedančios tarp dviejų tarpusavyje tampriai susijusių plotmių, kurios vėlyvojoje filosofo kūryboje įvardijamos „regima“ ir „neregima“. Žmogiškas kalbėjimas savo pirminėje būklėje, kuri dar nėra verbalizacija, yra chaotiškas, tačiau jis visada yra *jau* pakeliui į artikuliuotą bei tvarkingai struktūruotą kalbą. Todėl daugiareikšmiškumas visada yra *greta* vienareikšmiškumo siekiamybės.

Kalbos neapibrėžtumo apibūdinimas kaip dalinio ar sąlyginio šio tyrimo kontekste yra būtinas. Reikalas tas, kad kalbėjimo daugiareikšmiškumo reiškinys *greta* vienareikšmiškumo, versta verčia atsižvelgti į sveiko proto ribas. Vienareikšmiškumas yra apsunkinamas įtarpinimo problemos, tačiau jis paradoksaliu būdu iškyla *greta* daugiareikšmiškumo kaip neišvengiamybės. Tai reiškia, kad nesibaigiančiame signifikacijos judėjime bei potencialioje tendencijoje plėstis iki begalybės turime numanyti ribas. Audronė Žukauskaitė akcentuoja dalinės „pozityvios“ tapatybės postulavimą, mat ši trumpam sustabdo „reikšmės slidinėjimą“. Pasak autorės, „[j]ei prarandame šias ribas, prarandame ir reikšmingo diskurso galimybę, nes negalėdami – bent laikinai – fiksuoti tapatybės, negalime suvokti ir skirtumų, o atsisakę fiksuoti diskurso elementų reikšmę, negalime tikėtis reikšmės tęstinumo bei inteligibilumo“.¹³⁹ Vienareikšmiškumas, kaip reikšmės idealybė bei momentinio sąstingio akivaizdumas, padeda mums bent trumpam

¹³⁹ Žukauskaitė, A. *Anapus signifikanto principo. Dekonstrukcija. Psichoanalizė Ideologijos kritika*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 21.

sustabdyti nesibaigiantį reikšmės judėjimą ir užfiksuoti konkretų reikšminį momentą, kad kalbėdami vieni su kitais, apskritai pajėgtume kažką suprasti. Todėl diskurso daugiareikšmiškumą teigianti nuostata, kaip jau įsitikinome, negriauna galimybės apibūdinti sakinių struktūriniu požiūriu bei atskleisti struktūros elementus, kurie įgalina bet kokių giluminių virsmų išsakymą. Tik turime iš anksto pabrėžti išskirtinai fenomenologinį sakinio kaip išraiškos bei reikšmės santykio pobūdį. Juk tik vientisas fenomenologinio santykio tarp išraiškos bei reikšmės konstravimas padės aprašyti tikrąją dalykų padėtį. Vertikalus matmuo, apie kurį kalba Merleau-Ponty, išstato greta reikšminės idealybės daugiareikšmiškumo šaltinį. Mitinė tikrovė, kuri įgyja savo prasmę artikuliuotos kalbos plotmėje bei literatūrinė maniera, kuria kažkas pasakoma naujai, – visa tai tik grindžia šią kalbos daugiareikšmiškumo bei architektūrinės prasmės sandaros tezę. Tačiau „uždaryto“ teiginio vienareikšmiškumo karkasas perpildomas, nes šiam teiginiui pavesta ne tik kažką pasakyti, bet ir atskleisti, jog kažkas dar liko neišsakyta.

Taip pat, postulodami kalbėjimo vienareikšmiškumo bei daugiareikšmiškumo svyravimus, turime deramai įvertinti prasmės turinio priklausomybę nuo konteksto. Žodis nėra tuščias ir be konteksto, juk, kaip teigia Stephenas Ullmannas, „jei žodžiai neturėtų reikšmės anapus konteksto, būtų neįmanoma sudaryti žodyną“¹⁴⁰, tačiau autorius taip pat akcentuoja, kad „niekas negalėtų paneigti lemiamos konteksto svarbos nustatant žodžio reikšmes“¹⁴¹. Būtent šis kontekstualizuotas reikšmės kūrimasis bei kontekstualizuotas kūno buvimas pasaulyje rūpi Merleau-Ponty. Žodyje potencialiai slypi nuoroda į jame glūdinčią reikšmės begalybę, – tai yra giluminio juslinio suvokimo matmens išdava. Bet koks bandymas jį aiškiai ir tiksliai apibrėžti – kartą ir visiems laikams – yra iš principo destruktivus. Jis sunaikina jo gyvybę, kuri pirmiausia pasireiškia įvairiomis prasminio pobūdžio transformacijomis ir reikšminėmis variacijomis. Jos įgalina kalbinės išraiškos persikėlimą į kitą, pavyzdžiui, metaforos plotmę, kurioje kalbinė išraiška atgimsta ir nušvinta visiškai nauju ir netikėtu reikšminiu turiniu. Būtent todėl sinoniminių žodžių ryšio pagrįstumas yra kvestionuotinas. Žodžio pakeitimas kitu žodžiu gali būti įtikinamas, jeigu juos kaitaliojame, atsiribodami nuo gyvo kalbėjimo vyksmo ir situacijos konteksto. Tačiau, kaip taikliai pastebėjo Gadameris, „[ž]odžiai ‚nebūva‘ patys savyje. Tik gyvenimo kontekste jie – pasakyti ar parašyti – gali būti visiškai realizuoti“¹⁴². Kai tik bandymas pakeisti žodį kitu žodžiu įgyvendinamas tam tikroje situacijoje, sakinio prasmė gerokai pasikeičia. Ji nukrypsta nuo to, ką pirmapradiškai buvo ketinama pasakyti. Troškimas išsakyti savo patirtį yra nepaprastai išrankus, jautriai reaguojantis į sinoniminių žodžių tariamą

¹⁴⁰ Ullmann, S. *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning*. New York: Barnes and Noble books, 1979, p. 49.

¹⁴¹ Ten pat.

¹⁴² Gadamer, H.-G. „Filosofija ir poezija“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 147.

vienaprasmiškumą. Bet kokia prasmių tapatumo iliuzija negrįžtamai sugriaunama, kai stengiamės išsakyti ypatingas – subtilias – savo būsenas ir savitai išgyvenamus pasaulio reiškinius.

Tuo pačiu pasaulis nėra begalinis, – jo horizontai baigiasi ten, kur baigiasi žmogiškos kalbos ribos. Žodžio atvirybės reikšmei bei apibrėžtumo priešstata išlieka visuose Merleau-Ponty kalbos apmąstymuose. Kalba yra nuolatinėje įtampoje, kuri driekiasi tarp dviejų polių *apibrėžta – neapibrėžta, vienareikšmiška – daugiareikšmiška*. Intencionalus žmogaus kalbėjimas kažkam apie kažką aktualizuoja tiesiogines reikšmių intuicijas ir tokiu būdu siekia prasminio konkretumo, tačiau niekada su jomis nesutampa pilnai. Įvardijimas palieka dar neįvardytų dalykų šleifą. Reikšmės gimimas bei išsipildymas susijęs su giluminėmis juslinio suvokimo struktūromis: jis paliečia kitų, dar neaktualizuotų reikšminių užuomazgų stygas, kurios savo ruožtu palieka daugybę neišsipildžusių reikšmių užuominų. Dar daugiau, jis visada yra susijęs su tylėjimu, kuris užmezga su žmogaus kalbėjimu sudėtingus dialektinius santykius, ženkliai prisidedančius prie reikšmės pertekliaus kūrimo ir netgi prie bet kurio pokalbio vyksmo.

3.2. Ženklo neapibrėžtumo problema

Reikšmė visada užmezga sudėtingus santykius su kalba, nes, nepriklausomai nuo teorijos prioritetų bei postulatų, kalbos ir reikšmės santykio iškėlimas aiškiai tampa vienu svarbiausiu ją apibrėžiančiu principu. Kai kurie autoriai, tyrinėjantys Merleau-Ponty kalbinio ženklo bei reikšmės santykio apmąstymus, konstatuoja, kad šis santykis Merleau-Ponty filosofijoje apskritai nėra aiškiai įvardytas bei deramai konceptualizuotas. Kaip teigia Hass, „[k]ai kuriose vietose – tekste – Merleau-Ponty, pritardamas vėlyvajam Wittgensteinui, pasiūlys, kad žodžio reikšmė yra jo ‚vartojimas‘. Kitoje vietoje jis sakys, kad reikšmė yra ‚duota‘ žodžio. Ir dar kitame tvirtinime reikšmė yra tik ‚apibrėžiama‘ kalbos. Taigi pasirodo aišku, kad šiuo požiūriu Merleau-Ponty, apmąstydamas kalbą, dar nėra perpratęs savo paties lingvistinės reikšmės teorijos“.¹⁴³ Vis dėlto tokia kritinė pozicija Merleau-Ponty kalbinio ženklo bei reikšmės teorijos neapibrėžtumo atžvilgiu, kaip parodė jau atlikta diakritinės reikšmės genezės analizė, nėra pagrįsta. Be to, ji neeliminuoja galimybės nagrinėti reikšmę fenomenologinėje perspektyvoje bei atskleisti ją, pasitelkus analizę, kuri nubrėžtų Merleau-Ponty santykį ne tik su kiekvienu iš svarbiausių sosiūriškos koncepcijos postulatų, ką jau esu atlikus antroje dalyje, bet ir atskleistų giliai asmeninį, nuolat patiriamą santykį su tuo, kaip išreiškia sakantis žodis – gyvas kalbėjimas.

¹⁴³ Hass, L. *Merleau-Ponty's Philosophy*, p. 183.

Taip pat yra tyrinėjimų, kuriuose siekiama nubrėžti griežtą ribą tarp ankstyvosios, *Suvokimo fenomenologijoje* išdėstytos, bei vėlyvosios Merleau-Ponty filosofijų. Vienas šio atotrūkio šalininkų – Lawloras – teigia, jog skilimas įvyksta, skirtingai apibrėžiant kalbos bei esmės santykį Merleau-Ponty filosofavimo pradžioje bei vėlyvojoje kūryboje. Autorius akcentuoja, jog tik ankstyvojoje Merleau-Ponty filosofijoje postuluojuama, jog kalba įgalina esmių egzistavimą „skyrimo būsenoje“ – t.y. tarp žodžių. Galiausiai, anot jo, filosofas kalbą kildina iš pačios sąmonės.¹⁴⁴ Man regis, kur kas tikslesnė yra Mickūno įžvalga: „[a]not Maurice'o Merleau-Ponty, reikšmės ištakų turi būti ieškoma veikliai įsitraukiant į pasauliškus fenomenus, neapsiribojant reflektvyviu ar deskriptyviu uždaviniu. Toks įsitraukimas nėra būdas dešifruoti kokias nors universalias esmes, veikiau tai mūsų buvimo pasaulio link tekstūros ir stiliaus tyrinėjimas, kuriame šio judėjimo pasaulio link mastas sutampa su pasaulio įsirašymu į patį mūsų buvimą“.¹⁴⁵ Iš tiesų, Merleau-Ponty, pasitelkdamas diakritinės reikšmės principą, ženkliai modifikuoja pačią reikšmę. Atsinaujinusios diakritinės reikšmės analizė fenomenologinėje perspektyvoje savo ruožtu mums padeda atsekti judėjimą, kuris palietė sudėtingą procesą, prasidedantį kalbinio ženklo bei reikšmės santykio užuomazgose.

Merleau-Ponty, perimdamas iš Husserlio fenomenologinės mokyklos pagrindines sąvokas, nevienareikšmiškai vertina jo išplėtotą reikšmės generavimo mechanizmo aiškinimą. Pirmiausia huserliškoje koncepcijoje atsiranda būtinybė atskirti sąvokas „išraiška“ bei „ženklas“, kurios, anot autoriaus, kasdienėje kalboje yra nepagrįstai tapatinamos.¹⁴⁶ Kitas skirstymas paliečia pačią ženklo sampratą, mat ne viskas, kas vadinama „ženklų“, iš tiesų yra ženklas. Todėl tikslinga atkreipti dėmesį į dvilypę šio termino prasmę: iš tikrųjų funkcinio požiūriu ne kiekvienas ženklas pasižymi tokia reikšme, kuri būtų tiesiogiai išreiškiama šiuo konkrečiu ženklu kaip esminiu jos šaltiniu. Vieno ar kito dalyko žymėjimas (*das Bezeichnen*) nebūtinai ir ne visais kalbėjimo atvejais vertintinas kaip grynas reikšmės suteikimo aktas, kuris apibūdina kalbinę išraišką. Tokiu būdu greta reiškiančio ženklo būties Husserlis išskiria kitokį ženklą – požymį (*Anzeichen*).¹⁴⁷ Remiantis huserliškąja skirtimi, galima aiškiai apibrėžti išraišką, kurios pasirodymas žmonių bendravime būtų tapatus požymiui: kito žmogaus kalbėjimas yra toks ženklas, kuris informuoja klausytoją, perteikia kalbančiojo mintis bei psichines būsenas.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Lawlor, L. *Essence and Language: The Rupture in Merleau-Ponty's Philosophy*. STUDIA PHÆNOMENOLOGICA, p. 156

¹⁴⁵ Mickūnas, A. „Reikšmės atsiradimas“, *Baltos lankos* 31/32, p. 29.

¹⁴⁶ [Husserl] Гуссерль, Э. *Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания*, p. 35.

¹⁴⁷ Ten pat.

¹⁴⁸ Ten pat, p. 44.

Siekdami apibrėžti, kas yra ženklas arba kalbinis ženklas, mes negalime pateikti galutinio apibrėžimo ir neretai juos painiojame su simboliu. Todėl toliau nagrinėsiu tuos argumentus bei prieštaravimus, su kuriais susiduriame, mėgindami apibrėžti ženklą bei jo santykį su reikšme, ir, žinoma, išryškinsiu Merleau-Ponty poziciją šiuo klausimu.

Tyrinėjant ženklą (įskaitant kalbinį), jo nuorodos veikimo funkcionavimą, kyla eilė neįveikiamų problemų. Pirmiausia susiduriame su sunkumais, neleidžiančiais suformuluoti tokį apibrėžimą, kuris leistų kartą ir visiems laikams ne tik apibrėžti ženklą, bet ir atskirti jį nuo simbolio. Nagrinėdamos ženklo santykį su simboliu, jų panašumus bei skirtumus, viena kategorija koncepcijų siekia priešpastatyti simbolį ženklui, kita, priešingai, siekia juos sutapatinti. Tačiau daugeliu atvejų įvairios teorijos atkreipia dėmesį į simbolinių išraiškų daugialypumą, kuris išsiskleidžia dviejose – kalbinėje ir ikikalbinėje – žmogaus patirties plotmėse. Šių plotmių aptarimas, kaip pamatysime, turi sąsajų su Merleau-Ponty filosofiniais vingiais bei nubrėžia netikėtą, bet pernelyg aiškų vertikalų vektorių, kuris yra prieinamas supratimui artikuliuotos kalbos pavidalu. O šis tėra paviršius tokio sudėtingo proceso, kuris miglotai driekiasi link savo dar neartikuliuotų gelmių. Ženklas ir simbolis tam tikrais požiūriais ir, ypač, kasdienėje kalboje, gali dubliuotis. Kita vertus, kai kurie autoriai pateikia nemažai argumentų ženklų bei simbolių diferenciacijos naudai.

Šiame tyrime be jokių abejonų pirmiausia iškyla aiškūs sosiūriškas ženklo bei simbolio skirstymas. De Saussure'as, pabrėždamas savojo kalbinio ženklo arbitralumą, nubrėžia ribą tarp ženklo ir simbolio, argumentuodamas šią perskyrą tuo, kad kiekviename simbolyje esama signifikato ir signifikanto natūralaus ryšio. Būtent todėl simbolis, pasitraukdamas į periferiją, iš principo negali būti de Saussure'o postuluojamu semiologijos mokslo objektu.

Minėta ženklo ir simbolio priešprieša iš esmės paneigiama ir sugriaunama Charles'o S. Peirce'o tyrinėjimuose. Tyrinėdamas ženklus išskirtinai loginiu požiūriu ir nustatydamas jų tipus, jis simbolį ne priešpriešina ženklui, kaip tai daro de Saussure'as, bet, priešingai, traktuoja jį kaip vieną iš ženklų tipų, nes ženklas yra tai, „kas kam nors ką nors atstoja tam tikru atžvilgiu ar galia“.¹⁴⁹ Simbolis patenka tik į antrąją ženklų tipų trichotomiją (greta ikonos ir indekso), kuri apibūdina įvairius ženklo tipus pirmiausia pagal ženklo santykį su jo objektu. Simbolis Peirce'ui – ženklas, kuris nurodo savo žymimą objektą pagal tam tikrą dėsni. Kiekvienas simbolis šioje koncepcijoje visada susietas su savo objektu simbolius vartojančios sąmonės dėka. Svarbu pabrėžti, kad be šios sąmonės tarpininkavimo simbolio bei objekto sąsaja nebūtų galima apskritai. Peirce'as išplėtojo semiozės, apimančios trijų komponentų – ženklo (S), jo objekto (O), ir interpretanto (I) – sąveikos teoriją. Šiame semiozės

¹⁴⁹ Peirce, Ch. S. „Logic as Semiotic: The Theory of Signs“. *Philosophical writings of Peirce*. Sudarė: J. Buchler. New York: Docer Publications, 1955, p. 99.

procesu ypatingai akcentuojamas interpretanto vaidmuo: simbolis, būdamas vienu iš galimų ženklų, negalėtų funkcionuoti, jei nebūtų interpretuojančio interpretanto, kuris šiuo atveju yra ne interpretuojantis asmuo, bet kitas ženklas, kuris interpretuoja. Taigi simbolis šioje koncepcijoje gali tapti semiozės objektu.¹⁵⁰ Ir vis dėlto pastebėtina, kad Peirce'as savo koncepcijoje atskleidžia tik loginius simbolio (kaip ir bet kurio kito ženklo) funkcionavimo aspektus. Kitaip nei de Saussure'o koncepcijoje, kuri apima lingvistinę bei socialinę ženklų sistemų funkcionavimo plotmes, čia liko nepalietas socialinis ženklo (ir simbolio) funkcionavimo aspektas. Man regis, šios viena kitai prieštaraujančios koncepcijos puikiai parodo, kad ženklai ir simboliai apibrėžiami atsižvelgiant į šias sąvokas vartojančias mokyklas ar tradicijas.

Ženklo ir simbolio sampratų skirtumai atsiskleidė ir kitose koncepcijose, kurios veikia anapus lingvistinių tyrinėjimų ribų, tačiau pripažįsta racionaliai nepaaiškinamą patirties ryšį su kalbinėmis žmogaus būties struktūromis. Karlo Gustavo Jungo koncepcijoje teigiama, kad ženklai ir simboliai yra skirtingos kilmės. Jungas suformuoja ženklo / simbolio perskyrą, besivadovaudamas sąmoningos intencijos kriterijumi: ženklai įgyja vienintelę atpažįstamą reikšmę tik įprastiniame jų vartojime ir yra sąmoningos žmogaus intencijos padariniai. Ženklo būtis išsiskleidžia tam tikrame santykiyje su prasme, kuria šis žymi: jis visada yra kažkas mažiau nei ši prasmė. Ir priešingai: „tai, ką mes vadiname simboliu, yra terminas, pavadinimas ar net vaizdas, kuris gali būti įprastas kasdieniame gyvenime, tačiau kuris, be visuotinai priimtos ir akivaizdžios reikšmės, turi dar ir specifines, papildomas užuominas ir reikšmes. Jis nurodo kažką neapibrėžta, nežinoma ar paslėpta nuo mūsų“.¹⁵¹ Simbolis visada yra daugiau, sakykime, neaprepiamai daugiau, negu jo akivaizdi prasmė.

Ženkla ir simbolį kai kurie autoriai tapatina jų nuorodos į kažką kitą požiūriu. Šiuo atveju pati tikrovė, kurioje gyvena ir veikia žmogus, traktuojama kaip ženklas. Šios tikrovės prasmė yra neatsiejama nuo kitos tikrovės. Taigi ženklas, pasak Luigi Giussani, „yra patiriama tikrovė, kuri įgyja savo prasmę, vesdama kitos tikrovės link“.¹⁵² Tai yra tam tikras ženkla apibūdinantis metodas, kuriuo gamta iracionaliu keliu pati mus nuveda link kažko, kas nėra ji pati. Analogišką funkciją gamtos esybėms priskiria Mircea Eliade, tačiau gamta, kaip nurodanti į kažką, kas pranoksta žmogų jo ribotoje egzistencijoje, traktuojama kaip simbolių visuma. Čia įsipina savita *regimo* ir *neregimo* dialektika.¹⁵³

¹⁵⁰ Plačiau žr.: ten pat, p.p. 98 – 103.

¹⁵¹ Jung, K. G. *Žvelgiant į pasąmonę*. Vertė: J. Musteikytė. Vilnius: Taura, 1994, p. 5.

¹⁵² Giussani, L. *Religinis jausmas*. Vertė: L. Limnaitė. Vilnius: Tyto alba, 2000, p. 155.

¹⁵³ Remiamasi prielaida, kad religinio simbolio būtį suponuoja tam tikra religingo žmogaus – *homo religiosus* – pasaulėjauta, kuri iš esmės skiriasi nuo pasauliečio pasaulėžiūros, apsprendžia jo egzistenciją ir sąveiką su aplinkiniu pasauliu. Žvelgiant iš religingo žmogaus perspektyvos, pasaulis visada išsaugo tam tikrą perregimumą: jo nustatyta tvarka ir pasikartojantys ritmai nurodo į jį pranokstančią, bet nuolat jame pasireiškiančią Anapussybę. Atverdamas daugybę šventybės apraiškų, pasaulis visada išlieka be galo slėpiningas; būtent šis pasauliui būdingas dvilypumas, vadinamasis atverties–paslėpties žaismas, ir įgalina jo simboliškumą. Reikia pripažinti, kad

Ricoeuras pirmiausia atkreipia dėmesį į pirminius simbolius, išsidėsčiusius blogio simbolikos hierarchinėje sistemoje. Pasak jo, “blogio simbolio atspirties taškas visada yra pirmojo laipsnio signifikantas, kurį teikia susidūrimas su gamta”.¹⁵⁴ Simbolis laikomas ženklu dėl juos vienijančio judesio: kaip ir kiekvienas ženklas, jis atlieka nukreiptumo anapus kažko judesį ir tuoj pat meistriškai tą kažką transformuoja. Tačiau autorius pabrėžia, kad šis mechanizmas neleidžia tarp ženklo bei simbolio dėti lygybės ženklo.¹⁵⁵ Tyrinėjimo požiūriu ženklas traktuojamas kaip kur kas paprastesnis bei parankesnis konstruktas negu simbolis. Pirmas yra vieno prasminio turinio nešėjas, o antras – tai įvairių persipynusių aktyvių prasmų talpykla. Be to, simbolio gelmė, kad ir kokios prigimties jis būtų, ir, nepriklausomai nuo to, kokiai disciplinai yra pavesta jį tyrinėti, visada lieka neskaidri, neperregima, taigi iš principo nepasiekiamas.

Ženklo / simbolio perskyrą nagrinėjančių teorijų įvairovė ir jų prielaidų prieštaravimas rodo, jog mes negalime nurodyti esminių ir neginčijamų simbolio bei ženklo skirtumų, nes šių sąvokų vartojimas iš esmės priklauso nuo atskiros teorijos postulatų, tradicijos, konteksto, dažnai ir tyrimo tikslo. Tai reiškia, kad bet koks šių esybių priešpriešinimas arba tapatinimas visada lieka reliatyvus. De Saussure’as, kalbėdamas apie kalbą bei išryškindamas jos išskirtinumą greta kitų ženklų sistemų, daro prielaidą apie daugybės ženklų sistemų egzistavimą, – jos turėtų funkcionuoti remiantis tais pačiais principais, kuriuos pavesta aprašyti semiologijai. Tuo pačiu minėta koncepcijų įvairovė bei ištisas tyrinėjimų sričių spektras parodo, kad kalba kaip ženklų sistema bei sosiūriškoji žodžio kaip ženklo samprata perteikia mums paprasčiausią šios konkrečios koncepcijos ribose veikiančią konstrukta, be kurio semiologijos idėja netenka prasmės.

3.3. Chiazma kaip reikšmės pertekliaus šaltinis

Grįžkime prie Merleau-Ponty kalbėjimo fenomenologijos bei požiūrio į kalbinį ženklą. Mums svarbiausia pabrėžti tai, jog pavienis kalbinis ženklas iš tiesų pasižymi tuo konkretumu, kurį jam parūpino kalbos, kaip kolektyvinio kodo, žodynas. Kita vertus, du kalbiniai ženklai sukuria intervalą, kuriuo realizuojamas ikikalbinės – laukinės Būties veržimasis į gyvenimą. Šis intervalas neretai virsta gilia praraja tarp jų. Jis yra ištisas diakritiško grindžiamų

simboliškumas glūdi pačioje *homo religiosus* ir jį supančio pasaulio sąveikoje. Plačiau apie šventybės ir pasaulietiško perskyrą skaityti: Eliade, M. *Šventybė ir pasaulietiškasumas*. Vertė: P. Račius. Vilnius: ALK Mintis, 1997.

¹⁵⁴ Ricoeur, P. *Egzistencija ir Hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001. p. 35.

¹⁵⁵ Ten pat.

signifikacinių sąryšių transformacijos bei nuolatinio šios significacijos pertekliaus kūrimo šaltinis. Apmąstydamas kalbinių ženklų bei žmogaus gyvenimo realijų santykį, Merleau-Ponty praktiškai jau filosofavimo pradžioje įsileidžia į nagrinėjimų akiratį daugiareikšmiškumo bei kalbėjimo pradžios neapibrėžtumo prielaidas. Galima teigti, jog filosofas, atskleisdamas pirmąsias dviprasmiškumo užuominas dar *Suvokimo fenomenologijoje*, postulodamas neišardomą dviejų iš esmės priešingų dalykų – sąmonės bei kūno – vienovę, praėjus daugeliui metų, aiškiai tęsia tam tikrą filosofavimo tendenciją, vadinamą *la philosophie de l'ambiguïté*, veikale *Regima ir neregima*. Chiazma, išreiškianti regimybės ir neregimybės persipynimą, taip pat išreiškia tuos persipynimus, kurie išsivysto tarp juntančio ir juntamo, liečiančio bei liečiamo, suvokiančio ir suvokiamo. Tuo pačiu ji parodo santykio su *kitu* prieštarumą, dėl kurio *aš* esu ne tik subjektas, bet ir objektas. Chiazma, fiksuodama pertrūkį Būties sąrangoje, reprezentuoja klostę, kuri įgyvendina šių nuotrupų suaugimą. Nepaisant to, kad Merleau-Ponty tyrinėjimuose simbolio problematika nebuvo konceptualizuota, visgi turime pagrindo pripažinti, kad panirimas į šias patirtis, kurios nėra vien tik totalus skilimas arba, priešingai, susiliejimas, ženkliai prisideda prie significacijos dinamikos ir iliustruoja artikuliuotos kalbos ryšį su ta jos būseną, kuri dar nėra artikuliuota. Juk, kaip aiškina Merleau-Ponty viename paskutinio veikalo skyriuje: „[t]ada mes suprantame, kodėl mes matome pačius daiktus jų vietose, ten kur jie yra, priklausomai nuo jų būties, kuri iš tikrųjų yra daugiau negu jų buvimas – suvoktais. Ir tuo pačiu suprantame, kodėl esame atskirti nuo jų ištisu žvilgsnio ir kūno sluoksniu. Šis atstumas nėra artumo priešingybė, jis giliai dera su juo. Jis sinonimiškas jam“.¹⁵⁶ Kalbėjimas vyksta identiškose, sakykume, harmoningai sąveikaujančiose priešingybėse, kurios taip pat apima ir regimybės bei neregimybės persipynimą. Regima, žmogaus žvilgsniui prieinama sritis, visada turi antrą – periferinį planą – foną, kuris nėra regimas. Neregimybės sfera persmelkia tiek juslinio suvokimo sritį, tiek bet kurią žmogišką pastangą save išreikšti, įskaitant meninę bei kalbinę ekspresijas.

Žmogiškas gestas bei kalbėjimas uždengia vualiu tai, kas dar nėra apreikšta, pasakyta. Jis nubrėžia punktyrinius horizontus tų dalykų, kurie vis dar negali pasirodyti arba būti pasakyti. Tai ir yra toji pirmaprādė, laukinė, sakykume, neapdorota Būtis. Merleau-Ponty filosofijoje ji apmąstoma kaip vertikali plotmė, kaip reikšminių užuomazgų gelmė ir pagrindinis reikšmės pertekliaus šaltinis, kuris veržiasi į visas žmogaus gyvenimo sritis bei veiklas ir taip pat – į artikuliuotą kalbą, net nepaisydamas jos nepalaujamų pastangų organizuoti visą juslinio suvokimo „medžiagą“, paversti įspūdžių chaosą stabilia tvarka.

Dar daugiau, tai, kas jo filosofijoje vadinama „pasaulio kūnu“ (*la chair du monde*), iš tiesų neturi konkretaus pavadinimo bei atitiktens filosofijos tradicijoje. Merleau-Ponty

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 178.

akcentuoja, jog pasaulio kūnas neredukuotinas į „materialių“ ar „dvasinių“ faktų sumą: „[t]am, kad jį apibrėžti, mums reikėtų senojo termino ‚elementas‘ ta prasme, kuria jis buvo naudojamas, kalbant apie vandenį, orą, žemę bei ugnį, tai yra, *visuotinio daikto* prasme, pusiaukelėje tarp erdviškai – laikiško individo ir idėjos. <...> Šia prasme kūnas yra Būties ‚elementas‘,“¹⁵⁷ Jis yra formuojantis objekto bei subjekto mediumas [*milieu*], tarpinė instancija; jis jokių būdu nėra „būties atomas, kuris gyvena unikaloje vietoje bei unikaliu momentu“.¹⁵⁸ Jis yra anapus tokių objektų būties, kurie gali būti suvokiami, kaip esantys čia ir dabar. Šis kūnas yra pirminis žmogaus santykio su pasauliu lygmuo, reprezentuojantis patį buvimo būdą.

Taigi chiazma, kaip pirminio ryšio su pasauliu konstrukcija, numano visaapimančią pasaulio kūną ir taip pat – šį ryšį palaikančią abipusiškumą bei skilimą. Konkretų šio ryšio pavyzdį pateikė Dillonas, teigdamas, jog jo esmė – „[n]e tai, kad medis, kurį aš matau, mane mato, bet, kad aš esu matomas iš šio medžio žiūrėjimo taško, kaip ir jis iš mano, kadangi, tiek aš, tiek jis, padaryti iš tos pačios medžiagos – pasaulio kūno“.¹⁵⁹ Chiazma, apimanti regimybės horizontus ir neregimybės gelmes, laukinė Būtis, – visa tai yra laukimo patirtys – „nėštumo“ būsenos, kruopščiai ieškančios savo išraiškos. Nuo šių patirčių prasideda kalbėjimas. Atitinkamai, kiekviena išsakyta ištara yra pripildyta diakritinės reikšmės, kuri šaknijasi ne tik tame, kas regima – pasaulyje, kuriame glūdi mus supančių dalykų struktūros, bet, visgi, tikslinga teigti, jog ji prasideda atsiskyrimu *tarp* to, kas regima bei tos Būties, kuri vis dar nėra regima, galiausiai, – *tarp* dviejų ženklų. Tuo pačiu filosofas kalba apie *logosą*, kuris apgaubia ištisą pasaulį ir sukuria jo vyksmų tęstinumą. Ir, reikia pripažinti, būtent dėl šio dviprasmiškumo jėgos, balansuojančios ne tik tarp idealios reikšmės nuojautos bei reikšminės begalybės, bet taip pat ir tarp žmogaus bei pasaulio kūnų, kurie tam tikrame taške yra skilę bei persipynę, žmogus niekada iš tikrųjų nepasiekia vienareikšmiškumo idealo pilnai.

3.4. *L'ambiguïté* kaip kūniško kalbiškumo fenomenologija

Žinia, *l'ambiguïté* kelia didžiulę grėsmę ja besivadovaujančiam mąstymui, tačiau, manau, būtent tokia filosofavimo nuostata išlaisvina galimybę apmąstyti dalykus, prie kurių objektyvioji tyrinėjimo pastanga negali net prisiliesti. Neretai minėtas Merleau-Ponty filosofijos bruožas klaidingai vadinamas „dviprasmiškumu“. Tačiau kur kas teisingiau teigti, kad šiuo atveju turime reikalą su dvilypumo problematika, kuri persmelkia įvairias filosofo paliestas bei

¹⁵⁷ Ten pat, p. 184.

¹⁵⁸ Ten pat, p. 193.

¹⁵⁹ Dillon, M.C. „Merleau-Ponty and the reversibility thesis“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. London and New York: Routledge, 2006, p. 66.

nagrinėtas temas, įskaitant ir kalbėjimo fenomenologiją, – šiuo požiūriu filosofo pozicija bent iš dalies (toliau paaiškinsiu kodėl) yra artima Ricoeuro kalbos tyrinėjimams. Tiek Merleau-Ponty, tiek Ricoeuras, atskleiddami dvilypę kalbos prigimtį, akcentuoja kalbinės patirties klodus, kurie iš esmės sunkiai leidžiasi verbalizuojami, tačiau turi glaudžių ryšių su kalba. Žmogaus kalbėjimas yra susijęs su patirtimis, kurios neredukuojamos į artikuliuotas kalbos plotmę pilnai. Ricoeuras kalba apie daugiasluoksnę, signifikacijos pertekliumi pasižyminčią simbolinių išraiškų plotmę bei ikikalbines jos archeologijos gelmes. Merleau-Ponty, įvardydamas šias dar nekalbines, bet pakelyje į kalbą išsidėsčiusias plotmes, įveda šiame darbe jau aptartas sąvokas: „chiazma“, „laukinė Būtis“. Taip pat filosofas apmąsto regimybės ir neregimybės sudėtingo skilimo bei suaugimo modelį. Svarbu pabrėžti, kad šių sąvokų eksplikavimas fenomenologinėje perspektyvoje, siekiant aprašyti, kaip yra įmanomas kalbėjimas kaip buvimo pasaulyje priemonė, neišvengiamai sukuria ypatingą paties Merleau-Ponty kalbėjimo specifiką. Šio autoriaus filosofinis kalbėjimas, ypatingai tas, kurį randame vėlyvuosiuose tekstuose, yra pavyzdys, kuris parodo: kaip kalbantysis užmezga santykį su savo paties kalbėjimu, atsiverdamas jo spontaniškumui, jo kreatyvumo galiai bei savo paties intuicijai.

Svarbu pažymėti, kad Merleau-Ponty ir Ricoeuras atrado šią pamatinę – *l'ambiguïté* – tezę, arba, kalbant Merleau-Ponty žodžiais, „kalbos paslaptį“, statydami „naują ontologiją“, ir, reikia pripažinti, kad, oponuodami René Descartes'ui, jie nuėjo skirtingus filosofavimo kelius, vienas iš kurių yra fenomenologinis, o kitas – įsileidęs hermeneutinį interpretacijos judesį. Tačiau atkreiptinas dėmesys į tai, jog tam tikruose etapuose jų mąstymo perspektyvos visada turėjo sąlyčio taškų. Ricoeuras pereina prie kalbos bei kalbinių išraiškų nagrinėjimo, atlikęs savotišką „hermeneutikos skiepa“ fenomenologijai ir įvesdamas į tyrinėjimų akiratį simbolinių išraiškų bei mitinės kalbos šifravimą. Taigi Ricoeuras kaip esminį savo tyrinėjimo metodą pasirinko aplinkkelį. Merleau-Ponty išliko pasiaukojęs betarpiško patyrimo aprašymui, tačiau taip pat pritaria kalbėjimo daugiaprasmiškumo tezei. Kaip samprotauja filosofas, „[t]ai vadinama kalbėjimu arba spontaniškumu, – taip mes geriausiai pavadinsime šį dviprasmišką gestą, kuris kuria visatą su antgamtiskumu bei prasmę su mūsų gyvenimu“.¹⁶⁰ Tai ir yra toji paslaptinė jėga, kuriai mes visą gyvenimą, nepriklausomai nuo mūsų valios, esame pasišventę. Ji nepaliaujamai išgauna iš mūsų esybės gelmių, iš *tacit cogito* plotmės, ir taip pat – iš šio pasaulio kūniškumo struktūrų tai, ką galiausiai pavadiname „reikšme“, arba, kur kas globalesniu žodžiu – „prasmė“. Merleau-Ponty, klodamas naujos ontologijos pamatus, kreipiasi į laukinę Būtį. Ricoeuras šios egzistencijos paslapties tiesos ieško ne gyvame žodyje, bet praeities raštijoje: mitų interpretacijoje bei simbolinės kalbos dešifravimo procese. Taigi dvi panašias, bet metodiniu požiūriu radikaliai priešingas Ricoeuro bei Merleau-Ponty pozicijas aptarsiu toliau.

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 203.

Simbolinių išraiškų interpretacija nėra Ricoeuro filosofavimo atskaitos taškas. Prie jų tyrinėjimo bei filosofinio apmąstymo buvo prieita, analizuojant Husserlio fenomenologijoje glūdintį judesį – laipsnišką, bet tuo pačiu gana ryškų perėjimą nuo, vadinamo, „naujojo idealizmo“ rekonstrukcijos – prie kitos supratimo ontologijos steigimo, kurioje svoris nuo „idealistinio subjekto“ perkeliamas į intencionalios, pasaulyje gyvenančios žmogiškos būtybės išgyvenimus. Naujoji supratimo ontologija iš esmės realizuoja grįžimą prie tikrųjų patirties virsmų. Pasak Ricoeuro: „vėlyvasis Husserlis pasuka ontologijos link tik tada, kai jo mėginimas redukuoti būtį nepavyksta, kai galutinis fenomenologijos rezultatas neatitinka jos pradinio projekto. Prieš jos valią, vietoj idealistinio subjekto, užsklęsto savo reikšmių sistemoje, ji atranda gyvą būtybę, kurios visų intencijų akiratyje visuomet buvo pasaulis, šis pasaulis“.¹⁶¹ Taigi kritinis požiūris pirmiausia paliečia ankstyvojo Husserlio pažiūras.

Tačiau Husserlio ir Ricoeuro keliai galiausiai išsiskyrė dėl kitų priežasčių. Ricoeurui visų pirma rūpėjo tokia fenomenologija, kuri padėtų bei apskritai pajėgtų metodiškai ištirti bei aprašyti žmogaus valią, o vėliau ir klystančio žmogaus patirtį. Reikia pažymėti, kad *Valios filosofija* Ricoeuro kūryboje pasirodė kaip siekis sukurti sistemingą valios fenomenologiją, kuri savo argumentacijos svoriu bei iškeltų filosofinių problemų svarba galbūt prilygtų Merleau-Ponty parašytai *Suvokimo fenomenologijai*, mat čia žmogaus kūniškumas, kaip ir Merleau-Ponty tyrinėjimuose, yra apmąstomas ne moksliniu rakursu – išstatant jį kaip objektą, bet pirmiausia per patirties prizmę.

Richardas Shustermanas, aptardamas Merleau-Ponty kūniško buvimo tyrinėjimus, randa įdomų paradoksą: „[n]et ir aplenkdamas kitus filosofus, pabrėždamas ekspresyvinį kūno vaidmenį, Merleau-Ponty vargu ar nori klausytis, ką kūnas, rodos, sako apie save suvoktų somatinių pojūčių kalba, kaip aiškiais kinestetiniais ar proprioceptyviniais jausmais“.¹⁶² Apskritai, aptardami Merleau-Ponty gyvenamo kūno koncepciją, susiduriame su tam tikru dvilypiu jo apibūdinimu, kuris ypatingai išryškėja vėlyvojoje filosofo kūryboje. Kaip pabrėžia Levinas, Merleau-Ponty netgi pripratino mus prie esminės minties: apmąstydami šį gyvenamą kūną, jokiū būdu negalime jo redukuoti į paprasčiausią tįsumo – *res extensa* – bei „aš mąstau“ – *res cogitans* – sintezę.¹⁶³ Šis kūnas nėra daiktas greta kitų daiktų. Jis reiškiasi pasaulyje pirmiausia kaip įkūnyta sąmonė, kuri jam parūpina atitinkamas jo buvimo pasaulyje galimybes bei prigimtines neartikuluotas charakteristikas ir leidžia visiškai abstrahuotis nuo somatinių jutimų tematizavimo ar neurologinių bei motorinių procesų mokslinio aiškinimo, kurie, tiesą

¹⁶¹ Ricoeuras, P. *Egzistencija ir Hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*, p.p. 10-11.

¹⁶² Shusterman, R. „The Silent, Limping Body of Philosophy“. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Sudarė: T. Carman, M.B.N. Hansen. Cambridge University Press, 2005, p. 151.

¹⁶³ Levinas, E. „On sensibility“. *Merleau-Ponty I. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: M. Smith. London and New York: Routledge, 2006, p. 229.

pasakius, nè kiek neprisideda prie „tvirtesnio“ kūniško įsišaknijimo pasaulyje, efektyvesnio kinetinio orientavimosi jame ar „tikresnio“ elementaraus buvimo jame išgyvenimo. Iš tiesų, bet koks tematizavimas sukuria didžiulę distanciją ne tik su savimi, bet ir su pasaulio dalykais bei būtybėmis jų tikrame akivaizdume: jis užkerta kelią jų betarpiškam atsivėrimui mūsų patirtyje. Kaip taikliai pastebėjo Matthews: „[b]et mes galime atpalaiduoti saitus, kurie mus sieja su dalykais praktiniame mūsų elgimesi su jais taip, kad tikrasis pasaulio nepažįstamumas tampa akivaizdus“.¹⁶⁴ Esminė šio „tikrojo nepažįstamumo“ priežastys – objektyviomis prielaidomis besivadovaujantis žvilgsnis. Tačiau šis rūkas išsisklaido, grįžus prie tiesioginės patirties bei įsiklausius į jos vyksmus, atgavus rezonansą su jos ritmais. Žmogiškos būtybės intencionalumas, pagriebiantis ją bei nepalikdamas jos esybėje nieko išties neutralaus šio pasaulio atžvilgiu, yra deramai apmąstytas fenomenologinėje Merleau-Ponty koncepcijoje. Ir, pritardami J.N. Mohanty įžvalgai, galime teigti, kad „[j]is [Merleau-Ponty – J.S.] aiškiai matė, jog klasikinės transcendentalinės filosofijos grynas subjektas ir klasikinio mokslo grynas objektas – abu tėra *mąstymo* produktai. Ir tik atsisakę abiejų, mes pradedame matyti, kad įkūnyta bei esanti [tam tikroje situacijoje] sąmonė ir iki-objektyvus suvoktas pasaulis yra du to paties intencionalumo aspektai“.¹⁶⁵

Būdamas be galo prieštaringas, žmogaus kūnas atskleidžia pamatinį *aš galiu* matmenį. Tačiau Merleau-Ponty akcentuojamas *aš galiu*,¹⁶⁶ grindžiamas žmogaus, kaip kūniškos būtybės galimybėmis, pavyzdžiui, matyti arba judėti erdvėje, Ricoeuro veikale transformuojasi į *aš noriu*, kuris yra apspręstas ne tik žmogaus kūniškų galimybių, bet taip pat ir apribojimų, su kuriais žmogus neišvengiamai susiduria. Tai nulėmė žmogaus laisvės ir nelaisvės pagrindimą kūniškumo struktūromis. Ricoeuras konstatuoja, kad visi nelaisvės ir „valios“ santykiai yra aspektai to paties ryšio, kuris sieja sąmonę bei kūną. Šis ryšys yra *jau* funkcionuojantis bei patiriamas. Ir tuo pačiu filosofas išskiria dvi kūno traktuotes: tai giliai privatus kūnas ir kūnas kaip objektas, kuris, beje, gali būti apmąstytas tik kaip pirmojo požymis. Autorius, man regis, argumentuotai grindžia privataus kūno neatskiriamumą nuo *Cogito* tezė. Problema, anot jo, turi būti nagrinėjama „ne dviejų realybių – sąmonės ir kūno santykio požiūriu, bet kaip problema tokio santykio, kuriuo susietos dvi diskurso visatos, du požiūriai į tą patį kūną, nagrinėjami pakaitomis, kaip privatus kūnas, neatskiriamas nuo *Cogito* ir kūnas – objektas, esantis tarp kitų kūnų“.¹⁶⁷ Merleau-Ponty šią problemą sprendžia, įvesdamas į apmąstymus chiazmos principu inkrustuotus santykius Būties pirmapradiškume, kurie neapsiriboja vien tik „pranešimų“

¹⁶⁴ Matthews, E. *Merleau-Ponty: a Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2008, p. 17.

¹⁶⁵ Mohanty, J.N. „Intentionality“. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Sudarė: H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006, p. 76.

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 160.

¹⁶⁷ Ricoeur, P. *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*. Vertė: Erazim V. Kohák. Evanston (Ill): Northwestern University Press, 1966, p. 88.

keitimusi tarp *manęs* ir *kito*. Chiazma taip pat yra „keitimasis tarp manęs ir pasaulio, tarp fenomeninio kūno bei ‚objektyvaus‘ kūno, tarp suvokimo bei to, kas yra suvokta: tai, kas prasideda kaip daiktas, baigiasi kaip daikto sąmonė, tai, kas prasideda kaip ‚sąmonės būseną‘, baigiasi kaip daiktas“.¹⁶⁸ Chiazma visada numano persipynimą, kuris implikuoja tiek vienovę, tiek atskyrimą tokiu būdu, kad tarp šių priešingybių išnyksta aiškios ribos.

Svarbu pabrėžti, kad nuo tam tikro taško Ricoeuras bei Merleau-Ponty tęsia savo tyrinėjimus skirtingose plotmėse. Ricoeuras atlieka, vadinamą „hermeneutikos skiepą“ fenomenologijai, kas savo ruožtu įgalino visiškai naujus egzistenciškai aktualių realijų tyrinėjimus, kurie, atskleidžia specifinę klystančio žmogaus būtį – tokią būtį, kuri nuo pat pradžių yra paženklinta blogio. Čia iš esmės remiamasi ikipatyrimine prielaida apie prigimtinių bei nesuvaldomą žmogaus polinkį vėl ir vėl klysti, kurią autorius suformulavo, sakytume, radikalizavo ir gana išsamiai aptarė veikalo *Klystantis žmogaus* pradžioje, tuo pačiu iš karto apibrėždamas tolesnio tyrimo kontekstą bei aplinkkelio diktuojamą trajektoriją.¹⁶⁹ Merleau-Ponty, apmąstydamas kalbos dvilypumą bei neapibrėžtumą, visgi teikia pirmenybę tiesioginei – gyvo kalbėjimo patirčiai, pasinėrimui į ją. Kalba atsiskleidžia tik tada, kai žmogus trokšta įprasminti bei artikuliuoti santykį su šiuo pasauliu. Paskiras *aš* kalba, jungdamas šios lingvistinės erdvės moduliacijas su lingvistiniu aparatu: „žodžiai susiję su jų prasme kaip kūnas su jo tikslu“, – pabrėžia autorius. Ricoeuras, priešingai, abstrahuojasi nuo gyvo kalbėjimo ir, siekdamas atrasti naivaus santykio su pasauliu pagrindą, pasišvenčia mitinės kalbos bei simbolių šifravimui. Svarbu pabrėžti, kad šiuo atveju susiduriame su ta riba, kurioje fenomenologija ir hermeneutika nebegali žengti koja kojon. Tiesioginės deskripcijos analize grindžiamas metodas nebegali būti toje pačioje plotmėje, kurioje iš principo remiamasi netiesiogiškumo principu ir judama link patirties sučiuopimo užuolankomis.

Kadangi blogis nesileidžia išreiškiamas tiesiogiai artikuliuota kalba, Ricoeuras transformuoja Husserlio *Loginiuose tyrinėjimuose* postuluojamą vienareikšmiškumo idealą, mat šis iš principo panaikina hermeneutinio judesio galimybę ir prasmingumą. Taigi jis šiame tyrinėjimų etape teigia, kad bet kuri blogio išraiška kaip, beje, ir bet kuri kita kalbinė išraiška, yra daugiaprasmė. Tiesa, mes jau žinome, kad vėliau, grįždamas prie ištisos interpretacijų teorijų bei diskurso plačiąja prasme išplėtimo, autorius kalba apie ištarų autoreferenciją bei „gramatinėmis priemonėmis“ realizuojamą objektyvų turinį. Tačiau čia nagrinėjamame kontekste dominuoja hermeneutinė pastanga interpretuoti daugiareikšmius simbolinius turinius bei tokiu būdu priartėti prie žmogaus egzistencijos paslapties. Taigi šis žingsnis Ricoeuro tyrinėjimuose tam tikru aspektu pasirodo perspektyvus: juk, įkėlę pagrindinių blogio simboliką

¹⁶⁸ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 268.

¹⁶⁹ Ricoeur, P. *Fallible man*. New York: Fordham University Press, 1996, p. 1.

reprezentuojančių dėmės, nuodėmės ir kaltės simbolių problematiką į semantinės plotmės analizę, neišvengiamai susiduriame su tokiomis išraiškomis, kurios, pasak Ricoeuro, „atsiremia į tam tikrą raidišką reikšmę <...> ir nurodo tam tikrą kitą, galėtume sakyti – egzistencinę reikšmę, o tiksliau – suteptą, nuodėmingą, kaltą būtybę”.¹⁷⁰ Filosofas prieina išvadą, kad žmogaus blogio patirtis, kaip, beje, ir bet kuri kita patirtis, gali būti pasiekta tik per kalbines išraiškas: „nėra simbolikos iki kalbančio žmogaus, net jei simbolio galios šaknys siekia giliau”¹⁷¹. Šis „giliau“ aiškiai parodo, kad kalba nėra paviršutiniškiausias žmogiškos būties sluoksnis. Jos šaknys tampriai persipynė su ikikalbinėmis patirtimis. Kalbos ir patirties plotmių sąsajos atsiskleidė įvairiose Ricoeuro tyrinėjamose simbolikose: religiniuose simboliuose, kurių funkcionimą tematizuoja Eliade religijos fenomenologijos perspektyvoje, sąmonės procesų sukurtoje simbolikoje, kurią nagrinėja Freudas bei Jungas, ir taip pat – poezijos simboliniuose vaizdiniuose.

Blogio simbolikoje Ricoeuras abstrahuojasi nuo grynai teorinio požiūrio simbolinių išraiškų bei mitų interpretacijų tyrinėjimų atžvilgiu. Jis apibrėžia visiškai naują santykio pobūdį – tarp filosofijos bei to, ką, filosofo manymu, jai pavesta apmąstyti. Simboliai prabyla į mus ir būtent jie, anot Ricoeuro, traktuotini kaip savotiškas „žmogaus situacijos indeksas būties širdyje“, kurioje jis egzistuoja.¹⁷² Tuo pačiu filosofas pripažįsta, kad kiekvienas filosofijos žingsnis, einantis aplinkiniais – simbolinės žmogaus tikrovės keliais, – tėra nenusipėjamos lažybos. Filosofas visgi lažinasi, jog sekdamas nuorodas, kurias jam atskleidžia daugialypis ir ištis painus simbolinis mąstymas, kiek priartės prie žmogaus būties supratimo ir galiausiai šios lažybos jam grįš suprantamu ir iš esmės rišliu diskursu.¹⁷³ Žinia, Ricoeuras, siekdamas išplėsti interpretacijos teorijos ribas, vėlyvojoje kūryboje kalba apie tokios tikrovės interpretaciją, kuri tam tikru savo aspektu visada pasirodo kaip tekstinė tikrovė. Karlas Simmsas daro prielaidą, jog „[i]š esmės hermeneutika tampa teksto teorija, kuri pasirenka tekstą, kaip savo pradžios tašką, bet galiausiai ima žvelgti į pasaulį, kaip į tekstinį tiek, kiek žmogaus egzistencija yra išreikšta per diskursą, ir diskursas yra pakvietimas, nukreipiantis žmones būti vienas kito interpretuojamiems“.¹⁷⁴ Vėlyvieji Ricoeuro tyrinėjimai skirti diskurso teorijos plačiąja prasme nagrinėjimui. Autoriui rūpėjo visapusiška kalbos filosofija, kuri, pasak Tedo Kleino, „pajėgtų aprėpti daugybę žmogaus raiškos akto funkcijų ir išsamiai paaiškintų jų tarpusavio santykius“.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Ricoeur, P. *Egzistencija ir Hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*, p. 72.

¹⁷¹ Ten pat, p. 17.

¹⁷² Ricoeur, P. *The symbolism of evil*. Boston: Beacon Press, 1969, p. 356.

¹⁷³ Ten pat, p. 355.

¹⁷⁴ Simms, K. *Paul Ricoeur. Hermeneutics. Intentional meaning*. Routledge: Taylor and Francis group, 2003, p. 31.

¹⁷⁵ Kleinas, T. Pratarmė. Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*: Vertė: R. Kalinauskaitė, G. Lidžiuvienė. Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 7.

Kitaip tariant, Ricoeurui, taip pat kaip ir Merleau-Ponty, galiausiai rūpi, kaip yra įmanoma kalba kaip kūrinys.

Abu autoriai – Ricoeuras ir Merleau-Ponty – siekia rekonstruoti filosofiją: suformuluodami naujus uždavinius bei tikslus, jie atskleidžia naujas jos vystymosi perspektyvas. Filosofija šiuo atveju virsta klausimu – tiksliau, naivaus žmogaus klausinėjimu apie žmogaus Būtį, kuri nesileidžia atveriamą paprastu refleksijos judesiu.

Merleau-Ponty šią rekonstrukcijos būtinybę grindžia kitaip negu Ricoeuras. Jis pasitelkia pirminio santykio su pasauliu patirtį kaip bet kokio filosofavimo atspirties tašką, kuriame *mano* ‚žvilgsnis‘ yra viena iš galimų šio laukinio pasaulio duočių. Tai galiausiai reikalauja iš mūsų naujų pastangų, visiškos filosofijos rekonstrukcijos.¹⁷⁶ Kalbos apmąstymas ryšium su kalbančio subjekto intencionalumu atlieka ne paskutinį vaidmenį, sprendžiant šią užduotį. Kalbos tikrovė niekada nenušvinta absoliučiu akivaizdumu, tačiau ji gali mums atsiverti; ji gali būti mums suprantamesnė. Jos skaidrėjimas priklauso nuo to, kiek mes jai atsiduodame bei kiek pasineriame į ją. Reikšmė visada aktyviai priešinasi bet kokiems bandymams dirbtinai ją įrėminti. Tačiau ji visada paklūsta spontaniškam veikimui, kaip ir toms galimybėms, kurioms ją atveria kalbėjimas kaip žmogaus kūrybos apraiška.

Fenomenologinė perspektyva kviečia apmąstyti gilų, asmeninį santykį su kalbėjimu, kaip išskirtine žmogiškos būtybės dovana. Kalba, būdama suobjektinta, tuoj pat pasprunka iš mūsų akiračio. Tai, kas gali būti pasakyta apie ją, visada bent iš dalies prasilenkia su jos tikroju gyvenimu, nes vien tik kalbėjimo apie kalbą judesys, tarytum, sukuria neįveikiamą distanciją tarp mūsų bei jos. Kaip taikliai aiškina šio mechanizmo veikimą Merleau-Ponty, „[k]ai tik mes manome, jog sučiuopiame pasaulį taip, lyg jis būtų atskirtas nuo mūsų, nebelieka daugiau to pasaulio, kurį mes sučiuopiame, nes mes esame čia tam kad jį sučiuopti. Taip pat anapus mūsų pokalbio apie šneką visada bus daugiau gyvo šnekėjimo, negu gali būti apimta mūsų požiūriu į ją“.¹⁷⁷ Tokiu būdu pasirodo, kad kalbos aptarimo pastangą visada vainikuoja jos gyvasties praradimas. Ne veltui žmogaus protas pasikliaudavo daugybę gudrybių tam, kad prie jos priartėti, tačiau dažniausiai galėdavo išvysti tik blankų nuo jo tolstančios tikrovės pėdsaką. De Saussure‘as, vedamas mokslinio pažinimo idealo, iš tiesų mėgino rasti daugialypėse žmogiškos šnekos apraiškose tai, kas yra pastovu ir nekintama. Jis galiausiai susikoncentravo į statišką dabartinės kalbos būklę. Tačiau de Saussure‘o intuicija aiškiai numanė šio judesio dirbtinumą ir netgi neadekvatumą. Jis kuo puikiau suvokė, kad stabili, jau susiformavusi kalba, kaip kolektyvinis kodas ar kaip nekintanti ženklų sistema, tėra iliuzija, nes kalba visada yra formavimosi procese. Jis atkreipia dėmesį į tokius atvejus, kai kalba ilgai būna daugiau ar

¹⁷⁶ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 246

¹⁷⁷ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p.p. 163-164.

mažiau stabili, o po to vos per kelerius metus ženkliai pasikeičia.¹⁷⁸ Vienas ar kitas diachronijos dimensijos momentas, paimtas kaip atskaitos taškas, išslysta iš mokslinio akiračio vien todėl, kad mes negalime sustabdyti bei užšaldyti šį procesą viename laiko taške. Nežymūs poslinkiai tarp signifikato bei signifikanto viename ar kitame sistemos elemente gali būti užfiksuoti bet kada.

Fenomenologinis požiūris į kalbėjimo daugiareikšmiškumą, kuris priešinamas statiškam kalbos algoritmui, implikuoja kreipimąsi į šį daugiareikšmiškumą apsprendžiančią pirmą pradžią Būtį. Giluminės diferenciacijos išskėlimas greta lateralinės neišvengiamai reikalauja naujo požiūrio, aprašant kalbėjimo bei pasaulio santykį: daiktai, žmonės ir kitos gyvos būtybės su savo savybėmis pasirodo kaip be galo sudėtingas dinaminis reikšmių kompleksas, kuris, leidžiantis į šios laukinės Būties gelmes, vis mažiau yra stabilus, sakytume, vis labiau yra chaotiškas. Tuo pačiu šio chaoso pėdsakai aptinkami ir kiekviename „aukštesniame“ bei stabilesniame lygmenyje. Galime teigti, kad vėlyvieji Merleau-Ponty kalbėjimo apmąstymai laipsniškai artėjo prie neregimybės išskėlimo į fenomenologinės filosofijos akiratį. Ricoeuras, akcentuodamas Heideggerio filosofijos įtaką Merleau-Ponty kūrybai, netgi kartą pastebėjo, kad „[s]akymas [dire] vis labiau ir labiau suprantamas kaip būdas prieiti prie to, kas buvimuose yra ne-pamatyta – Neregima“.¹⁷⁹ Judesys nuo sakymo link daikto buvimo prilygsta jo sukūrimui, kuris, ko gero, yra kur kas suprantamesnis pirmą kartą žmogui nei dabarties racionaliam žmogaus mąstymui. Pavyzdžiui, šventoje visatoje, kurioje skleidžiasi pirmą kartą žmogaus kasdienybė, diskurso tolydumą saisto atitikmenų logika. Maža to, kaip akcentuoja Ricoeuras, „ta logika reiškiasi tik per diskursą, nes be mitų, pasakojančių apie daiktų tapsmą, ir ritualų, atkartojančių tą vyksmą, Šventenybė liktų nepasireiškusiai“.¹⁸⁰ Nepaisant to, kad religijos fenomenologijos požiūriu kalba šventoje visatoje lieka nereikšminga, vis dėlto, yra pagrindo teigti, kad, tyrinėjant šventos visatos simbolius, ikikalbinės ir kalbinės plotmių sąsajos yra akivaizdžios. Kadangi, tiek viso pasaulio, tiek atskirų jo dalelių egzistavimą nulėmė dieviškosios kūrybos pasireiškimas, kiekvienas objektas: saulė, mėnulis, žvaigždės, vandenynai, gyvūnai ir augalai, – viskas turi savo mitinę istoriją, kuri pasakoja. Taigi kiekvienas jų prabyla į žmogų; tai reiškia, kad pasaulis čia turi būti traktuojamas kaip kalba. Eliade šį sakymo veiksmažodį universalizuoja: „jis [pasaulis – J.S.] prabyla į žmogų savo egzistavimo būdu, struktūromis ir ritmais“.¹⁸¹ Kiekviena esybė, „pasakodama“ gyvo mito bendruomenės atstovui savo atsiradimo istoriją, tampa realia ir reikšminga. Be to, ji įgalina pajautimą, kad jie abu priklauso tam pačiam dieviškajam pasauliui.

¹⁷⁸ De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*, p. 142.

¹⁷⁹ Ricoeur, P. „Homage to Merleau-Ponty“. *Merleau-Ponty I. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: A. Beauclair, London and New York: Routledge, 2006, p. 73.

¹⁸⁰ Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, p.p. 75-76.

¹⁸¹ [Eliade] Элиаде, М. *Аспекты мифа*. Перевод: В. Большакова. Москва: Инвест – ППП, 1995, p. 144

Pasaulis, „pasakodamas” apie save, nurodo į savo kūrėjus. Jis atsiskleidžia kaip simbolių visuma, taigi visada lieka užšifruotas. Mickūnas atkreipia dėmesį į svarbų dalyką: „iš kūrimo mitų žinome, kad daiktų pasaulis radosi kokiai nors dievybei prabilus ir šia ištarne sukūrus daiktus“.¹⁸² Mitai, atskleisdami žmogui laikų pradžioje įvykusių įvykių reikšmę ir Kosmoso bei jo reiškinių atsiradimą, visgi neatskleidė šių realybių paslapties. Dangus, žvaigždės, saulė, mėnulis, augalai ir gyvūnai, – tai slėpiniai. Tokiu būdu gamta „vienu metu atveria ir paslepia visa tai, kas ‘antgamtiška’“.¹⁸³ Šiame nuolatiname atverties – paslėpties žaisme slypi fundamentali pasaulio paslaptis. Šiuo požiūriu mitų galia pasireiškia per sakymo veiksmą, kuris sukuria žmogaus gyvenimą, o vienos ar kitos dievybės prabyla tam, kad koks nors dalykas bei ištisas pasaulis apskritai būtų. Mickūnas, siedamas šios žodžių magijos kilmę su Merleau-Ponty apmąstyta laukinės Būties dimensija, kuri yra nepaprastai arti gelminių, beveik dar miglotų reikšmės sluoksnių, teigia, jog „[i]štarmių magija yra aktyvi pasaulio kūrimo logika, kūrimo ne koku nors vaizdu, bet kuriant ir patį vaizdą. ‘Iki’ bet kokio konkretaus teksto, iki kokio nors leksiniame paviršiuje pasirodančios sudėtingos struktūros supratimo yra chaoso ontologija ir žodžių magija“.¹⁸⁴

Merleau-Ponty išplėtotas juslinio suvokimo diakritiškumo judėjimas ir skleidimasis, kuris priklauso nuo lateralinės bei giluminės diferenciacijų funkcijų veikimo, kaip tik ir parodo tą pačią kuriančiąją ištarų „magiją“; ji įgalina kiekvieną dalyką įvardyti visiškai naujai, nuspalvinti jį netikėtais reikšminiais niuansais bei paleisti tokios signifikacijos veikimą, kurios perteklius visada yra sugriebiamas kūniškos žmogaus egzistencijos bei „laukinės“ gelmės antplūdžių. „Mano kūnas [*corps*] yra *Gestalt* ir jis yra drauge [*co-présent*] kiekviename *Gestalt*’e; jis taip pat, ir didžia dalimi, yra tanki [*lourde*] signifikacija, tai yra kūnas [*chair*]; sistema, kurią jis konstituoja, išsistato apie centrinę tašką ar ašį, kuri yra atvirumas . . . , apribojimui o ne laisvai galimybei - - Ir tuo pačiu jis yra kiekvieno *Gestalt* komponentas“.¹⁸⁵ Visgi fenomenologiniu požiūriu ši *Gestalt* visuma neredukuotina į atskirų dalių sumą: žmogaus juslinio suvokimo sąranga tobulai organizuoja vienos ar kitos figūros išskylimą ir tuo pačiu svarbų vaidmenį vienos ar kitos figūros pasirodyme atlieka su ją persipynęs bei simultaniškai veikiantis kūno fonas. Tiek figūra, tiek ištisas fonas, iš kurio bei kurio pagalba ji iškyla, įreikšminami kiekvieną kartą vis iš naujo. Kūniškumo charakteristika paliečia ne tik tankų, apčiuopiamą pasaulį, bet ir patį žmogaus kalbėjimą: „[k]ūnas, kalbėdamas, gestikuliuodamas,

¹⁸² Mickūnas, A. „Greimas ir Merleau-Ponty“, *Baltos lankos* 30, p. 104.

¹⁸³ [Eliade] Элиаде, М. *Аспекты мифа*. Перевод: В. Большакова. Москва: Инвест – ППП, 1995, p. 145.

¹⁸⁴ Mickūnas, A. „Greimas ir Merleau-Ponty“, *Baltos lankos* 30, p. 104.

¹⁸⁵ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 259.

artikuliuodamas, signalizuodamas, yra reikšmės kūrimo vieta“¹⁸⁶ – aiškina Silvermanas. „Taigi, žodžio kūnas, kuris yra susijęs su kalbėjimu, yra materialus verbalinės išraiškos instrumentas“¹⁸⁷ – konstatuoja tas pat autorius.

Ricoeuro ir Merleau-Ponty filosofavimo keliai puikiai iliustruoja kaip išsiskiria hermeneutinės filosofijos ir fenomenologijos pasiūlyti žmogaus bei pasaulio santykio pagrindimo aiškinimai. Aplinkkelis, būdamas savotiška hermeneutinės filosofijos raktinio judesio metafora, žmogaus santykį su pasauliu bei savimi pačiu traktuoja kaip esantį išskirtinai interpretacinio pobūdžio. Fenomenologinės filosofijos perspektyvoje ir, ypač, Merleau-Ponty apmąstymuose, šie santykiai galiausiai grindžiami kūniškumu, kuris apima žmogų, kaip kūnišką reginį bei regimą būtybę, greta esantį *kitą* ir juos apimantį ir pratęsiantį pasaulio kūną. Iš tiesų, yra pagrindo teigti, jog Merleau-Ponty pritaria vėlyvojo Husserlio požiūriui: kalba galiausiai traktuojama kaip įsikūnijimo pasaulyje priemonė. Merleau-Ponty, pratęsdamas šias įžvalgas, teigia, jog būtent šis kūniškumo lygmuo, prasidedantis laukinėje Būtyje, yra ekspresyvinio gebėjimo šaltinis bei potencialių reikšmių substratas, kuris apsprendžia žmogaus troškimą išreikšti, aktyviai dalyvauti komunikacijoje su kitais žmonėmis. Merleau-Ponty ir Ricoeuras, nagrinėdami kalbą skirtingose plotmėse, skirtingai pagrindžia kalbos daugiareikšmiškumo bei ambivalentiškumo tezę. Abu filosofai, apmąstydami kalbą, iškelia į aptarimo plotmę tokių patirčių klodus, kurie nesileidžia tematizuojami objektyviai, su visu šiam objektyvumui būdingu tikslumu. Ricoeurui rūpi signifikacijos pertekliai, kurie apibūdina simbolinių išraiškų turinį, savo ruožtu Merleau-Ponty, apmąstydamas kalbėjimo užuomazgas kaip reikšmės „nėštumo“ stadiją, įveda į apmąstymus regimo bei neregimo persipynimo, „chiazmos“ bei „laukinės Būties“ dimensijas. Naujų sričių, chiazmos bei laukinės Būties atskleidimas fenomenologinėje perspektyvoje, aprašant žmogišką kalbėjimą kaip buvimo pasaulyje būdą, grąžina mus prie paties Merleau-Ponty kalbėjimo būdo kaip santykio su pačiu kalbėjimu kultivavimo – tam, kad atsiverti gyvai kalbėjimo patirčiai, pasiduoti jo spontaniškumo jėgai bei kūrybiniam potencialui.

¹⁸⁶ Silverman, H.J. „Merleau-Ponty and the interrogation of language“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*, p. 179.

¹⁸⁷ Ten pat.

4. Pasauliškas kalbiškumas

4.1. Kalbėjimas ir buvimas pasaulyje

Kalbos ir kalbėjimo skirties prioritetų problema diktuoja savo tvarką, prisilietus prie tos neginčijamos tiesos, jog kiekviena žmogiška pasaulio patirtis, būdama nebyli, visgi yra orientuota į išsakymą. Nepaisant to, kad kalbiškumą jau senovės graikai traktavo kaip skiriamąjį žmogaus bruožą, kuris užtikrina protingos būtybės išskirtinumą gyvų būtybių pasaulyje, jie niekada nevariojo žodžio „kalba“ apibrėžta prasme ir, tuo labiau, ta prasme, kuria ją nagrinėja mūsų laikų į objektyvumą pretenduojančios mokslinės disciplinos, įskaitant lingvistiką. Kadangi graikų kasdienybė buvo persmelkta kalbinių mainų ir didžia dalimi nukreipta į pokalbį – nesibaigiantį dialogą, graikams daugiausia buvo prieinama kalba kaip diskursas, kaip dialektinis vyksmas. Nors į filosofavimo akiratį pateko elementariausias semantinis Diskurso vienetas – teiginys, kuris savo ruožtu sudarė pagrindą nagrinėti kalbos komponentus bei struktūros elementus, vis dėlto ta neapibrėžtumo logika, kuriai paklūsta λόγος, rėmėsi kalbos artumo, jos buvimo po-ranka – visai „štai“ – ontologija.

Grįžimas prie graikiškojo λόγος prado bei kalbėjimo sąlygų pirmapradiškumo yra tas žingsnis, kurį atlieka Heideggeris, apmąstydamas kalbą, Būtį bei žmogišką buvimą šiame pasaulyje. Nagrinėdami Heideggerio ir Merleau-Ponty kalbos filosofijų perspektyvas bei nubrėždami tarp jų punktyrinę, bet visgi gana akivaizdžią paralelę, eilinį kartą turime paliesti miglotas, akademinio požiūriu sunkiai artikuliuojamas ikikalbines žmogiško gyvenimo bei patirties plotmes, kurios figūruoja abiejų autorių tekstuose. Dar daugiau, abiejų filosofų apmąstymuose šios ikikalbinės patirtys pasirodo turinčios sunkiai apčiuopiamų, bet nepaprastai tamprių ryšių su kalbine patirtimi: jos yra artikuliuotos kalbos užuomazgos. Turime atkreipti dėmesį ir į tai, kad ženklo vienovę sudaranti signifikato ir signifikanto skirtis galiausiai praranda savo išbaigtumą sistemos ribose, kuris buvo kraštutinai pabrėžiamas *Bendrosios lingvistikos kurse*. Panagrinėkime kai kuriuos svarbius abiejų filosofų išskirtus kalbėjimo aspektus.

Heideggerio filosofijoje numanomas kalbinės žmogaus veiksenos skyrimas į kalbą – *Sprache*, bei kalbėjimą – *Rede*, kaip pirminį buvimo supratingumą. Kasdienis vartojimas numano ir kitokią pastarojo atmainą – *Gerede* – šneką. Pirmųjų dviejų kalbinių atmainų skirstymas yra artimas sosiūriškai *la langue* ir *la parole* perskyrai bei tai, kurią perėmė bei transformavo Merleau-Ponty: *une parole parlée* bei *une parole parlante*. Tačiau būtų klaidinga teigti, kad autorių perskyros yra analogiškos.

Pradėkime nuo to, kad filosofai skirtingai traktuoja žmogaus egzistenciją. Markas A. Wrathallas teigia, kad „Heideggeriui ‚*Existenz*‘ nusako žmogaus buvimo būdą; Merleau-Ponty ‚*l’existence*‘ nurodo į daug platesnę fenomeno sritį ir įtraukia pasauliškus dalykus“.¹⁸⁸ Tačiau tiek vienas, tiek kitas mąstytojas pabrėžia ypatingą žmogaus gebėjimą – transcenduoti save. Žmogus – tai vienintelė būtybė šiame pasaulyje, kuri *egzistuoja*. Visi kiti esiniai ir gyvos būtybės tiesiog *yra*. *Ek*-sistencija suponuoja aktyvią žmogaus poziciją ir ypatingą judesį: žmogus nuolat siekia pranokti savo paties ribas. Šis peržengimas numano kryptį. *Kur link* peržengiama? Žmogaus ir pasaulio santykio sąranga parodo, kad šis *kur link* peržengimas yra susijęs su žmogaus apsisprendimu pasauliui: žmogus įžengia į pasaulį, įvardydamas jį, pavadindamas vardu.

Merleau-Ponty transcendavimo veiksmė išvelgia grynai kūniško, biologinės žmogaus fizinės duoties peržengimą, kuris remiasi dvilype žmogiškojo kūno būtimi. Štai ką filosofas konstatuoja: „iš vienos pusės – tai [kūnas – J.S.] daiktas tarp daiktų, kita vertus, – jis yra tai, kas juos mato bei liečia. <...> jis vienija šias dvi ypatybes savyje, ir jo dvigubas priklausymas ‚objekto‘ bei ‚subjekto‘ plotmėms atskleidžia mums gana netikėtus santykius tarp dviejų plotmių“.¹⁸⁹ Šis komplikotas santykis kyla dėl to, kad žmogaus kūnas visada yra juntamas (iš vidaus) ir tuo pačiu juntantis dalykus, kurie prieinami jo žvilgsniui ir prisilietimui. Juntamo bei juntančio kūno būtis pasaulyje neatsiejama nuo šio pasaulio, kuris taip pat yra kūniškas, suvokimo. Dar daugiau: gestas pasaulio link nėra vien tik fiziologinis judesys, – jis potencialiai pasižymi gebėjimu tęstis kalbinėje žmogaus veikloje, kuri savo ruožtu reikšmėje sučiuopia bei tęsia pirminę intenciją. Būtent įvardijimas yra lemtingas peržengimas bei žingsnis pasaulio link. Tokiu būdu Merleau-Ponty filosofijoje žmogus, ek-sistudamas, įvardija ryšį su pasauliu. Apskritai, tiek Heideggeriui, tiek Merleau-Ponty, rūpi *aš* panirimo būtyje filosofinis apmąstymas, tačiau, kaip teigia Sverdiolas, „skirtingai nuo Heideggerio, kuris gilinosi į bendriausias (pamatines) tokio panirimo struktūras, Merleau-Ponty nagrinėjo konkrečius šio panirimo profilius. Svarbiausiu sąmonės panirimo į būtį būdu Merleau-Ponty laikė kūną ir plėtojo fenomenologinę kūniškumo analizę“.¹⁹⁰ Taigi Merleau-Ponty, priešingai negu Heideggeris, aiškina šį panirimą, remiantis bendru kūnišku žmogaus buvimo pasaulyje principu.

Jeigu ekspresyvinis žmogaus gebėjimas prasideda elementariu gestu, tai reikšminė intencija visada yra orientuota į reikšmės išlaisvinimą iš šio kūniškumo. Reikšmė skverbiasi pro šį tvirtą kevalą tam, kad atgimti iš naujo kūrybos požiūriu beribių galimybių pasaulyje, – šias

¹⁸⁸ Wrathall, M.A. „Existential Phenomenology“. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Parengė: H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall Oxford: Wiley-Blackwell, 2006, p. 31.

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l’invisible*, p.p. 180-181.

¹⁹⁰ Sverdiolas, A. „Paulio Ricoeuro užuolankos“. Ricoeur, P. *Egzistencija ir Hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p.p. xii-xiii.

galimybes jai suteikia kalbėjimas. Pasak Merleau-Ponty, „[r]eikia, kad ji [kalba – J.S.] pati mokytų jos prasmės tiek tą, kuris kalba, tiek tą, kuris klauso. Neužtenka, kad ji praneštų jau turimą prasmę iš vienos ir iš kitos pusės, reikia, kad ji ją priverstų būti. Tokiu būdu jai yra esminga save pranokti kaip gestą – ji yra gestas, kuris panaikina save bei pranoksta save pakeliui į prasmę“.¹⁹¹ Kiekvienas toks prasmės išsilaisvinimas ir jo perskaitymas kaip kažko, kas pasižymi signifikacijos pertekliumi – prasminiu turiniu, priartina pasaulį, o pasinėrimas į pasaulį, kaip į mūsų kūną pratęsiančią visumą, patį pasaulį padaro artimesnį bei iš esmės mums giminingą. Toks pasaulis yra prieinamas žmogaus supratimui.

Grįžkime prie Heideggerio. Remiantis *Dasein* būties apibrėžtimi, galime teigti, kad žmogaus buvimą konstituoja trys dalykai: savijauta, supratimas ir kalbėjimas, kuris yra neatsiejamas nuo žmogaus kalbiškumo. Visi šie aspektai, persipynę, iš esmės numano žmogaus egzistenciją kaip problemišką. Heideggerio žmogus taip pat transcenduoja save, kryptingai projektuodamas save autentiškiausių galimybių akivaizdoje. Savijauta bei supratimas Heideggerio filosofijoje konstituoja pačią būtį, taigi yra glaudžiai susijusios tarpusavyje. Heideggeris jų sąryšį nusako taip: „[s]avijauta visada turi savo supratimą, net ir tada, kai ji laiko jį nuslopintą. Supratimas visada turi savo savijautą“.¹⁹² Supratimui savo ruožtu yra būdingos vystymosi galimybės, kurias Heideggeris nusako žodžiu „interpretacija“¹⁹³. Nepaliaujamame interpretacijos procese supratimas galiausiai tampa tuo, kas jis yra. Žmogaus santykis su pasauliu iš principo yra interpretacinio pobūdžio, o pirmieji žmogaus bandymai interpretuoti šį pasaulį yra neatsiejami nuo žmogaus pastangų suprasti, kurios yra pamatinės, iš esmės apibrėžiančios žmogaus gyvenimą.

Žmogus visada turi vienokį ar kitokį supratimą apie savo paties galimybes būti, kurios jam rūpi, ir, atitinkamai, jis, kaip suprantanti būtybė, visada projektuoja savo paties gyvenimą. Judėdamas į priekį, jis projektuoja save į ateitį, atsižvelgdamas į tas galimybes, kurios dar nėra įgyvendintos. Kitaip tariant, tai, kas yra žmogus čia ir dabar, tam tikru gyvenimo momentu, konkrečioje žmogiškoje situacijoje, visada yra susiję su asmeniniu pasirinkimu. Kaip pastebi Gadameris, „Jis [Heideggeris–J.S.] atskleidė projekcinį bet kokio supratimo pobūdį bei suvokė patį supratimą kaip transcendavimo judėjimą, besiveržiantį virš to, kas yra“.¹⁹⁴ Supratimas yra žmogaus būties pasaulyje būdas apskritai – jo gebėjimas būti.

Ir būtent šioje vietoje yra pagrindo teigti, kad Merleau-Ponty žmogaus bei pasaulio santykio aiškinimas skiriasi nuo heidegeriškojo. Renaud Barbaras akcentuoja, kad Heideggeris, apibūdindamas išskirtinį *Dasein* fenomenalumą pamatiniais, jo filosofijoje artikuliuojamais

¹⁹¹ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 196.

¹⁹² Heidegger, M. *Being and Time*, p. 182.

¹⁹³ Ten pat, p. 188.

¹⁹⁴ Gadamer, H.G. *Truth and Method*. Vertė: J. Weinsheimer, D.G. Marshall. London: Continuum, 2004, p. 250.

egzistencialais, visgi neįvertino pakankamai kūniško žmogaus buvimo pasaulyje dimensijos.¹⁹⁵ Savo ruožtu prancūzų mąstytojas, plėtodamas įkūnytą sąmonės filosofiją, nesuteikė interpretacijos pastangoms bei iš jų išplaukiančiam žmogiškam supratimui tokios fundamentalios reikšmės, kurią jie įgyja Heideggerio apmąstymuose. Svarbu pabrėžti, jog Heideggerio filosofijoje išryškintas toks kalbančio subjekto buvimas pasaulyje, kuris yra iš principo apspręstas supratimo: „[s]upratimas yra *Dasein* būdingos galimybės – būti egzistenciška būtis. Supratimas būna ja taip, kad ši būtis atskleidžia per save tai, ką *Dasein* pajėgia“.¹⁹⁶ Tačiau šis *Dasein* „pajėgumas“ neturėtų būti tapatinamas su Merleau-Ponty suformuluota žmogaus kūniško buvimo bei kūniškos ekspresijos aksioma – „Aš galiu“. Heideggerio filosofijoje apskritai nėra akcentuojamas kūniškas pobūdis to santykio, kuris apima kalbantį žmogų, greta esantį *kitą* bei įvardijamą pasaulį, į kurį jie yra įmesti. Merleau-Ponty, priešingai, šį santykį radikalizuoja.

Tiesa, Heideggerio filosofijoje kūniškumas visgi yra numanomas: jis pasirodo netiesiogiai, kaip galėjimas naudoti pasaulyje esančius dalykus ir įrankius. Tačiau šis galėjimas atskleidžia pirmiausia praktinį buvimo pasaulyje aspektą, jis glūdi supratime: kaip tinkamai panaudoti šį konkretų įrankį, pavyzdžiui, plaktuką. Kalba dalyvauja šioje praktinėje veikloje, bet tik *Rede* lygmenyje. Ji yra tai, su kuo ir per ką žmogus veikia pasaulyje. Savo ruožtu tinkamumas šiuo atveju pasirodo kaip glaudus *mano* intencijų ir pasaulio aplinkybių santykis. Heidegeriškas *Dasein* skiriasi nuo visų kitų esinių. Jis numano buvimą *štai*, kuris lietuvių kalba dažniausiai apibūdinamas kaip „buvimas štai čia“. Buvimas pasaulyje pirmiausia yra buvimas reikšmių ir nuorodų visumoje. Būtent reikšmės bei nuorodos, prabildamos į žmogų, išlaisvina tokį jo veikimą pasaulyje, kuris derinasi prie konkrečių aplinkybių supratingai jas interpretuojant.

Galima teigti, kad, tiek Heideggerio, tiek Merleau-Ponty apmąstymuose pabrėžiama, kad žmogus yra tokia būtybė, kuriai būdingas siekis mąstyti tai, kas yra pirmapradiška – mąstyti savo paties būtį. Šis siekis yra glaudžiai susijęs su vidiniu troškimu gyventi ir suprasti, kokia yra šios Būties prasmė. Sosiūriškas signifikatas yra peržengiamas. Jis nėra paprasčiausias ženklo aspektas, kuris teorijos ribose priešpastatomas jusliškumui. Ką reiškia gyventi Būtį? Gyventi Būtį – reiškia pirmiausia pasitelkti didžiausią kantrybę, kuria tik gali pasižymėti žmogus, ir ieškoti atsakymų į pamatinius egzistencinius klausimus. Ne veltui Heideggerio veikalas vadinasi *Buvimas ir laikas*. Tačiau Gadameris, siekdamas apibūdinti heidegerišką buvimą kaip laiko mąstymą, pastebi, kad „jo [Heideggerio – J.S] tikslas mąstyti buvimą kaip laiką buvo taip paslėptas, kad *Buvimas ir laikas* buvo traktuojamas kaip hermeneutinė fenomenologija – mat

¹⁹⁵ Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998, p. 239.

¹⁹⁶ Heidegger, M. *Being and Time*, p. 184.

pamatas, ant kurio stovint buvo klausama, buvo savęs supratimas“.¹⁹⁷ Galiausiai Heideggeris konstatuoja, kad būtis ir klausinėjimas nėra išankstinės duotybės: jos palaipsniui artėja prie žmogaus.

Brandūs Merleau-Ponty pamąstymai apie Būtį ir, ypačiai, jo kreipimasis į pirmąpradij laukinės Būties neišsakytumą, kurį sutinkame veikale *Regima ir neregima*, taip pat palieka daugybę užuominų į Būties neskaidrumą, kuris neišvengiamai išlaisvina amžinai klausiančiąją žmogaus nuostatą Būties, pasaulio bei žmogiško gyvenimo apskritai atžvilgiu.

Grįžkime prie Būties gyvenimo, klausinėjimo bei jo santykio su žmogaus kalbiškumu. Kalba žymi tam tikrą kalbėjimo išsakytumą, kuris atspindi prasmingo žodžio formavimosi procesą. Išsakytas žodis, tarytum, sudaro priešstatą su tuo, kas liko neapibrėžta prasmingo žodžio formavimosi eigoje. Šis formavimasis bei reiškiančio žodžio gimimas išryškina kosminį, sakytumę, kreatyvinį kalbos prado pobūdį, neapčiuopiamo bei racionaliai nesuvokiamo jo sąlyčio su Būtimi gelmę. Ir tuo pačiu būtent kalboje paskiras žmogaus kalbėjimas įgauna savąjį priklausymą žmogaus pasauliui, dėl kurio žodžiai tampa artimesni už daiktus. Merleau-Ponty, pritardamas Heideggeriui, teigia, jog žmogus artikuluoja ir kitais būdais išreiškia tą unikalų santykį su jį supančiu pasauliu, kurį nuolat patiria. Tai aiškiai liudija ne tik žmogaus kalbėjimas, bet ir tapymo, ir netgi filosofavimo veiklos, kurios prasideda nuo pirminio, grynai juslinio sąlyčio apspręsto santykio su pasauliu aktualizavimo.

Tai reiškia, kad turi būti išankstinis supratimas, jog mes negalime mąstyti apie jokią prasmę anapus kalbos. Dar daugiau, kaip pastebi Jacques Derrida, „reikėtų prisiminti, kad Heideggeriui būties prasmė niekada nėra paprastai ir griežtai sakant „signifikatas““.¹⁹⁸ Prancūzų mąstytojas atkreipia dėmesį į tai, kad Heideggerio būties apmąstymuose esminė signifikato ir signifikanto skirtis, kuri skaido semiologijos ar kalbotyros mokslų iškeliamo objekto vienovę, yra kvestionuotina. Tai, anot jo, iliustruoja „atkaklus Heideggerio tvirtinimas, kad būtis randasi kaip istorija tik per logosą ir anapus jo yra niekas“.¹⁹⁹ Nemažai problemų racionaliam kalbos mokslo pradui sudaro tai, jog sunkiai nuslopinama nuojauta tiesiogiai arba „tarp eilučių“ leidžia suprasti, kad bet kuris signifikatas pasižymi tokia nuoroda, kuri išduoda jo betarpiškas sąsajas su Tuo, kas yra Absoliutu. Tai savo ruožtu paties ženklo prigimtį netikėtai išskleidžia per kitokią perspektyvą, apie kurią mokslininkui, tarytum, nedera kalbėti, mat ji kardinaliai prasilenkia su mokslinių kalbos tyrinėjimų akiračiu.

Tiek Merleau-Ponty, tiek Heideggeris, kalba apie išankstinio suvokimo formą, kuri yra ankstesnė už bet kurią kitą, kur kas aiškesnę supratimo atmainą. Ji apsprendžia pasaulio prasmių

¹⁹⁷ Gadamer, H.-G. Įvadas. Heidegger, M. *Meno kūrinio ištaka*. Vertė: T. Sodeika, J. Jonutytė. Vilnius: Aidai, 2003, p. 101.

¹⁹⁸ Derrida, J. *Apie gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos, 2006, p. 36.

¹⁹⁹ Ten pat.

atsiskleidimą žmogui. Būtent nuo išankstinio, sakytume, naivaus santykio su pasauliu prasideda tikrasis Būties klausinėjimas. Ko gero, čia pat šaknijasi nuoširdaus, pasauliui atsiveriančio žmogaus gyvenimas apskritai. Abu autoriai savo tekstuose paliko aiškų kvietimą: leisti tikrovei, pasauliui ir viskam, kas jame yra, atsiverti tauriu ir tuo pačiu paslaptingu pavidalu.

Brice'as R. Wachterhauseris Heideggerio filosofijoje išvelgia pastangą: „žiūrėti giliai į dalykus, kaip jie pasireiškia iš mūsų išankstinio supratimo horizonto“.²⁰⁰ Heideggerio supratimu, gyventi pasaulyje – reiškia interpretuoti. Ši interpretacija, veikdama išankstiniame iki-supratiminiame lygmenyje bei formuodama supratimą, turi iš anksto numatyti tai, kas yra interpretuojama. Merleau-Ponty, akcentuodamas išankstinį supratimą, kaip pirminį naivų santykį su pasauliu, visgi teigia, kad reikšmė išsipildo būdama ne tik pasauliška, bet ir kūniška: „reikšmės intencija priklauso kūnui ir pažįsta save, rasdama sau atitikmenį esamų reikšmių sistemoje, kurią reprezentuoja kalbą, kuria aš kalbu ir kartu raštuose bei kultūroje, kurios nešėjas esu.“²⁰¹ Maža to, autorius pažymi: „po konceptualia žodžių reikšme mums atsiveria *egzistencinė reikšmė* [kursyvas – J.S.], kuri yra ne tik jų perteikiama, bet juose gyvena ir yra nuo jų neatsiejama“.²⁰² Žodžių reikšmė be ryšio su *mano* intencija ir *mano* patirtimi virsta tuščia abstrakcija. Žodžiai yra patys parankiausi pasaulyje dalykai: jie visada yra visai *štai* – su mumis. Iš tiesų, nei Heideggeris, nei Merleau-Ponty, negali aiškiai įvardyti jų lokalizacijos vietos, nes kalbėjimas visada nutrina ribas tarp mūsų bei žodžių, arba – tarp mūsų bei kitų kalbančių būtybių. Kartais susidaro įspūdis, kad kalba nuolat sukelia aiškų kažko buvimo greta pojūtį. Mes nepaliaujamai keliamume šiam žodžių pakraštyje. Mes jų net nepastebime, tačiau tik per juos pasiekiamo pasaulį: daiktus ir kitas gyvas būtybes. Jie nuspalvina šį pasaulį įvairiaspalviais reikšminiais niuansais ir tokiu būdu jį atveria konkrečiu rakursu. Kiekvienas žmogiškas žingsnis jo Būties atskleisties link suponuoja išankstinį buvimą bei judėjimą kalboje. Galbūt todėl, kaip pažymėta George'o Steinerio veikale, skirtame Heideggerio filosofijai: „<...> nelemtajai žmonių kalbos kilmės mįslei suteikiamas pagrindas – tai žmogaus įžengimo į būtį faktas ir laikiškumas“.²⁰³ Tokiu būdu pati būtis kalboje įgyja buvimo „štai“ reikšmę – būtis yra.

Prisiminkime, kad sosiūriškoji ženklų sistema eliminuoja gelminius kalbos ir pasaulio sąryšius. Ji abstrahuojasi nuo pasaulio, būtybių ir dalykų dalyvavimo ženklų gyvenime. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad šveicarų mokslininkas iš principo niekada nekėlė klausimo apie tai, *kaip* pasaulis ir kalba galėtų būti susiję tarpusavyje. „Ne sykį kalbos sistema buvo vaizduojama, kaip išskirtinai ‚psichologinė‘, bei skiriama nuo ‚materialinio‘. Ne sykį Saussur'as

²⁰⁰ Wachterhauser, B. R. *Hermeneutic and Modern Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1986, p. 28.

²⁰¹ Merleau-Ponty, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 84.

²⁰² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 212.

²⁰³ Steiner, G. *Heideggeris*. Vertė: L. Jonušys. Vilnius: Aidai, 1995, p. 83.

tvirtino, kad ženklo ‚materialumas‘ neturi ryšio su jo reikšme ar sistema kaip visuma. Tokiu būdu, galiausiai pasirodo, kad materija iš esmės pasitraukia iš Saussure'o struktūralistinės teorijos²⁰⁴ – aiškina Hass. Tuo tarpu Merleau-Ponty bei Heideggerio tekstuose randame stiprią šios ‚materijos‘ atsvarą: gyvenamas kūnas ir pasaulis. Bannanas konstatuoja, kad ‚Merleau-Ponty vėl naudos kūno veikimą – pirmiausia gestą – kaip kalbos supratimo modelį. Tai suteiks jam galimybę ne tik palikti įkūnijimo pirmaeiliskumą, ypatingai minties atveju, bet taip pat – pasiūlyti egzistencinę šnekos sunkumų interpretaciją‘.²⁰⁵ Heideggeris, nubrėždamas kalbos ryšį su pasauliu, gilinasi į kalbą kaip į pačios Būties buveinę. Ne veltui kalba Heideggerio filosofijoje vadinama ‚būties namais‘²⁰⁶. Kalba pirmiausia yra susidūrimo su pasauliu sąlyga, esminis supratimo būdas. Heideggeriui suvokimas ir supratimas yra tapatūs dalykai.

Šie kalbos santykio su kalbančiuoju bei pasauliu aspektai de Saussure'o koncepcijoje liko nepaliesti. Jis niekada nekėlė klausimų apie kalbos vaidmenį kalbančios būtybės gyvenime ir, reikia pripažinti, tai yra ta probleminė vieta, kuri nulėmė Merleau-Ponty filosofijos atsiskyrimą nuo paradigminio mąstymo, kuris remiasi sistemos uždaru. Filosofas, sudėliodamas akcentus iš naujo, atveria individualų kalbėjimą begalybei – subtiliems žmogiškų realiųjų vyksmams. Būtent fenomenologinė redukcija įgalina pasaulio, kaip sustabarėjusios, nieko naujo neatveriančios schemos susklydimą, tam kad priartėti prie šio pasaulio kitaip – patirties pagrindu, bei aprašyti tai, kas atsiveria šioje patirtyje.

4.2. Reikšmės įvardijimo *kaip* problema: pasaulis ir išgyvenimas

Žmogaus supratimui yra prieinama tik tokia jo bei kitų žmogiškų būtybių patirtis gyvenamame pasaulyje, kuri yra artikuluota, įkūnyta kalbinėse išraiškose. Be to, pasaulis, kaip prasminga visuma, iškyla tik kalbos plotmėje. Pasaulis niekada neegzistuoja vien tik fizinės duoties pagrindu, atskirai nuo žmogaus gyvenimo. Pasaulis – *sau* ir žmogus – *sau*, kaip atskirybės, yra fikcija. Pasaulio realumas prasideda nuo pat pirmos akimirkos, kai jis yra suvokiamas žmogaus, kuris nuolat siekia įvardyti šį pamatinį suvokimą. Kadangi reikšmės intencija atsiskleidžia ne tik per kalbą, bet ir neverbališkai, ją galima įžvelgti elementariausioje, bet kartu sudėtingiausioje judesio ar gesto semantikoje. Galima teigti, kad reikšmės užuomazgos pirmiausia atsiranda tuose žmogiškos egzistencijos kloduose, kurie nesiekia artikuluotos kalbos ir pokalbio dialektinių vyksmų. Todėl yra be galo įdomu patyrinėti reikšmės įvardijimo *kaip* problematiką. Pradėti tikslinga nuo žmogiškų jaustukų aptarimo, nes jie yra ta ekspresija, kuri

²⁰⁴ Hass, L. *Merleau-Ponty's Philosophy*, p. 189.

²⁰⁵ Bannan, J.F. *The Philosophy of Merleau-Ponty*, p. 81.

²⁰⁶ Heideggeris, M. ‚Apie humanizmą‘. *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis, 1989, p. 238.

nėra žodis, bet visgi pretenduoja į reikšmę. Tačiau šiuo atveju yra nepaprastai svarbu ne tik konstatuoti jaustuko bei žodžio giminingumą, remiantis neginčijamu jų intencionalumu, bet ir nustatyti jų esminius skirtumus, kurie išryškinami Merleau-Ponty fenomenologijoje.

Merleau-Ponty, nagrinėdamas, kaip žmogus apskritai pradeda kalbėti, atkreipia dėmesį į tai, kad kalba kaip komunikacija, pasirodo tik kaip sudėtingų, koherentiškų įgūdžių formavimosi rezultatas. Edwardas Sapiras apibūdino kalbą, atkreipdamas dėmesį į jos sukūrimo savanoriškumą: “[k]alba yra grynai žmogiškas ir *ne-instinktyvus* idėjų, emocijų bei troškimų perteikimo būdas, įgyvendinamas savanoriškai sukurtų simbolių sistemos pagalba” [kursyvas – J.S.].²⁰⁷ Autorius nubrėžia griežtą ribą tarp instinktų jėgos bei savanoriškos žmogaus veiklos. Tačiau, vargu ar galėtume teigti, jog šis savanoriškumas turėtų būti iškeliamas, kaip pagrindinis kalbinės žmogaus veiklos kriterijus. Žmogaus kalboje taip pat yra jaustukų, kurie išreiškia instinktyvias arba emocines reakcijas. Tam tikra prasme mes galime teigti, kad jie yra konvenciniai biologiškai predeterminuotų garsų įtvirtinimai, pavyzdžiui, žmogaus reakcija į fizinį skausmą. Prisiminkime, jog, anot Maceinos, jaustukas gali būti traktuojamas kaip žodžio priešingybė vien todėl, kad jis dažniausiai visiškai nevalingai išreiškiamas tokiose situacijose, kuriose žodžiai tiesiog nėra įmanomi, arba tais atvejais, kai, dėl vienos ar kitos priežasties, žmogus tiesiog nenori nieko sakyti.²⁰⁸ Jaustukai yra ekspresijos lygmuo, kuris visgi nėra tikroji kalba vien todėl, kad jie neatlieka nominatyvinės funkcijos. Jie nepavadina tikrovės daiktų – jie nieko neįvardija. Tačiau jaustukai, būdami daugiausia instinktyvūs bei nevalingi, fenomenologiniu požiūriu traktuotini kaip intencionalūs.

Jaustukas reikšmės požiūriu nėra tuščias: juo žmogus praneša kažką kitiems. Neturėdamas vardo, jis jungia pirmąjį žmogišką kalbėjimo būdą su ta artikuluota kalba, kuria kalbame šiandien. Be to, jaustuko reikšmė tam tikrais atvejais pasirodo kur kas aiškesnė bei konkretesnė negu tie neaprepiami signifikacijos pertekliai, kurie tvyra tarp žodžių. Jaustukas aiškiai parodo kūnišką reikšmės šaltinio pobūdį ir išreiškia žmogaus ryšį su pasauliu. Juk, pavyzdžiui, rožės įdūrimas, iššaukiantis įprastą „ai“ arba „oi“, kaip tik patvirtina esminę Merleau-Ponty tezę: ryšys su pasauliu yra kūniškas ir jis yra išreiškiamas. Jaustukas, kaip ir artikuluotas žodis, yra šio ryšio išraiška. Būtent todėl Romanas Jakobsonas straipsnyje *Lingvistika ir Poetika*, išskirdamas šešis kalbinės komunikacijos veiksnius bei aprašydamas jų funkcijas, kalba apie emotyvinę – ne emocinę funkciją, kuri yra nukreipiama adresanto į pokalbio adresatą. Šios funkcijos pavadinimą, pasak straipsnio autoriaus, įvedė ir teisėtai apgynė Marty²⁰⁹, siekdamas, kad ji apimtų ne tik tikrų ar galbūt apsimestinių emocijų spektrą, kurias

²⁰⁷ Sapir, E. *Language. An Introduction to the Study of Speech*. London: A Harvest Book. 1941, p. 8.

²⁰⁸ Maceina, A. „Kalba ir žmogus“. *Raštai. T. IX*. Vilnius: Margi raštai, 2004, p. 188.

²⁰⁹ Autoriaus nuoroda: A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatic und Sprachphilosophie*, vol. I, Halle, 1908.

galėtų išreikšti mūsų pranešimai, bet ir jaustukus. Pasak Jakobsono: „[g]rynai emotyvinis kalbos klotas yra jaustukai. Nuo referentinės kalbos priemonių jie skiriasi dviem bruožais – garsine sandara (specifiniai garsų junginiai ar net visai žodžiams neįprasti garsai) ir sintaksine reikšme (jie yra ne sakinio dalys, o sakinio ekvivalentas)“.²¹⁰ Analogišką jaustuko judesį akcentuoja Merleau-Ponty *Ženkluose*. Jaustukas yra žodžio pirmtakas, – tai liudija vaiko mokymosi kalbėti pradžia.

Panagrinėkime kaip vystosi vaiko gebėjimas kalbėti. Pirmieji žodžiai, fonemos su neaiškia, suaugusiems žmonėms sunkiai pagaunama artikuliacija, vaiko pasaulyje veikia tarsi ištisas iškalbingas sakinytis. Vaikas trokšta pasakyti. Dar daugiau, šiame procese prieš vaiką iškyla pirmoji sudėtinga, bet be galo svarbi užduotis: jis turi palapsniui įsisavinti žodžių diferencijavimo principą, kuriuo laikosi kalbėjimas. Taip pat jis turi išmokti panaudoti kiekvieno ištariamo žodžio reikšmę. Tai yra pirmosios foneminės opozicijos vaiko kalbiniame gyvenime. Ir vis dėlto, anot Merleau-Ponty, nagrinėdami šiuos pirmuosius vaiko kalbėjimo įgūdžius, turime atskirti paprastą vapaliojimą, kuris neturi konkretaus adresato išskyrus patį vaiką, nuo tokio verbalinio akto, kuris aiškiai išreiškia pirmąsias vaiko pastangas komunikuoti su kitais žmonėmis.²¹¹ Šios pastangos, kaip daugybę kartų yra pažymėjęs filosofas, yra iššauktos troškimo išreikšti bei komunikuoti. Analizuodamas šią skirtį, Merleau-Ponty tvirtina, kad „foneminės opozicijos, kurios laiko požiūriu susijusios su pirmaisiais bendravimo bandymais, atsiranda ir vystosi be jokio ryšio su vapaliojimu“.²¹² Dar daugiau, pasak jo: „sakytinės kalbos visuma, supanti vaiką, pagriebia jį tarsi sukurs, vilioja jį savo vidinėmis artikuliacijomis, kol neateina tas momentas, kai visas šitas triukšmas pradeda kažką reikšti“.²¹³ Pirmųjų foneminių opozicijų pagalba vaikas pagaliau atlieka sudėtingą procedūrą: tolygų galinio priebalsio sujungimą su po jo einančio žodžio pirmuoju balsiu. Tokiu būdu žingsniuojama nuo vieno žodžio – prie kito. Šis procesas įtraukia, lyg nesibaigiantis įdomus žaidimas. Galiausiai, kalba, kaip tobulai išbaigta visuma, kaip išreiškimo stilius, kuris neatsiejamas nuo kiekvieno iš mūsų kalbėsenos bei unikalios būdo panaudoti žodžius, tampa esmine santykio su šiuo pasauliu išreiškimo sąlyga.

Iš pradžių, mėgdžiodamas įvairius tikrovės garsus, pavyzdžiui, šuns lojimą ar katės miaukimą, vaikas tik atkartoja tai, ką girdi. Pasirodo, kad vaiko vapaliojimas turintis vienintelį adresatą – save patį – iš principo nesutampa su tikrojo kalbėjimo pradžia. Ekspresija nėra kalba tame lygmenyje, kai ji yra nukreipta į save pačią. Tačiau, laikui bėgant, vaikas nebemėgdžioja

²¹⁰ Jakobson, R. „Lingvistika ir Poetika“. *Baltos Lankos* 18/19. Vertė: B. Abraitienė, D. Kaladinskienė. Vilnius, 2004, p. 11.

²¹¹ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 40.

²¹² Ten pat.

²¹³ Ten pat.

tikrovės garsų, bet iš tikrųjų pavadina minėtus gyvūnus ir kitus daiktus vardais. Vaiko adresatais tampa kiti: sąveikaudamas su pasauliu ir kitais žmonėmis, jis ne tik išmoksta įvairiais būdais panaudoti unikalų šnekos principą, bet ir pradeda suprasti tai, ką jam sako kiti. Jis pradeda suprasti tas reikšmes, kurių yra dosniai pribarstyta šiame pasaulyje. Jis kiekvieną dieną atranda šį pasaulį iš naujo su visomis jame slypinčiomis galimybėmis bei „susipažįsta“ su juo vis geriau.

Merleau-Ponty kalbos filosofijoje dalyko įvardijimas traktuojamas kaip intencionalus veiksmas, kuris yra glaudžiai susijęs su jusliniu pasaulio suvokimu. Jau įsitikinome, kad juslinis suvokimas neatsiejamas nuo dviejų dalykų: nuo diferencinės lauko funkcijos veikimo ir taip pat nuo prieštaringo proceso, kurio metu žmogus patiria save kaip atskirtą nuo pasaulio ir tuo pačiu išsaugo vienovę su juo. Žmogaus ištara atkartoja šio sudėtingo ambivalentiško santykio su pasauliu atgarsį vėl ir vėl. Dar daugiau, galima teigti, kad žodis iš principo peržengia fizinio žmogaus funkcionavimo rėmus. Šio prigimtinio tįsumo peržengimas įmanomas tik dėl to, kad kūnas nuo pat pirmojo įžengimo į šį pasaulį yra sąmoningas ir intencionalus. Maceina kartą suformulavo žodžio dvisluoksniškumo idėją, kuri galėtų būti traktuojama kaip artima gyvo kalbėjimo prigimčiai, apie kurią rašo Merleau-Ponty. Maceina šį procesą apibūdina taip:

„kalba jungia ir žmogų, kuris kalba, ir daiktą, kurį žmogus taria. Žodis yra dvisluoksnis padaras. Jis yra ir jaustukas subjektyvinio pergyvenimo prasme, ir pavadinimas objektyvinio daikto prasme. Kaip pergyvenimas žodis nurodo į žmogų; kalbos problema visada yra žmogaus problema. Tačiau kaip pavadinimas žodis nurodo ir pasaulį, kuriame žmogus buvoja: kalbos problema yra todėl ir žmogaus būsenos pasaulyje problema. Kalba nusako ne tik tai, *kad* mes pasaulyje buvojame, bet ir tai, *kaip* mes jame buvojame“²¹⁴.

Pasaulis iš principo prašosi būti įvardytas, įkurdintas kalboje, kuri yra vienintelis jo patyrimo, netgi, sakytume, buvimo būdas. Kalbėjimo aktu realizuojamas įvardijimo veiksmas. Tai reiškia, kad pasaulis nuolat atveria žmogiškai esybei naujų prasmų galimybes, kurios aktualizuojamos kalboje. Dar daugiau, kaip pažymi Gadameris: „kalbos gyvenimas ir vyksmas turi būti mąstomas ne tik kaip besikeičiantis, bet ir kaip tai, kame veikia teleologija“²¹⁵. Gyvoje kalboje besiformuojantys bei įsitvirtinantys žodžiai visada nurodo šio pasaulio patyrimo ir pažinimo būdą. Juk, kaip pastebi tas pat autorius, „kalba yra visa apimantis pasaulio jau išaiškintumas ir todėl ji niekuo nepakeičiama. <...> Mokantis kalbos, įaugant į gimtąją kalbą,

²¹⁴ Maceina, A. „Kalba ir žmogus“. *Raštai T. IX*, p. 190.

²¹⁵ Gadamer H.-G. „Hermeneutinės problemos universalumas“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius, Baltos lankos, 2001, p. 96.

pasaulis tampa mums artikuluotas²¹⁶. Nuo pat vaikystės įvardijame tai, kas atsiveria prieš mūsų žvilgsnį, tam tikru būdu, ir, reikia pripažinti, tai nėra vien tik suformuoto įpročio rezultatas. Būtent todėl kalbėjimas Merleau-Ponty fenomenologijos požiūriu traktuojamas kaip išplaukiantis iš pačių santykio su pasauliu patyrimo gelmių, iš subtiliausios regimo ir neregimo dialektikos. Įvardydami vieną ar kitą dalyką skirtingais vardais, nejučiomis susiduriame su tuo, jog kiekvienas pavadinimas, lyg užuolaida, atveria svarbų dalyko patirties niuansą ir lygiagrečiai dengia kitą, kuris staiga atsiskleidžia bei nušvinta, įvardijant tą patį dalyką kitu žodžiu. Ir, atitinkamai, radikalizuodami išgyvenimų reikšmę, galime pasitelkti netgi kur kas globalesnius apibendrinimus, kurie ryškiausiai atsiskleidė von Humboldto tyrinėjimuose: skirtingos tautos, kalbančios skirtingomis kalbomis, išgyvena tuos pačius pasaulio reiškinius skirtingai.

Kodėl mes įvardijame dalykus būtent taip, kaip įvardijame? Kalbos kaip pasaulio išgyvenimo ir netgi – kaip požiūrio į pasaulį iškėlimas į dienos šviesą – aiškiai išsina už žodžio ir daikto, kurį jis žymi, santykio ribų. Galima ginčytis dėl daugybės vardo ir daikto santykio interpretacijų. Vien pasitelkus *Kratilą* galima išskirti dvi priešingas pozicijas: pasak vienos, daikto pavadinimas yra atsitiktinė etiketė – žmonių susitarimo reikalas (Hermogenas). Pasak kitos, daikto vardas pirmiausia žymi jo esmę arba idėją (Kratilas). Maceina, nagrinėdamas šias dvi pozicijas, kaip tik ir išskyrė trečiąją vardų ir daiktų santykio galimybę, kuri, jo teigimu, dialoge paminėta, bet nėra išplėtotą.²¹⁷ Platono Sokratas yra „perskrodęs“ daugybę žodžių ir atradęs jų pradmenis, bet, galiausiai, „paliktas Eutifrono mūzos“, prieina išvadą, kad kai kurių žodžių vardų esmės neįmanoma išsiaiškinti: „[m]at man dingojasi, kad ir šiaip helenai, ir gyvenantieji barbarų valdžioje perėmė daug vardų iš barbarų“.²¹⁸ Svarbu pažymėti, kad graikai galėjo perimti tuos žodžius tik todėl, kad jų požiūris į tam tikrus dalykus buvo ne graikiškas, bet visgi barbariškas. Šis požiūrio matas arba, kaip įvardija Maceina, „kalbinio regėjimo kampas“, iš esmės lemia, kaip pavadiname daiktą. Dalinis daikto suvokimas, išgyvenimas bei patyrimas apsprendžia jo, kaip visumos įvardijimą. Filosofas, plėtodamas kalbos kaip dvasinės tautos išraiškos temą kalbos filosofijai skirtuose raštuose, remiasi von Humboldto idėjomis. Šiuo atveju numanomi du svarbūs kalbos tyrinėjimų aspektai. Von Humboldtas teigia, jog „[p]aprastai, apmąstant kalbą ir analizuojant individualias kalbėsenas, kurios aiškiai skiriasi viena nuo kitos, paaiškėja du principai: garsinis pavidalas bei jo naudojimas daiktams pažymėti ir mintims sujungti“.²¹⁹ Garsinių pavidalų naudojimas pasaulio dalykams žymėti nėra savaime

²¹⁶ Gadamer H. G. „Sąvokų istorija kaip filosofija“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius, Baltos lankos, 2001, p. 111.

²¹⁷ Maceina, A. „Kalba ir daiktas“. *Raštai T. IX*. Vilnius: Margi raštai, 2004, p. 196.

²¹⁸ Platonas. *Kratilas*. Iš senosios graikų kalbos vertė: M. Adomėnas. Vilnius: Aidai, 1996, p.p. 133–135 (409d–410a).

²¹⁹ Humboldt, W. *On Language-on the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Vertė: P. Heath. New York: Cambridge University Press. 1999, p. 54.

suprantamas vien todėl, kad šis žymėjimas priklauso nuo tam tikro požiūrio. Maceina perima pagrindinę von Humboldto suformuluotą mintį, kuri, beje, rado atgarsį ir vėlyvojo Heideggerio tekstuose: kalbų įvairovę lemia ne skirtingi garsai ar ženklai, bet visų pirma kitoks požiūris į pasaulį. Heideggeris von Humboldto apmąstymuose randa esminę kryptį: Humboldto nutiestas kelias į kalbą yra apibrėžtas esminės pastangos pasiūlyti žmogiškos būtybės istorinio-dvasinio vystymosi prezentaciją.²²⁰ Apibendrinami galime teigti, kad požiūryje į pasaulį žmonija atranda savo pačios išraiškos galimybę. Ir šių požiūrių yra be galo daug, kaip, beje, ir galimybių save išreikšti. Todėl, kaip konstatuoja Gadameris, „kiekviena kalba, kurioje gyvename, yra begalinė, ir visiškai neteisinga išvada, jog kadangi yra įvairios kalbos, tai protas iš vidaus sutrūkinėjęs. Kaip tik priešingai. Kaip tik per mūsų būties baigtybę, dalinumą, kuris matyti ir iš kalbų skirtingumo, atsiveria tiesos link nukreiptas begalinis pokalbis, kuris esame mes“.²²¹ Tačiau vienos ar kitos kalbos mokėjimas vis dėlto neužtikrina totalaus požiūrio į pasaulį perstruktūravimo, bet, praturtindamas mus naujais pasaulio atverties niuansais, atskleidžia naują pasaulio matymą.

Taigi pamėginkime nubrėžti sąsajas tarp kalbos kaip pasaulio išgyvenimo koncepcijos ir Merleau-Ponty kalbėjimo fenomenologijos. Paprastai suvokiame pasaulį iš savo – gimtosios kalbos – perspektyvos, kuri atveria tam tikrą pasaulio reiškinių patyrimų aibę. Būtent todėl svetimos kalbos žodžiai, net ir tie, kurių reikšmės mums yra gerai pažįstamos, nėra skaidrūs. Juose nėra patirties ir išgyvenimų suformuoto atramos taško, kuris įgalina kalbėjimo spontaniškumą ir sukuria kalbos ištirpimo pojūtį. Gyvas kalbėjimas, rodos, susilieja su kalbančiuoju, jo išgyvenimais ir kartu su pasauliu, iškylančiu čia pat įvairiausiai rakursais. Žvilgsnis į pasaulį iš svetimos kalbos perspektyvos yra įmanomas tik įsigilinus į vadinamą „vidinę kalbos dvasią“, pagyvenus kalbinėje bendruomenėje, kurioje kalbama šia kalba, „prisijaukinus“ šios kalbinės bendruomenės ir šios kalbos disponuojamą regėjimo kampų sistemą.

Josephas J. Pilotta ir Mickūnas bendrame veikalė išryškina kalbėjimo nereflektuojamumo svarbą: „[k]albėdami, mes neturime kalbos priešais mus kaip gramatikos sistemos ar semiotinių ženklų: tai, su kuo mes susiduriame kalbėdami, yra kitas ir daiktai, įrankiai, jų charakteristikos bei santykiai. Mes atkreipiame dėmesį ne į žodžius, bet į pasaulį. Galima teigti, kad kalba yra ‚intencionali‘ tiek, kiek kalbėti reiškia kalbėti apie ką nors su kuo nors“.²²² Kalbantysis nereflektuoja struktūros tų sakinių, kuriuose aktualizuojama jo patirtis ir negalvoja, kokį linksnį vartoja viename ar kitame žodžių junginyje, išskyrus tuos atvejus, kai mokosi svetimos kalbos.

²²⁰ Heidegger, M. *On the Way to Language*. Vertė: P.D. Hertz. New York: Harper and Row, 1971, p. 118.

²²¹ Gadameris, H.G. „Hermeneutinės problemos universalumas“. *Istorija Menas Kalba*, p. 98.

²²² Pilotta, J.J., Mickunas, A. *Science of Communication: Its Phenomenological Foundation*, Hollsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1990, p. 87.

Tačiau net ir svetimos kalbos atveju, kai tik ją išmokstame, ji tampa nereflektuojama. Analogišką kalbos patirties ypatybę akcentuoja ir Merleau-Ponty: „[k]ai mane apima jausmas, kad turiu reikalą tik su žodžiais, tai todėl, kad išraiška yra nevykusi ir, priešingai, jeigu ją pasisekė išreikšti, man atrodo, kad ji yra štai ten, jos balso viršūnėje, tuose žodžiuose, kurių aš nesakiau“.²²³ Ir, jeigu, kalbėdami svetima kalba, užsikertame bei grįžtame prie jos gramatikos taisyklių, tuoj pat pajuntame, kad, mums kalbant, iš kalbėjimo, tarytum, atimama natūrali dinamika ir spontaniškumas, kuris nusako mūsų pirmąjį santykį su mūsų pačių kalbiškumu. Kiekvienas stabtelėjimas, kiekvienas net ir nežymus užsikirtimas sukelia keistą įtampą tarp to, ką norima pasakyti bei to, kas pasakoma „laužytai“ sakiniiais. Ir vis dėlto, būdami kalbiškai susieti su mūsų pasauliu, mes, mokydamiesi kitų kalbų, visada priartėjame prie kitų pasaulių matymų. Tokiu būdu įvairios kalbos užtikrina prieigą prie kitų pasaulių, juk, kaip akcentuoja Davidas Crystalas: „tautų kilmė glūdi kalbose“²²⁴. Kalba yra raktas, galintis atskleisti tautų ir ištisų kultūrų formavimosi paslaptis. Svetimų kalbų mokymasis praturtina mus naujais pasaulio atverties horizontais, kurie mums nebuvo prienami mūsų kalboje.

Išskirtinis kalbos gebėjimas įvardyti pasireiškia jos vartojime – kalbėjime. Kalbėjimas, atskleisdamas organišką žmogaus bei jo patiriamo pasaulio vienovę, liudija žodžio atvirumą žmogaus išgyvenimų vyksmams bei pasauliui. Ši atvirybė pati savaime nėra beribė, būtent todėl ji yra pajėgi sučiuopti ir sutvarkyti prasminę pasaulio įvairovę, – tai ne kartą minėjo Merleau-Ponty, apmąstydamas kalbos bei gyvo kalbėjimo santykį. Kiekvienas iš mūsų pasižymi savitu įvardijimo *kaip*, kuris kitiems kalbantiems subjektams niekada nebūna iki galo aiškiai suvokiamas ir tuo pačiu paradoksaliausiu būdu jis leidžia kiekvienam iš mūsų susikalbėti su kitu žmogumi bei perprasti jo kalbėjimo *kaip* principą.

4.3. Percepcinė – kalbinė reikšmės struktūra: reikšmės įvardijimas remiantis tiesioginiu matymu bei gylio pa-matymu

Ir vis dėlto, lygindami šiuos kalbos kaip požiūrio į pasaulį bei kalbos kaip išgyvenimo apmąstymus su fenomenologine Merleau-Ponty kūniškos ekspresijos bei reikšmės analize, turime pabrėžti, jog filosofas, tyrinėdamas paslaptinę gyvo kalbėjimo mechanizmą, pirmiausia jį redukuoja į tam tikras juslinio suvokimo struktūras. Todėl įvardijimo *kaip* traktuotinas dvejopai. Vienu atveju mes niuansuojame dalyką tiesiogine šio žodžio prasme bei įvardijame jį, atskleisdami reikšmę, remiantis mūsų percepcijos ypatumais, taigi, remiantis regimais skirtingumų niuansais. Įvardijimas priklauso nuo diakritinio lauko suponuojamos

²²³ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 164.

²²⁴ Crystal, D. *Kalbos mirtis*. Vertė: E. Šidlauskaitė, G. Gailiūtė. Vilnius: Tyto alba, 2005, p. 48.

diferenciacijos funkcijos veikimo, – šiuo atveju mes turime reikalą su lateraliųjų santykių plotme. Kitu atveju mes neapsiribojame regėjimu, susivedančiu į buvimą tam tikrame erdvės taške objekto atžvilgiu, priešingai, mes suvokiame dalyką anapus bet kokios mūsų fizinės lokalizacijos erdvėje – per gylio prizmę – ir atitinkamai jį įvardijame.

Įdomu pastebėti, kad pirmu atveju juslinis daikto suvokimas yra grynas, nes žiūrime į jį tik vienu rakursu. Kita vertus, visos kitos matymo perspektyvos būtinai yra numanomos, nes jos yra implikuojamos to vienintelio rakurso, kuriuo žvelgiame į kažką. Ši tezė sudaro pagrindą daryti prielaidą, jog daikto suvokimas negali būti galutinis vien todėl, kad mūsų patyrimo jis niekada nėra duotas pilnai; tai reiškia, kad mes negalime apimti žvilgsniu visų to paties daikto niuansų. Tokiu būdu tai, kas pasirodo žvilgsniui, yra gaubiama neapibrėžtumo, kuris tuo pačiu neišvengiamai suponuoja ir apibrėžtumo kategoriją, nes nurodo potencialią, nuolat viena į kitą pereinančių bei susiliejančių, ir, galiausiai, susijungiančių suvokimų vienovę. Daikto suvokimo nepilnumas čia grindžiamas tuo, kad, turėdami daugybę aktualių to paties daikto suvokimų, vis tiek susiduriame su likusiu neapibrėžtumo horizontu, kurį dar reikia apibrėžti.

Merleau-Ponty šią problemą nagrinėja, įvesdamas į naująją ontologiją laukinės Būties apmąstymus, kurie vienu ar kitu aspektu jau buvo nagrinėjami šioje disertacijoje. Filosofas, eksplikuodamas kubo pavyzdį, aprašo judėjimą šios Būties link. Kubas, kuris yra lokalizuotas erdvėje, potencialiai gali būti pamatytas iš šešių skirtingų, toje pačioje erdvėje išsidėsčiusių perspektyvų. *Aš* turiu šio kubo reginį, tačiau *mano* buvimas yra apgaubtas regimybės ir neregimybės persipynimo. Tiek *aš*, tiek *man* atsiveriantis reginys, esame įpinti į tą patį kūniškumo verpetą, kuriame dalyvauja ir šis kubas, – jame dalyvauja pasaulis. *Aš* nematau ir iš principo negaliu pamatyti savęs iš šalies, tačiau neišvengiamai tęsiu šį buvimą anapus galimybės matyti save. Taigi tai yra nedalomas Būties visetas, kaip visapusiškas sugriebimas bet kurio *aš* bei šio kubo, ar bet kurio kito dalyko, kuris yra erdvėje.²²⁵ Žmogaus percepcijos ypatumai ir šis gilus kūniškas įsišaknijimas pasaulyje neparodo kubo kaip savipakankamos atskirybės, kuri būtų nepriklausoma nuo julinio suvokimo fono bei paties reginiojo kūniškų charakteristikų – jo kūno, kaip intencionalios, tikslingai judančios bei erdvėje besiorientuojančios vienovės. Mes negalime aprėpti vienu žvilgsniu visų šešių kubo sienų, negalime pamatyti visų jo kampų. Judėdami erdvėje bei atsiverdami savo patirties betarpiškumui, pamatome tuos kubo profilius, kuriuos jis mums parodo, žiūrint į jį vienu ar kitu rakursu, – tai yra grynas tiesioginio percepcijos patyrimo matmuo. Natūralistinės sąmonės kritika, prie kurios vėl ir vėl grįžta Merleau-Ponty, davė savo rezultatą. Kaip pastebi Gelūnas, „[k]ai jis [Merleau-Ponty – J.S.] vėl supriešina percepcinį patyrimą ir mechaninį tokio patyrimo modelį, sukurtą objektyvistinės sąmonės, tampa akivaizdu, jog tik pirmuoju atveju subjektas atsiduria aplinkoje, kurioje galima

²²⁵ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*, p.p. 255-256.

tiesioginė jo sąveika su būtybėmis, daiktais ir savo paties kūnu²²⁶. Ši tiesioginė sąveika, leisdamą pamatyti reginčiam įvairius būtybių bei daiktų regėjimo kampus, tuo pačiu nepanaikina galimybės identifikuoti juos kaip tokius bei atitinkamai pavadinti vardu. Tokiu būdu, supaprastintas „požiūris į pasaulį“ arba „požiūris į daiktą“ galbūt numano prielaidą, jog, būdami erdvėje, apeidami ratą apie kokį nors daiktą, tam tikrame taške jį pavadinsime kitaip. Ir vis dėlto tokia prielaida yra gana paviršutiniška ir teisinga tik iš dalies, juk ir Maceina, išskirdamas skirtingus „kalbinius regėjimo kampus“ to paties dalyko atžvilgiu, pirmiausia turėjo omenyje „požiūrį“ gilesne – išgyvenimo – prasme. Žmogus išgyvena kalbėjimo konkretumą juslinio suvokimo plotmėje per jo lateralinį santykį su kitais objektais ar kitais to paties dalyko niuansais, kitaip tariant, fiksuodamas skirtumus tarp šių santykių. Todėl šiuo požiūriu diferenciacija tarnauja ne tik reikšmių nestabilumui, bet taip pat – paradoksaliu būdu – ir jos konkretumui, dėl kurio mes galime sakyti, kad saulės spindulių apšviesta jūra yra „šviesiai mėlyna“, o vos praėjus minutei bei saulei pasislėpus už debesų skraistės, ji yra „tamsiai mėlyna“ ar, netgi, „juoda“. Konkretumas iš principo yra pasaulio ir žmogaus atvirųjų priešingybė. Tačiau šio konkretumo veiksmas yra pozityvi. Galima teigti, kad šiame lygmenyje kalba sutvarko nesibaigiantį objektų, reiškinių ir jų besikeičiančių aspektų bei savybių chaosą. Įgalindama niuansuoti kiekvieną įspūdį ir pavadinti jį vis kitokiu konkrečiu vardu, kalba atlieka žmogiškos pasaulio patirties struktūravimą, o ši atskleidžia žmogaus pasaulį kaip tvarkingą visumą: tai – λόγος – pačia giliausia prasme.

Merleau-Ponty greta matymo išskiria kitokią regėjimo formą – gylio matymą, kuris gali būti traktuojamas kaip trečio matmens matymas ir, kita vertus, kaip matymas, kuriuo remiasi tiesioginis kiekvieno iš mūsų pirminio santykio su pasauliu patyrimas. Pastarąjį labiausiai yra išlavinę tapytojai ir filosofai. Matymą filosofas nagrinėja ankstyvajame savo darbe – *Suvokimo fenomenologijoje*. Pasitelkdamas namo pavyzdį, jis jau ankstyvuojų kūrybos laikotarpiu suformulavo bei išryškino visaapimančio pasaulio kūno prielaidas, kurios buvo apmąstytos vėliau: „[k]iekvienas kokio nors objekto matymo aktas akimirksniu sugriebiamas visais pasaulio objektais, kurie yra įtraukti į šį matymą kaip jame dalyvaujantys, kadangi kiekvienas iš jų yra visa tai, ką kiti „mato“ jame“²²⁷. Todėl, kaip tęsia filosofas, „pats namas – tai nėra namas matomas iš niekur, bet namas matomas iš visur“²²⁸. Kaip jau buvo pastebėta, Merleau-Ponty, plėtodamas gyvo kalbėjimo fenomenologiją, akcentuoja jo pirmąjį priklausymą nuo juslinio suvokimo struktūrų. Įvardijimo *kaip*, tarytum, suponuoją tam tikrą žmogaus padėtį erdvėje: lokalizavimo vietą, santykį su konkrečiu objektu ir tam tikras erdvės charakteristikas, kurios

²²⁶ Gelūnas, A. „Percepcijos tvarka: kryžkėlė, mokslas-gyvenimas-menas“ . *Žmogus ir žodis* IV, 2001, p. 21.

²²⁷ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 83.

²²⁸ Ten pat.

iškyla bei veikia kaip diferencinis laukas. Tačiau tai nėra vienintelė matymo bei pa-matymo galimybė. Šiuo atveju kalbama apie tokį regėjimą, kuris implikuoja gylio pajautimą. Filosofas, tyrinėdamas dekartiškąją erdvės sampratą veikale *Akis ir Dvasia*, kalba apie regėjimui būdingą gebėjimą susidvejinti: vienas šių regėjimų yra reflektuojamas bei leidžiasi būti apmąstomas „kaip mąstymas“, „Dvasios išvalga“, „sprendimas“ ar „ženklų skaitymas“, kitas – „garbės ar įsteigtas mąstymas, įspaustas į savą kūną; jo idėją galime įgyti tikrai jį atlikdami, ir jis įveda tarp erdvės ir mąstymo autonomišką sielos ir kūno junginio sąrangą“. „Regėjimo paslaptis nedingsta“, – tęsia filosofas, – „jį perkeliama iš ‚regėjimo mąstymo‘ į vykstantį regėjimą“.²²⁹

Merleau-Ponty rūpi toks regėjimas, kuris potencialiai gali atskleisti daug daugiau, negu save patį. Gebėjimas regėti šitokiu būdu formuojasi tada, kai prieš žvilgsnį atsiveria, pavyzdžiui, tapybos kūrinys, kuris, palengvindamas užduotį, parodo tai, ko neįstengia parodyti kasdienis, kiek atbukęs pasaulio matymas. Per drobės aukštį bei plotį atsiskleidžia diakritinių ženklų visuma, kuri pajėgia išlaisvinti bei išprovokuoti gylio matmenį, kuris yra neįmanomas be aktyvios pirmų dviejų sąveikos. Tačiau, svarbu pažymėti, kad erdvė, prie kurios esame pririšti, be jai būdingų įprastų charakteristikų, taip pat pasižymi gylio matmeniu. „Mes visuomet esame šiapus arba anapus gylio. Daiktai niekuomet nėra vienas už kito. Daiktų užsiklojimas ir slėpimasis neįeina į jų apibrėžtį ir išreiškia tik nesuprantamą mano solidarumą su vienu iš jų – su mano kūnu“²³⁰ – konstatuoja Merleau-Ponty.

Pasitelkdami eilinį kartą Mickūno išvalgas dėl Merleau-Ponty fenomenologijos bei Greimo semiotikos santykio, galime teigti, kad juslinio suvokimo diakritiškumas, susidedantis iš kūno, pirminio plano ir lateralinio bei giluminio matmenų, kaip tik ir parodo, jog kiekvienas atskirai paimto juslinio suvokimo niuansas tėra įvairių reikšmės vektorių rezervuaras, o šis savo ruožtu, remiantis tuo pačiu diakritiškumo principu, sieja atskiras žmogaus juslinio suvokimo dalis į skirtingus laukus. Mickūnas atkreipia dėmesį į Merleau-Ponty išsakytą mintį: „[p]asak Merleau-Ponty, diakritiškumas nežymi to, kad vienas lauko aspektas reiškia kitus aspektus, bet veikia kiekvienas fiksuoja vieno skirtumą nuo kito. Šia prasme reikšmė nėra postuluojuama kaip turinti substancinę būtį, o veikia atskleidžiama kaip juslinio suvokimo lauke esanti sąlyga artikuliuoti save ir šioje savęs artikuliacijoje prašyti mūsų dalyvavimo irgi kaip lauko aspekto“.²³¹ Juslinio suvokimo laukas nėra tiesiog pasyviai persipynęs su kūniškumu, jis ir, ypatingai, gylio dimensija, būtinai ir tam tikrais atvejais gana drastiškai reikalauja mūsų pastangų, mūsų aktyvaus veikimo, – iš čia ir kyla pirminis be galo sudėtingas signifikacijų persipynimas. Jų perteklių srautai varijuoja, priklausomai nuo fono pokyčių bei mūsų pačių

²²⁹ Merleau-Ponty, M. *Akis ir Dvasia*, p.p. 77-78.

²³⁰ Ten pat, p. 71.

²³¹ Mickūnas, A. „Greimas ir Merleau-Ponty“. *Baltos lankos* 30, p. 95.

nusiteikimo vieno ar kito fenomeno atžvilgiu. Visa tai sunkiai įvardijama aiškiai, priešingai, mes susiduriame su daugybe papildomų nuorodų, kurios nepalaujamai kovoja su vienintele reikšme bei nuolat veikia tiek įvardijimus, tiek atsirandančius reikšminius poslinkius.

Perceptyvumas bei kalbiškumas persmelkia vienas kitą. Kiekvienas naujai iškilęs fenomenas įreikšminamas vis iš naujo. Įdomiausia, jog pats reikšmės šaltinis šiuo atveju lieka be galo miglotas, – šiame darbe jau buvo pastebėta autorių kritika Merleau-Ponty reikšmės koncepcijos neapibrėžtumo atžvilgiu. Bet mums pirmiausiai rūpi tai, jog, atsispiriant nuo juslinio suvokimo, kaip pamatinės žmogaus buvimo pasaulyje sąlygos, mes tuo pačiu lengvai užkabiname subtilų reikšmės siūlą, kuris, tęsdamas savo gyvasties atkarpą grynoje kūniškoje dimensijoje, išsemia kūniško gesto duoties rezervą bei reikalauja savo pratęsimo kalbinėje plotmėje.

Svarbu pabrėžti, kad Merleau-Ponty kalba ne tik apie erdvines matymo perspektyvas. Žmogus gyvena dvimatėje sistemoje – erdvėlaikyje. Todėl, minėtas filosofo pavyzdys, kuriame aprašomas namo matymas, leidžia daryti prielaidą, jog namas nuolat keičiasi ir laike. Šioje vietoje iškyla atvejis, kuris, mano manymu, bent kartą pasitaikė kiekvieno iš mūsų patirtyje. Vietovėje, kurioje gyvenau vaikystėje, prie pat namo buvo supiltas kalnas. Tuo metu visi kiemo vaikai didžiavosi šia paprasta ir neįmantria „konstrukcija“ dėl vienos priežasties: kalnas buvo didžiulis – būtent „didžiulis“, todėl žiemą pritraukdavo daugybę vaikų su rogėmis ar slidėmis netgi iš gretimų kiemų. Apsilankiusi neseniai savo vaikystės kieme, buvau nuoširdžiai nustebinta ir tam tikra prasme nusivylusi – neliko nė pėdsako to didybės jausmo, t.y. fiziškai kalnas išliko toje pačioje vietoje ir tikrai to paties dydžio, bet dabar, praėjus keliems dešimtmečiams, prieš mano akis pasirodė tik mažas kalniukas, kurio kuklus vaizdas gerokai prasilenkia su tuo didingu vaizdu, kuris užsifiksavo mano atmintyje.

Laikas taip pat slepia savyje įvairiausių matymų, rakursų bei žvilgsnių rezervuarą. Šie rakursai išsidėsto tokiu būdu, kad, kaip ir erdvinio juslinio suvokimo bei matymo atveju, mes negalime vienu metu aprėpti daugiau negu vieną to paties daikto patyrimo galimybę. Tačiau mano pateiktame pavyzdyje laikas pasirodo pirmiausia kaip kūniškų pokyčių suvokimo sąlyga. Vaikas, atsiremdamas į savo kūniškumo charakteristikas bei jų suponuojamą pasaulio dalykų matymą bei patyrimą, negali žiūrėti į namą taip pat, kaip jį mato suaugęs žmogus. Jonkus, apmąstydamas kūniškumo bei laiko santykį, konstatuoja, kad, „[k]ūno ir laiko gelmė niekada nevirsta visumine reprezentacija ir negali būti iki galo įsisąmoninta. Ši gelmė peržengia mano tapatybės ribas kaip iki galo neįsisąmoninamas laikiško – kūniško gyvenimo srautas, kaip susidvejinimas su pačiu savimi ir kito nei esu ieškojimas“.²³² Autorius formuluoja šią išvadą,

²³² Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 80.

kalbėdamas apie dabarties patirtis, tačiau, man regis, kažkas panašaus įvyko ir mano aprašytu atveju: keistas ir iracionalus dviejų vienos nuo kitos nutolusių „dabarčių“ susitikimas. Vaikystėje šis kalnas buvo matomas, mąstomas ir įvardijamas kaip „didelis kalnas“. Dabar tai tik kalniukas – „mažas kalniukas“. Štai dar vienas nenuginčijamas argumentas fenomenų diakritiškumo naudai: jis palietė kūniško fono bei juslinio suvokimo apimto dalyko sintezę, kuri, praėjus dešimtmečiams bei įvykus laiko matmens suponuojamai diferenciacijai, įgalino naujajį šio dalyko įreikšminimą ir, atitinkamai, absoliučiai kitokį įreikšminimą paties juslinio suvokimo fono, kuriame šis objektas pasirodė.

Fenomenų pasaulyje kūniškas žmogaus buvimas akimirksniu sučiuopiamas bei apgaubiamas reikšmės blyksnyje, tačiau, pasirodė, ši reikšmė eilinį kartą nepasižymi stabilumu. Ir, jeigu erdvinio suvokimo atveju kitos daikto pamatymo perspektyvos yra daugiau ar mažiau nuspėjamos, žmogus bent jau numano kokį daiktą bei aspektą jis išskiria ir nuo ko jį diferencijuoja, tai laiko dimensijoje patirtys ir šie nauji pamatymai gali būti išties neprognozuojami, netikėti ir net šokiruojantys, kas savo ruožtu nulemia naują įvardijimą to, kas ir vėl pamatyta – pamatyta visiškai naujai.

Grįžkime prie gylio aptarimo. Merleau-Ponty kalba apie savotišką matomo objekto ekstraskaidrumą, kuris, tiesa, neprieinamas jusliniam žmogaus matymui betarpiškai, tačiau veikia, lyg tobula regimybės metafora. Ši regimybės metafora yra slapta, sakytume, punktyrinė nuoroda į tai, kas neregima. Filosofas paliečia pačią gylio matymo esmę: „aš žinau, kad tuo pat metu kitas, kitoje vietoje esantis žmogus, o dar geriau – visur esantis Dievas galėtų prasiskverbti į jų [daiktų] slėptuves ir pamatyti juos išskleistus. Tai, ką vadinu gyliu, yra niekas, arba tai yra mano dalyvavimas kokioje nors būtyje be jokių apribojimų, ir visų pirma – dalyvavimas erdvės būtyje anapus bet kokių požiūrio taškų“.²³³ Žvelgiant iš šios gylio perspektyvos, fizinės erdvės duotis yra šalutinė bei atsitiktinė. Transcenduojantis regėjimas atveria kitokią erdvę bei gylio nuojautos atskleistą jos patirtį: čia nebelieka geometriniu tikslumu apskaičiuotų santykių tarp joje lokalizuotų daiktų, kurie galėtų kuo puikiau testuoti savo buvimą ir be *mano* dalyvavimo, priešingai, jie priklauso nuo *manęs*. Juk *aš* juos konstituoju savo žvilgsniu bei gyvu dalyvavimu čia ir dabar. Galiausiai pats gylio pa-matymas, dėl metaforiškumo dėsnių veikimo pačioje juslinio suvokimo organizacijoje, yra ne tik matymas, kuris kažką fiksuoja. Jis yra tas jautrumas, dėl kurio virpa kiekviena su pasauliu bei kitomis būtybėmis siejanti gija. Šia prasme galime pritarti paslapčiai, kuri buvo atskleista Antoine'o de Saint-Exupéry kūrinys: „[j]i labai paprasta: matyti galima tik širdimi. Tai, kas svarbiausia, nematoma akimis“.²³⁴ Galime pridurti – nematoma *vien* akimis. Tai pagaunama mūsų jautrumu šiam pasauliui ir kitiems. Viskas, į ką yra

²³³ Merleau-Ponty, M. *Akis ir Dvasia*, p. 71.

²³⁴ De Saint-Exupéry, A. *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard, 2006, p. 97.

nukreiptas žmogaus žvilgsnis, nevalingai perteikia stiprų, visus pojūčius bei nuotaikas persmelkiantį atoveiksmį atgal. Būtent todėl daiktų, gyvų būtybių bei kitų žmonių regėjimas niekada nėra vien tik regėjimas; tai yra nuolatinis gyvas šios sąveikos išgyvenimas, kuriame regima ir neregima funkcionuoja kaip dvi neatsiejamos to paties fenomeno pusės.

Merleau-Ponty akcentuoja tokią erdvės dimensiją, kurioje paskiras kūniškas *aš* yra nulinis erdviškumo laipsnis: „[a]š regiu erdvę ne pagal išorinį jos apvalkalą, *aš* išgyvenu ją iš vidaus, esu jos apgaubtas. Pasaulis galiausiai yra aplink mane, o ne priešais mane“.²³⁵ Būdamas apsuptas šio pasaulio, žmogus balansuoja tarp dviejų sąveikaujančių koordinacijų: tarp lateralinio bei giluminio matmenų, kurių keitimasis, eliminuojamas bet kokius požiūrių taškus, sukuria didžiulį sunkiai artikuluojamą neapibrėžtumą. Kaip pastebi Danutė Bacevičiūtė, nubrėždama gelmės fenomenologijos eskizus, „[v]is dėl to jo [Merleau-Ponty – J.S.] pateikiamas patirties aprašymas numato tam tikrą netematizuojamą gelmę – likutį, paslaptį, kuri, anot jo, negrįžtamai prarasta“.²³⁶ Autorė kalba apie matymą, kuris jau vyksta „iš gelmės“. Eksplikuodama šią mintį, ji pabrėžia, jog „pats nulinis taškas yra tarsi nematoma, paslėptyje liekanti ‚akla dėmė‘, ir atverianti, ir ribojanti tai, kas matoma“.²³⁷ Tuo pačiu būtent dėl gelmės, kurios link veda vertikali Būtis, daiktai egzistuoja pasaulyje ne bet kaip, o tam tikrame artumu grindžiamoje sangrūdoje: dėl šios gelmės daiktai apskritai yra.

Taigi greta matymo rakursų bei taškų išskyla gylio matymas, kuris išlaisvina dalykų, jų charakteristikų bei savybių viseto regėjimą bei sužadina jų suaugimo su pasauliu nuojautą: „[m]es *regime* objektų gylį, aksomiškumą, minkštumą, kietumą – Cézanne’as net sakė: kvapą. Jei tapytojas nori išreikšti pasaulį, jo spalvų išdėstymas [p. 21] turi rodyti šią nedalijamą Visumą; kitaip jo tapyba bus aliuzija į daiktus ir neperteiks būtinos jų vienybės, esaties, neįveikiamos pilnatvės, kuri mums visiems apibrėžia tikrovę“.²³⁸ Yra pagrindo teigti, kad nesibaigiančios Cézanne’o abejonės bei nuolatiniai bandymai išreikšti drobėje vis išsprūstančio daiktų pasirodymo principą yra nepaprastai artimi atsargioms bei rūpestingoms Merleau-Ponty neapdorotos būties gelmės nuojautos artikuliacijoms.

4.4. Kalbėjimo ir tylėjimo dialektika

Fenomenologiniai tylėjimo tyrinėjimai Merleau-Ponty filosofijoje atsiranda tada, kai filosofas, nagrinėdamas kalbėjimo mechanizmą, konstatuoja, jog jo signifikaciją sudaro ne tik

²³⁵ Merleau-Ponty, *Akis ir Dvasia*, p. 82.

²³⁶ Bacevičiūtė, D. „Aplink gelmę: gelmės fenomenologijos eskizai“. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010, p. 104.

²³⁷ Ten pat, p. 105.

²³⁸ Merleau-Ponty, M. „Cézanne’o abejonė“. Vertė: G. Žemaitytė. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010, p. 308.

gestai bei juos pratęsiantys verbalinėje plotmėje besikuriantys reikšminiai turiniai, bet ir ta kalbinės žmogaus patirties gelmė, kuri dar nėra kalbėjimas ir kuri neabejotinai yra ankstesnė už bet kokią žmogaus išorinį kalbinį elgesį. Žmogaus kalbėjimo funkcija ir paskirtis yra daug sudėtingesni bei simboliškesni, negu gali pasirodyti. Jų šaltinio reikia ieškoti patirties kloduose, prie kurių gali prisiliesti ypatinga nuostata: siekdami atskleisti kalbėjimo gyvenimo pokalbyje dinamiką, turime abstrahuotis nuo bet kokių išankstinių teorinių prielaidų rinkinių ir pasitelkti tai, kas atsiveria patirtyje tauriausiu pavidalu. Šioje atvertyje pasirodo ištisa ekspresijos amplitudė: nuo tylos – iki artikuliuoto kalbėjimo.

Pagrindinės tylos bei tylėjimo formos, kurias pristatysiu, yra šios: tyla kaip atsakymo negalimybė, kuri neretai ribojasi su mirties patirtimi, tyla ir mąstymas kaip tylus bylojimas, tylėjimas kaip intencionalus aktas, kuris yra neatsiejamas nuo kalbėjimo – klausymo dialektikos, tylėjimas kaip nu-tylėjimas, įvardijant kažką ir lygiagrečiai slepiant tai, kas uždengiama įvardijimu, taip pat – tylėjimas kaip pa-sakymo kriterijus. Greta šių, sakytume, sąmoningų, tam tikrais atvejais bent iš dalies nuo žmogaus valios priklausančių tylėjimo formų, tikslinga išskirti ir tokią tylą, kuri, Merleau-Ponty žodžiais kalbant, reprezentuoja reikšmės užuomazgas – „nėštumo“ būseną. Šioje latencijoje glūdi dar nesuformuota reikšmė, kuri laukia savo artikuliacijos. Apmąstydamą Merleau-Ponty kalbėjimo ir tylos / tylėjimo santykį, į šiuos tyrinėjimus įtraukiu Gadamerio kalbos ir tylos, taip pat – kalbos ir mąstymo ryšio refleksiją, kuri tam tikru požiūriu dubliuoja Merleau-Ponty išvalgas: artikuliuotas kalbėjimas nėra mąstymo, kaip tylaus kalbėjimo, atspindys ar kopija. Ne mažiau įdomi pasirodė Heideggerio ir Merleau-Ponty išplėtotų kalbėjimo – klausymo dialektikų paralelės analizė. Fenomenologinėje perspektyvoje kalbėjimas ir klausymas traktuojami kaip intencionalūs. Kalbėjimo ir klausymo dialektika apmąstoma kaip persidengianti su tylėjimu bei nu-tylėjimu, kuris, kalbant heidegeriškai, persipina su pamatiniu, Būtį persmelkiančiu atverties – paslėpties žaismu. Merleau-Ponty fenomenologinėje filosofijoje, ypatingai, vėlyvojoje kūryboje, šis dvilypumas įvardijamas garsiuoju regimybės ir neregimybės sričių suaugimu, kuris ne tik nulėmė vieno svarbiausių filosofo veikalų pavadinimą, bet ir, panaikindamas subjekto – objekto perskyros schematiškumą, atskleidė naują žmogaus bei pasaulio santykio matymo prizmę ir aprašymo būdą. Tačiau, svarbu pabrėžti, kad abu filosofai visgi akcentuoja, jog nu-tylėjimas yra tik neišvengiama kalbėjimo išvirkščioji pusė. Iš tiesų, žmogaus kalbėjimas ir jo dalyvavimas pokalbyje yra orientuoti į atsiskleidimą to, kas yra paslėptyje arba vis dar liko neregimybėje.

4.4.1. Kalbėjimas, klausymas ir tylėjimas kaip intencionalumo išraiškos

Merleau-Ponty, tyrinėdamas ekspresyvinio žmogaus gebėjimo potencialą, išskiria dvi paradoksaliu būdu priešingas išreiškimo galimybes. Viena iš jų yra neverbalinė – tai nebyli raiška, kurioje pirminis juslinis suvokimas, jo diakritiškumas bei ikirefleksinis savo paties kūno suvokimas koreliuoja su gyvenamu kūnu kaip ekspresijos šaltiniu. Kitas lygmuo – verbalinė išraiškos forma – iškyla tik pirmosios pagrindu, – ji visada pasirodo kaip ikikalbinės ekspresijos tąsa. Kalba yra, tarytum, nematomas kūnas, kuriuo kažką išreiškiame. Tuo pačiu, svarbu pabrėžti, jeigu kalba kyla iš šios tylos, tai tylėjimas savo ruožtu įvairiais rakursais pasirodo greta kiekvieno kalbėjimo srauto. Tyla ir tylėjimas neleidžia mums apsiriboti tuo, kas perteikiama kalbėjimo aktu. Šiame darbe jau buvo pristatyta kūniško buvimo, juslinio suvokimo fono, lateralinės ir, ypatingai, giluminės diferenciacijų įtaka reikšmės formavimuisi, tačiau, verta pažymėti, jog prie kalbos daugiareikšmiškumo bei neužbaigtumo tendencijos ženkliai prisideda tylus vertikalios Būties gelmės chaotiškumas, – tariamas chaotiškumas, nes jame visgi yra savita tvarka, kuri veržiasi išsakytum link. Kalbos bei tylos opozicija yra tik viena iš daugelio kitų opozicijų, kuriomis laikosi žmogiškas pasaulis. Tyla niekada neišgyvenama kaip kažkas neutralaus: tol, kol mes suvokiame, patiriame bei dalyvaujame protingoje šio pasaulio dalykų konsteliacijoje bei jo procesų vyksmuose, mes suprantame, jog tai, kas yra pasakyta, visada slepia kažką, kas taip pat formuoja ištaros prasmę.

Ko gero, pirmoji ir pamatinė tyla, su kuria susiduria žmogiška būtybė, yra sukeliama *kito* mirties. Ji užbraukia kreipimosi į *kitą* galimybę realiame erdvėlaikyje ir, išlaisvindama amžinąjį jo tylėjimą, sukuria poreikį žūtbut palaikyti su juo nutrūkusį santykį. Ji paradoksaliu būdu išprovokuoja nesibaigiančio pokalbio išgyvenimą tyloje, nes žmogaus mąstymas, negalėdamas sustoti, vėl ir vėl „peržengia“ šią patirtį. Kai atitrūkstama nuo realių pokalbių rutinos, staiga iškyla klausimas: kokių būdu mes tęsiame šį keistą pokalbį? Galbūt mes, vedami stipriausio bei nuoširdžiausio troškimo gauti atsakymą to, kuris negali mums atsakyti, užmezgame ypatingą santykį su tyla ir galiausiai ją prakalbiname? Šiuo atveju nutrūksta gyvas tarpkūniškas santykis su *kitu*, dėl kurio *kitas* buvo matomas, girdimas, kai jo gestai sąveikavo su pasaulio išraiškingumu bei pratęsdavo kitas kalbančias būtybes. Ir vis dėlto *kito* mirties patirtis labiau negu bet kuri kita leidžia pasinerti į tylos gelmes bei patirti neišsemiamą jos bežodžio iškalbingumo jėgą. Žmogiška būtybė, atsigręždama į amžinybę, kurios akivaizdoje ji yra tik akimirkos blyksnis, staiga atranda, jog šis nutrūkimas nėra tuštuma, tai yra bylojanti tyla, be kurios λόγος niekada nebūtų apsireiškęs šiame pasaulyje.

Žmogus iš prigimties disponuoja vidine, kalbos pasauliui priklausančia nuojauta, kuri pranoksta jo ribotas galimybes, taigi nuolat persmelkia jo patirtį ir netgi, sakytume, užbėga jai

už akių. Žmogus savo ribotoje situacijoje negali suvokti bei „priimti“ šios gyvenimo baigtinumo realybės paslapties – jis negali jos peržengti ar paneigti. Atitinkamai, jis negali aprėpti gyvenimo laikinumo, susitaikyti su šia keista, racionaliai nepaaiškinama pabaiga, kuri, nutraukdama pokalbį bei amžiams užrakindama kažką svarbaus, vis dėlto negeba padėti milžiniško taško. Priartėjusi ties šia riba, žmogiška esybė vis tiek kreipiasi į *kitą*, ji ir vėl klausia. Tik šis klausimas keliamas bei išgyvenamas dar radikaliau nei tada, kai *kitas* buvo čia pat, tame pasaulio erdvėlaikyje, kuriame dar taip neseniai rutuliojosi jų kasdienybė. Juk ne tik klausimo – atsakymo dialektika išsiskleidžia į iracionalų nesuprantamą vyksmą, bet ir kalbėjimo bei klausymo santykis, kuris realiai vykstančiame pokalbyje sudaro jo abipusio intencionalumo šerdį, šiuo atveju sutrinka. Mes prabylame į *kitą*, bet iš tiesų netgi nežinome ar jis mus *girdi*. Pasak Gadamerio, „kai mūsų klausimai užkliudo šią paslaptį, randasi dar kitokia patirtis, būtent, kad į mūsų klausimą nebėra atsakymo“.²³⁹ Tai – keista tyła, nepakeliamos akimirkos sąstingis... Ir tuo pačiu tai – šauksmas į nežinomybę, pasipriešinimas žmogaus baigtinumui ir, ypatingai, pokalbio nutrūkimui. Tai – maištas žmogiškos esybės mirtingumo akivaizdoje... Atsakymo nebuvimas yra egzistencinė drama, kuri negrįžtamai apverčia gyvenimo, buvimo vieno su kitu patirtį aukštyn kojom ir transformuoja ją į *kitokį* pokalbį. Mąstymas vėl ir vėl „peržengia“ faktinę realybę pokalbio erdvėje. Žmogiška esybė tęsia šį pokalbį, mąstydamą apie tą, kuris iškelia į kitą pasaulį. Ji kreipiasi į *kitą* mintyse, prisimindama, nešdama į jo kapą gėlių bei atsiverdama tylioje maldoje – tame tauriausios patirties skliaute, kuriame jie ir vėl „kartu“ Slėpiningiausios Begalybės akivaizdoje...

Ir, ko gero, nenuostabu ir be galo simboliška, jog vienas svarbiausių Merleau-Ponty veikalų liko neužbaigtas. Tai, kas ne-regima, ne-apreikšta, ne-pasakyta ar tiesiog nu-tylėta, uždengta nežinomybės vualiu, visada glūdi tame, kas yra čia pat – regima. Tai sudaro pagrindą pačią būtį mąstyti kaip kupiną šio dvilypumo bei reikšminio pertekliaus. Tyła, tarytum, pagrindžia išraiškos neužbaigtumo būtį. Būtent iš jos kažkas veržiasi į esaties plotmę. Ji vėl ir vėl sąveikauja su žmogaus kalbėjimu. Tačiau šiuo atveju mes jokių būdu nenumanome tylos gelmėse slypinčio artikuliuotos kalbos trafareto, pavyzdžiui, nuolat ją pralenkiančio mąstymo, nes jis nėra artikuliuotas kalbos modelis. Merleau-Ponty ir Gadamerio pozicijos šiuo klausimu aiškiai sutampa. Merleau-Ponty akcentuoja, kad „[j]eigu mes pašalinsime iš mūsų proto pirmąpradžio teksto, kurio vertimu arba užšifruota versija būtų mūsų kalba, idėją, mes pamatysime, kad *užbaigtos* išraiškos idėja yra absurdiška ir, kad visa kalba yra netiesioginė arba su užuominomis, – kad ji yra, jeigu norite, tyła“.²⁴⁰ Veidrodžio metafora reikštų, jog kalba ir tylus mąstymas yra atskirti vienas nuo kito, tačiau šiuo atveju, priešingai, grindžiama tezė, jog

²³⁹ Gadamer, H.-G. „Apie ritualo fenomenologija“. *Istorija Menas Kalba*, p. 259.

²⁴⁰ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 43.

jie turi tas pačias šaknis. Gadameris taip pat tvirtina, kad, vidinio bei išorinio žodžio ryšys neredukuojamas į originalo bei atspindžio santykį: „kalbėjimas vis tiek nėra vien tik atvaizdavimas to, kas jau pasakyta mintyse. Tiesa, Platonas apibūdina mąstymą kaip vidinį sielos pokalbį su savimi. Bet tai nereiškia, kad kalbėjimas lyg pagal pavyzdį tiesiog pakartoja šį pokalbį, jau esantį mintyse“.²⁴¹ Tai, kas pasakyta, niekada neišsipildo pilnai. Kiekviena pastanga ką nors išreikšti atsiremia į neišsakytumo foną: kuo unikalesnė bei subtilesnė reikšmė, tuo sunkiau ji leidžiasi perteikiama žodžiais. Kalbėjimo patirtyje visada išlieka nuojauta, kad kažkas vis dar yra numanoma. Mąstymas yra unikalus, pernelyg spontaniškas ir nepagaunamas, kad galėtų, kaip pasakytų Merleau-Ponty, dėti žodį po kiekviena mintimi.²⁴²

Kita vertus, mąstymas, kuris galėtų reikšti žmogaus monologą – vidinį pokalbį su pačiu savimi, parodo, jog kalbėjimo – klausymo mainai gali vykti visiškoje tyloje. Mes negalime įsiklausyti į mąstymą lygiai taip pat, kaip galime įsiklausyti į garsiai artikuliuojamus žodžius, pasitelkdami savo prigimtinių gebėjimą girdėti, tačiau, mąstymas yra tokia aktyvi žmogaus veikla, kuri gali paliudyti, jog tylą jokia prasme nėra tuštuma. Be to, ji yra intencionali, nes šiuo konkrečiu atveju ji yra tik tylus bylojimas. Kalbėjimas mintyse yra tokia pat kalbėjimo forma, kaip ir daugybė kitų. Iš tiesų, kalbos, kaip pamatinio žmogaus egzistencijos atributo, neįmanoma aptarti be sąryšio su šia aktyvia tylėjimo forma. Atsigręždami į tuos filosofijos istorijoje nepaliaujamai iškeliamus klausimus, dėl mąstymo ir / ar kalbos pirmaeiliskumo, kurie parūpino ištiesą koncepcijų palikimą, neišvengiamai susiduriame su paties klausimo nekorektiškumu bei jį pateisinančiais filosofiniais dualizmais: medžiaga – forma, kūnas – siela ir pan., kuriais remiasi esamų teorijų gausa. Šios teorijos teigia, kad žmogaus mąstymas, ieškodamas sau atitinkamą kalboje, visgi kažkoku nepaaiškinamu būdu vyksta savarankiškai, atskirai nuo kalbos, ir, atitinkamai, šių teorijų išvados paprastai radikalizuoja kalbos antraeiliskumo konstatavimą, – tiek mąstymo, tiek pasaulio objektų atžvilgiu. Jos eliminuoja nepaprastai svarbią kalbos intencionalumo ypatybę, be kurios bet koks kalbos aptarimas yra nepakankamas. Dualizmais besiremiančių teorijų gausybėje nelieka labai svarbios tiesos: žmogus pirmiausia yra sąmoninga būtybė. Kaip pažymi José Ortega y Gassetas, „negalime kalbėti apie jokią daiktą, kuris nebūtų susijęs su mumis, ir šis minimalus santykis su mumis yra sąmonės ryšys“.²⁴³ Dar daugiau, pritardami Merleau-Ponty, teigiame jog šis sąmoningas ryšys yra kūniškas. Juk, akcentuodami, jog kalba yra intencionali, turime numanyti, kad yra kažkas, kas kalba ir siekia perteikti savo kūniško buvimo pasaulyje patirtį, įvardydamas ją žodžiais arba tylėjimu. Visada egzistuoja kažkas, kieno patiriamas santykis su pasauliu yra aktualizuojamas.

²⁴¹ Gadamer, H.-G. „Apie ritualo ir kalbos fenomenologiją“. *Istorija Menas Kalba*, p. 269.

²⁴² Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 44.

²⁴³ Ortega y Gasset, J. „Dvi didžiosios metaforos“. *Mūsų laikų tema ir kitos esė*. Vertė: R. Samuolytė. Vilnius: Vaga. 1999. P. 19.

Senosios graikų kalbos žodis – λόγος – nenumano griežtai apibrėžtos prasmės. Jos negalime rasti antikinėje tradicijoje, kurioje garsus Aristotelio suformuluotas žmogaus apibrėžimas visgi neleidžia aiškiai suprasti mūsų dienų žmogui, kas apibūdina žmogų: kalba ar mąstymas.²⁴⁴ Galima teigti, kad λόγος yra ta paslaptis, kuri visada iššaukdavo žmogaus pastangas paaiškinti tai, kas sunkiai prieinama jo supratimui: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Jn 1, 1). Reikia pripažinti, kad Naujojo Testamento tekstų vertimai taip pat neišvengia daugialypumo, taigi, mėgindami prisiliesti prie šios žmogaus realybės paslapties, galime tik interpretuoti šiuos tekstus. Tačiau šiuo atveju nekvestionuojama ir netgi, sakytume, pabrėžiama ypatinga λόγος būtis ir sklaida, kuri galiausiai įgyja tapsmo kūnu reikšmę. Prie šios paslapties supratimo didžia dalimi prisidėjo Šv. Augustino mokymas apie vidinį žodį. Šis mokymas Gadamerio kalbos apmąstymuose yra glaudžiai susijęs su universaliuoju hermeneutikos aspektu.²⁴⁵

Remiantis Augustino mokymu, žinome, jog, kadangi žmogus iš prigimties yra baigtinė ir netobula būtybė, jo *verbum* jusliniame pavidale taip pat niekada neišsikūnija tobulai. ”Taigi, išorėje skambantis žodis yra ženklas viduje švytinčio žodžio, kuriam pavadinimas „žodis“ [*verbum*] yra kur kas labiau tinkamas“.²⁴⁶ Būtent todėl išorinis žodis, t.y. tas, kurį artikuliuojame bei adresuojame kitiems, yra ne toks, koks iš tikrųjų yra, bet toks, koks jis gali būti suvoktas žmogiškoje ribotų galimybių situacijoje. Atitinkamai, žmogus iš prigimties disponuoja tik ribota galimybe išreikšti širdies balsą, tą vidinį pokalbį, kuris vyksta viduje. Tačiau Gadameris pabrėžia, jog: „[š]ioje krikščioniškoje žinioje aiškiai vengiama bet kokio pasaulio sudvejinimo. Vidinė kalba nėra pavyzdys išsakomai kalbai, – jų visuma yra savotiškos ir paslaptingos struktūros procesas“.²⁴⁷ Augustiniškas motyvas yra slapta nuoroda į egzistencinius žmogiškos būtybės rūpesčius. Žmogaus baigtinumas aiškinamas ne tik keistu, iki galo neįsisąmonintu „žinojimu“, kad gyvenimui šiame pasaulyje skirta tik tam tikra, laiko begalybės požiūriu trumpa atkarpa, bet ir tuo, jog vidinis pokalbis, kuriuo kiekvienas iš mūsų esame patys savyje, niekada pilnai neišsikūnija išsakytame žodyje. Jis neapima *verbum interius* visumos bei pilnatvės. Juk *Tiesoje ir Metode* suformuluotas sakiny: „būtis, kurią galima suprasti, yra kalba“, – komentuoja Gadameris, – “reikškė, kad to, kas yra, niekuomet negalima visiškai suprasti. Mat visa, kas kalba,

²⁴⁴ Žr. Aristotelis. *Politika*. Iš senosios graikų kalbos vertė: M. Strockis. Vilnius: Pradai, 1997, p. 66.

²⁴⁵ Jeanas Grondinas *Filosofinės hermeneutikos įvade* aprašo įdomų pokalbį su Gadameriu, kuris, manau, leidžia naujai pažvelgti į gadamerišką filosofiją bei jo poziciją kalbos atžvilgiu. Kartą „įvado“ autorius, sutikęs Gadamerį Heidelbergo kavinėje, paklausė: „koks gi, tiksliau nusakant yra universalus hermeneutikos aspektas?“ Kiek pamąstęs, Gadameris suformulavo netikėtai trumpą atsakymą į šį klausimą: „*verbum interius*“. Universalumas, pasak jo, „glūdi vidinėje kalboje, tame, kad negalima visko pasakyti. Negalima išreikšti visko, kas yra sieloje, λόγος ἐνδιάθετος. Tai atrandū Augustino veikale *De trinitate*. Ši patirtis yra universali: *actus signatus* niekada nesutampa su *actus exercitus*.“ Grondin, J. *Filosofinės hermeneutikos įvadas*, Vertė: N. Putinaitė. Vilnius: Aidai, 2003, p.p. 7-8.

²⁴⁶ Augustinus. *On the Trinity*. 15 knyga. Sudarė: G.B. Matthews. Vertė: S. McKenna. Cambridge etc: Cambridge University Press, 2002, p. 187.

²⁴⁷ Gadamer, H.-G. „Apie ritualo ir kalbos fenomenologiją“. *Istorija. Menas. Kalba*, p. 269.

visuomet yra daugiau negu tai, kas ištariama. Visa, kas kalba, išlieka kaip tai, kas turi būti suprasta, kas prabyla, – o kartu, žinoma, tai visuomet priimama, patiriama kaip kažkas²⁴⁸. Kalbos pilnatvė visada lieka tik nuojautos lygmenyje, todėl mus nuolatos lydi įtampa dėl to, kad kažkas, kas yra nepaprastai svarbu, vis dar nėra išsakyta.

Merleau-Ponty filosofijoje akcentuojama, jog tiesa glūdi ne paslaptingoje neapčiuopiamoje vidujybėje, bet pakelyje į pasaulį, tokiais sąlygomis, kai nebelieka vidaus ir išorės perskyros. Filosofas išplečia reiškiančio žodžio galios trajektoriją. Jis kviečia atsiverti iškalbingumo galiai ir kūrybai. Laukinė Būtis, kaip reikšmės latencijos būseną, įvedama į kontekstą pirmiausia tam, kad ši tyla, arba, tiksliau, *dar* tyla, kuri yra perkrauta šios neišsakytumo įtampos, virstu kalbėjimu jusliškai suvokiamame pasaulyje. Vos tik mes atkreipiame dėmesį į šią laukinę Būtį, neregimybė virsta regimybe, tyla virsta žodžiu. Merleau-Ponty išryškina tamprias sąsajas tarp mąstymo bei žmonių pasaulyje suskambančio žodžio. Madisonas, besigilindamas į Merleau-Ponty plėtojamą mąstymo – kalbėjimo fenomenologiją, konstatuoja, jog jam „[k]albanti kalba yra šio nebylaus ‚troškimo‘ įvedimas į būtį; tai yra pačios minties pasisavinimas bei išsipildymas. Ir todėl kalbanti kalba bei mąstanti mintis yra dvi išraiškos, žyminčios vieną fenomeną“²⁴⁹. Merleau-Ponty dar *Suvokimo fenomenologijoje*, apmąstydamas kalbėjimo ir mąstymo santykį dekartiškojo *Cogito ergo sum*²⁵⁰ perspektyvoje, daro prielaidą, jog „Meditacijos“ liktų paprasčiausiai nesuprastos, jeigu „anksčiau bet kokios kalbos, aš nebūčiau santykiyje su savo paties gyvenimu bei savo paties mąstymu, ir, jeigu kalbėjimo *Cogito* nesusitiktų manyje su tyliuoju *Cogito*“²⁵¹ – anot Merleau-Ponty, būtent šis tylusis *Cogito* buvo Descartes'o filosofavimo atskaitos tašku.

Kalba negamina mąstymo kopijų veidrodinio atspindžio tikslumu ir realiuose pokalbio mainuose ji nesiekia pakartoti tų mainų, kurie įvyko vidinio pokalbio erdvėje. Ji jokiū būdu nesiekia nuosekliai atkartoti kiekvieną minties vingį bei posūkį. Priešingai, reikšmė pradeda formotis tame įmantriame žaisme, kuriame kalba, patirdama pačių įvairiausių transformacijų bei leisdama save griauti ir vėl atkurti naujai išraiškai, transformuojasi į netikėtus pavidalus. Daugybė reikšmių įeina į kalbą, atradamos pozityvios erdvės tarp žodžių. Reikšmės, kurios priskiriamos žodžiams remiantis oficialiu kalbos žodynu ir jų pasiūlytų paaiškinimų bei apibūdinimų, atlieka tik orientyrų vaidmenį, – jos tarnauja tiems reikšminiams virsmams, kurie įgyvendinami gyvame kalbos vartojime, kalbėjimo bei tylėjimo santykiyje, bei visada pasirodo kaip kūrybinio akto įvykdymo rezultatas. Taigi kalbėjimo patirčiai priklauso ne tik artikuliuotas

²⁴⁸ Gadamer, H.-G. „Tekstas ir interpretacija“. *Istorija. Menas. Kalba*, p. 175.

²⁴⁹ Madison, G. B. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, p. 110.

²⁵⁰ Dekartas, R. „Metafiziniai apmąstymai“. *Rinkiniai Raštai*. Sudarė: R. Ozolas. Vertė: G. Bartkus, P. Račius. Vilnius: Mintis, 1978, p. 172.

²⁵¹ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 461.

žodis. Tylos fonas, tylėjimo akimirkos ir pauzės, kurios nutraukia kalbėjimo srautą, taip pat yra iškalbingos, o girdėjimas ir klausymas savo ruožtu pasirodo kaip nepaprastai svarbios žmogaus gyvenimiškos veiksenos.

Žinia, Heideggeris *Būtyje ir Laike* akcentuoja, kad „[g]irdėjimas ir tylėjimas [*Schweigen*] yra galimybės, kurios priklauso diskursyviajai šnekai“.²⁵² Taigi mes galime paaiškinti kalbėjimo mechanizmą, išskirdami tylėjimo – kalbėjimo dialektiką, tuo pačiu įtraukdami į nagrinėjimo akiratį pamatinę, pokalbio erdvei priklausančią egzistencinę žmogaus galimybę – gebėjimą girdėti. Šis gebėjimas apspręstas žmogaus fiziologinių ypatybių ir iš esmės konstituoja dviejų žmonių pokalbį.

Iš tikrųjų, girdėjimas suponuoja pirminį ir autentišką būdą, kuriuo žmogus atsiveria šiam pasauliui ir kitiems žmonėms. Žmogus orientuotas į tokius garsinius pavidalus, kurie yra susieti prasmingai tokiu būdu, kad patys garsai nustoja egzistuoti, pasislėpdami už reikšmių spalvingumo bei įvairovės. Mes niekada negirdime visiškai beprasmių triukšmo be aiškaus šaltinio. Priešingai, mes kasdieniame gyvenime girdime labai konkrečius dalykus ir dažniausiai gana nesunkiai galime identifikuoti išgirstų garsų šaltinį, spontaniškai apibendrinami tai, ką girdime, prasme visuma. Garsai pasiekia mus, veikiant pamatiniam diakritiškumo principui. Mūsų gyvenamas kūnas koncentruoja dėmesį į tam tikrus kontekstualizuotus garsus bei suvokia jų skirtingumą nuo kitų garsų, kurie šiuo metu galbūt nėra tokie aktualūs. Reikia pažymėti, kad būtent gebėjimo girdėti pagrindu yra įmanomas klausymas, kaip žmogaus intencionalumo išraiška. Tokiu būdu girdėjimo bei klausymo perskyroje girdėjimui priskiriamas garsų chaoso sutvarkymo vaidmuo, savo ruožtu klausymas visada pasižymi „girdėjimo Būties, kuri supranta, pobūdžiu“.²⁵³ Net jeigu šneka yra neaiški, ir, jeigu kažkas yra išsakoma mums nepažįstama kalba, tai, ką mes girdime, yra ne tuščias triukšmas, bet mums nesuprantami žodžiai.

Šioje girdėjimo – klausymo dichotomijoje girdėjimas traktuotinas kaip elementarus fiziologiškai apspręstas žmogaus gebėjimas atskirti ir identifikuoti garsus iš jį supančios aplinkos. Savo ruožtu klausymas, kuris, persidengdamas su tylėjimu, papildo šių dviejų aktyvumų dialektiką, yra glaudžiai susijęs su prasminių pokalbyje vykstančių virsmų pagava bei supratimu. Jis išreiškia motyvuotą ir tuo pačiu spontanišką pastangą iš girdimų garsų ir sudėliotų žodžių suformuoti harmoningą bei išbaigtą signifikaciją. Kalbėjimas ir klausymas pasižymi intencionalia struktūra. Kaip taikliai pastebėjo Ricoeuras, „[t]ai, kad egzistuoja pora – kalbėtojas ir klausytojas – įsteigia kalbą kaip komunikaciją“.²⁵⁴ Tačiau, kaip toliau tęsia filosofas, „egzistenciniu požiūriu komunikacija yra paslaptis, beveik stebuklas. Kodėl? Nes buvimas

²⁵² Heidegger, M. *Being and Time*, p. 204.

²⁵³ Ten pat, p. 207.

²⁵⁴ Ricoeuras, P. *Interpretacijos teorija. Diskuras ir reikšmės perteklius*, p. 26.

kartu, kaip egzistencinė bet kokios dialogiškos diskurso struktūros galimybės sąlyga, pasirodo, kaip esmiško kiekvienos žmogiškos būtybės peržengimo ar įveikimo būdas“.²⁵⁵

Viename iš vėlesnių kūrinių Heideggeris rašo: „kalba nėra tik (ir nėra pirmiausia) garsinė ir rašytinė išraiška to, kas turi būti pranešta. Viską, kas suprantama kaip atvira, ir viską, kas suprantama kaip uždengta, ji žodžiais ir sakiniais siunčia tolyn; tačiau ne vien tai – kalba buvinį kaip buvinį pirmučiausia padeda *atvirume* [kursyvas – J.S.]“.²⁵⁶ Atverties – paslėpties žaismas, tvyrantis pokalbio labirintuose, tam tikrais atvejais gali būti interpretuojamas kaip toks, kuriame viena žaismo priešingų pusių aiškiai dominuoja. Jean-Louis Chrétienas, analizuodamas Heideggerio bei Merleau-Ponty pokalbio filosofijas kaip kalbėjimo – klausymo poros dialektinį skleidimąsi, atkreipia dėmesį į tai, kad pastarojo filosofo pokalbio koncepcijoje pirmiausia išryškėja uždengimo judesys, Heideggerio filosofijoje, priešingai, akcentuojamas atverties ar atsiskleidimo įvykis. Būtent šis atvirumas, kaip gali pasirodyti, ir traktuotinas kaip kalbėjimo tikslas. Chrétienas lygina Merleau-Ponty *Pasaulio prozoje* aprašytą kalbėjimo – klausymo procesą su veidrodžių žaidimu, kuriame pasyvumo aktyvumas ir tuo pačiu – aktyvumo pasyvumas – persidengia kalbiniuose dviejų žmonių mainuose. Autorius atkreipia dėmesį į Merleau-Ponty citatą, „[a]š nesu aktyvus tik tada, kai kalbu, bet aš esu pirmesnis už savo kalbėjimą klausytojui; aš nesu pasyvus, kai klausau, bet aš kalbu pagal... tai, ką sako kitas“.²⁵⁷ Chrétienas tokioje pozicijoje įžvelgia uždengimo judesį: uždengiama tai, kas turi būti atidengta kalboje. Heideggerio filosofijoje, pasak jo, priešingai, klausymo procesas pirmiausia įžvelgiamas pačiame kalbėjimo procese kaip, beje, ir leidimas pasirodyti pokalbio erdvėlaikyje kažkam, kas visgi iškyla anksčiau už patį per mus pačius įvykstantį parodymo ar atskleidimo vyksmą. Heidegeriška pozicija kalbėjimo – klausymo poros atžvilgiu, tarytum, žengia anapus įprasto mąstymo: šiuo atveju klausymas jokiū būdu ir jokia prasme nėra kalbėjimo opozicija: jie simultaniškai iškyla tam tikru būdu. Jų pirmapradį santykį Heideggeris nusako taip: „[k]albėjimo ir klausymo vienalaikiškumas turi platesnę reikšmę. Kalbėjimas savaime yra klausymas. Kalbėjimas yra klausymas kalbos, kuria mes kalbame. Taigi, tai yra klausymas ne *tuo metu*, kai kalbame, bet *anksčiau* mūsų kalbėjimo. <...> Mes nekalbame tiesiog *kalba* – mes kalbame *jos būdu*. Mes galime tai daryti išskirtinai todėl, kad mes visada jau esame įsiklausę į kalbą. Ką mes šiuo atveju girdime? Mes girdime kalbančią kalbą“.²⁵⁸ Tokiu būdu, kaip pabrėžia Chrétienas, „[l]eidimas kažkam būti pasakytam neseka iš metafizinės aktyvumo bei pasyvumo opozicijos, net jeigu tai yra padaroma dialektiškai, kaip tai buvo per praeitus du amžius. Ši klausymo tyla ne tik priklauso kalbėjimui, bet ji yra kaip tik tas šaltinis – nesibaigiantis mūsų

²⁵⁵ Ten pat, p.p. 26-27.

²⁵⁶ Heidegger, M. *Meno kūrinio ištaka*, p.p. 78-79.

²⁵⁷ Merleau-Ponty, M. *La Prose du Monde*, p. 200.

²⁵⁸ Heidegger, M. *On the Way to Language*, p. 124.

kalbėjimo šaltinis“.²⁵⁹ Tokie svarstymai, veda į kitą tylos matmenį – į iškalbingą tylą, kuri kalba bei atsako. Būtent todėl mes galime klausytis tylos su tuo nekantriu reikšmės išsipildymo lūkesčiu, kuris lydi kiekvieną mūsų išraiškos aktą.

Šis Merleau-Ponty bei Heideggerio pozicijų priešpastatymas, grindžiamas kalbėjimo tikslų išryškavimo – kažką uždengti, arba, priešingai, atverti, – reikalauja papildomo apmąstymo. Iš tiesų, negalime nesutikti su tuo, jog Chrétienas, pasirinkdamas minėtą Merleau-Ponty citatą savo prielaidos pagrindimui, numano veidrodinį pasyvaus aktyvumo bei aktyvaus pasyvumo santykį, juk kaip teigia Merleau-Ponty: „[m]ano kalbėjimas yra tam tikru laipsniu persidengęs su kito kalbėjimu, aš savęs klausausi jame ir jis kalba manyje, taigi šiuo atveju yra tas pat *to speak to* ir *to be spoken to*“.²⁶⁰ Tačiau *Pasaulio Prozoje* filosofas jokių būdu nepostuluoja totalaus dviejų kalbėjimų persidengimo. Tai reiškia, kad *mano* kalbėjimo „išankstinis buvimas“ klausytojui nėra pasmerktas atspindėjimui, – jis tiesiog negali vystytis išskirtinai bei aklai pagal tai, ką sako pašnekovas. Priešingu atveju mūsų kalbėjimai ištirptų vienas kitame, nebeliktų *mano* perspektyvos, kurią galėčiau ir galbūt norėčiau perteikti savo pašnekovui. Taip pat nebeliktų ir *mano* pašnekovo suponuojamos perspektyvos, kuri praturtintų *mano* buvimą šiame pasaulyje naujomis, iki šiol nepažintomis alternatyvomis. Juk būtent dėl to *mano* pašnekovas gali pasirodyti man įdomus, nuobodus, intriguojantis ar paviršutiniškas. Bet kuriuo atveju mes esame skirtingi ir atspindime vienas kitą tik iš dalies.

Merleau-Ponty kalbos tyrinėjimuose randame svarbų dalyką: kalba, būdama intencionali, vis dėlto niekada nesusiveda į *mano* ar *kito* kalbėjimo iniciatyvą, mat žodis „iniciatyva“ šiuo atveju pasirodo apskritai netinkamas. Nesibaigiančio pokalbio situacijoje, kuriai esame pasmerkti, mes kalbame ir, kaip pabrėžia Merleau-Ponty, „mes perimame tą pačią, senesnę už mus pačius pastangą, kuriai mes, vienas ir kitas, esame pajungti ir kuri yra manifestacija, tiesos tapsmas“.²⁶¹ Siekis kažką ne tik išreikšti, bet, pasitelkus kūrybingumą apreikšti naujai, yra pirmesnis už bet kokią sąmoningą ar apgalvotą žmogaus iniciatyvą kalbėti. Dar daugiau, filosofas kalba pirmiausia apie manifestaciją tokia globalia prasme, kad netgi nevalingi gestai gali tarnauti atskleidimui kažko, ko sąmoningai galbūt nenorime parodyti kitiems. Juk dažniausiai, norime mes to, ar ne, mūsų akys kalba už mus, mūsų gestai yra reikšmingi: jie kalba už mus net ir tada, kai neketiname nieko sakyti.

Savo ruožtu Heideggeris, „nubrėždamas“ kontūrus „pakeliui“ į kalbą, daro perskyrą tarp kalbėjimo ir sakymo. Kalbėjimas šiuo atveju traktuotinas kaip elementariausia žmogiška veikla, numananti vokalizacijos judesį. Tačiau tai, ką ištarėme balsu, kažką pasako tik iš dalies,

²⁵⁹ Chrétien, J.-L. *The Ark of Speech*. Vertė: A. Brown. London: Routledge, 2004, p. 58.

²⁶⁰ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 197.

²⁶¹ Ten pat, p. 200.

priklausomai nuo to, kiek apreiškė mums, taigi įgyvendino, ko nors pasirodymą. Kaip akcentuoja Heideggeris „[s]akyti ir kalbėti nėra tapatūs [veiksmi – J.S.]. Žmogus gali kalbėti, kalbėti be galo, bet visą laiką nieko nesakyti. Kitas žmogus gali tylėti, nekalbėti visiškai ir netgi be kalbėjimo sakyti daug“.²⁶² Būtent todėl, kaip toliau tęsia filosofas: „[e]sminė kalbos būtis yra Sakymas kaip Parodymas“.²⁶³ Šiame parodyme glūdi svarbiausias kalbos orientyras: atskleisti kažką, kas vis dar liko nepasakyta ir neparodyta. Taigi akivaizdu, jog, tiek Merleau-Ponty, tiek Heideggeris, išryškindami šį dvigubą kalbėjimo ir sakymo judesį, visgi teikia pirmenybę atverčiai bei atsiskleidimui. Uždengimo arba paslėpimo judesys, kuris neabejotinai persmelkia žmogaus kalbėjimą bei aktyvias pastangas kažką išreikšti, yra tik šleifas, kuris neišvengiamai lydi kalbėjimą, nubrėždamas jo signifikacijos pertekliaus horizontą.

4.4.2. Nu-tylėjimas ir pa-sakymo kriterijus

Tylos, kaip kalbos tąšos problema, numano ne tik tokius patirties momentus, kai reikšmės, inspiruojamos intervalų tarp žodžių, įsikurdina pasaulyje, – svarbu atkreipti dėmesį ir į tai, kad kalbos bei tylos dialektika iš principo persmelkia bet kokį kalbėjimo veiksmą. Kiekvieną kartą, kai kažką teigiame, tuo pačiu lygiagrečiai ir neišvengiamai kažką suskliaudžiame – nu-tylime. Pagal šį principą vyksta diakritinės reikšmės judėjimas, kuris yra priklausomas nuo kūno ir juslinio suvokimo fono atskleidžiamų diferenciacijų. Vienos reikšmės atsiradimas, žvelgiant iš Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvos, tarsi išprovokuoja kitos reikšmės nu-tylėjimą. O pirmosios deformacijos, tarytum, paslepia pirminį jos pavidalą, jeigu apskritai šiame procese yra įmanoma užčiuopti pradžią. Tuo pačiu, pritardami Maceinai, bei pripažindami, jog kiekvienas žodis išreiškia tam tikrą regėjimo kampą ir lygiagrečiai parodo, kaip vienas ar kitas pavadintas pasaulio reiškinytis yra išgyvenamas, susiduriame su tuo, jog daikto pavadinimas iš principo negali apimti visų galimų to paties daikto ar reiškinių pa-matymo galimybių. Jis paprastai nurodo tik vieną matymo perspektyvą, todėl apima ir išskiria būtent tą daikto aspektą, kuris atsiveria regint daiktą būtent šiuo konkrečiu regėjimo kampu. Visos kitos to paties daikto pa-matymo perspektyvos ar išgyvenimo galimybės nėra eliminuojamos: jos yra tiesiog nu-tylimos. Ir, svarbu pažymėti, šie nu-tylėjimai gali būti spontaniški, nekontroliuojamai prasiskverbiantys į kalbinius mainus. Taip pat jie priklauso išskirtinai nuo mūsų pačių apsisprendimo, kuris, beje, taipogi subręsta tyloje.

²⁶² Heidegger, M. *On the Way to Language*, p. 122.

²⁶³ Ten pat, p. 123.

Merleau-Ponty akcentuoja tylos pirmaeiliskumą: „kalba gyvena tik iš tylos; viskas ką mes sakome kitiems, gimė tik iš šios didžios bežadės žemės, kurios niekada nepaliekame“.²⁶⁴ Tačiau išsamesnė jo tyrinėjimų analizė parodo, kad tyla užmezga su kalbėjimu dialektinį santykį. Jeigu tik pamėgintume įsiklausyti į tai, ką mums sako tarp žodžių rimuojanti tyla, nustebtume, jog ji yra ne tiek kalbos pradžia, kiek jos tąsa bei išvirksčioji pusė. Ji jokių būdu nenutraukia kalbėjimo grandinės. Ji organiškai įsilieja į ją įvairiais rakursais, praturtindama kalbą subtiliausiais reikšminiais akcentais bei atspalviais, kurie gali būti panaudoti kasdieniame gyvenime. Jie yra aprašyti retorikoje, kaip ypatingos išraiškos priemonės. Kaip teigia Irena Buckley: „[t]ylos topais išreiškiami įvairūs komunikacijos momentai (tylos minutė, prašyčiau tylos, klausyti tylos, tylos pauzė). Komunikacijos procese tyla virsta sunkiai paneigiamu argumentu. Tai – „užsispyrėlio tyla“, į kurią atsimuša dažnai emociškai paveikta loginė argumentacija. Tylėjimo tikslai ir motyvai yra panašūs kaip ir kalbėjimo – įtikinti, paneigti, sugriauti nuomonę. Tylos signalas siunčiamas kaip sutikimas, abejingumas, protestas, abejonė, užmarštis“.²⁶⁵

Tyla ne visada pasirodo kaip sąmoningas žmogaus abstrahavimasis nuo pokalbio. Tyla suskamba savo garsais. Ji sukuria ypatingą harmoniją kalbėjimo grandinėje, ji atranda joje savo laiką bei vietą taip meistriškai, kaip tai daro pauzė melodijoje. Tyla yra, tarytum, kalbos kvėpavimas, be kurio kalba negalėtų tęstis, lygiai taip pat, kaip kalbantis žmogus, prieš išstardamas ilgesnę ištarą, turi įkvėpti. Iš tiesų, žodžio bei tylos dialektikos žaisme juntama pilnatvė tik dėl tos ženklo prigimties, kurią akcentuoja Merleau-Ponty: „[ž]enklo nebuvimas gali būti ženklu“.²⁶⁶ Reikšmė nėra universalus rezervuaras, implikuojantis savyje kruopščiai atrinktų žodžių rinkinius ir vien tik juos. Tyla pratęsia tą reikšmę, kuri įgyvendinama paskiroje ištaroje ir, priešingai, ištara pratęsia reikšminį turinį, kuris alsuoja tylos gelmėse. Organiškai įsiliedama į kalbėjimo srautą, ji niekada nenutraukia reikšmės kūrimosi proceso, – ji produktyviai jį transformuoja.

Kai išgirstame iš kitų žmonių kokią nors netikėtą, mus šokiruojančią žinią, pirmiausia „netenkame žado“. Rodos, įprasta artikuliacija pasidaro nebeįmanoma tik todėl, kad tas reikšminio turinio proveržis, kupinas stiprių emocijų bei lydymas staigaus fizinio sąstingio, neranda tinkamų žodžių šiems intensyviems išgyvenimams išreikšti. Tada už mus kalba tyla, – tokia pat staigi ir netikėta, kaip ir žinia, kuri ką tik mus pasiekė. Tokioje situacijoje reikšmės intencija yra pratęsiama ne tik kūniška veiksmu, išgaščiu kupinu žvilgsniu bei kūno sąstingiu, bet ir aplinkiniame pasaulyje konkrečiai situacijai priklausančiais daiktais, kurie pratęsia mūsų

²⁶⁴ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*, p. 167.

²⁶⁵ Buckley, I. „Tylos retorika: vienas XIX a. literatūros modernėjimo aspektas“. *LITUANISTICA*. T. 69. Nr. 1, 2007, p. 67.

²⁶⁶ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 44.

kūnišką buvimą pasaulyje. Iš mūsų rankų iškrenta puodelis, iškalbingai pratęsdamas mūsų sukrėtimą. Jis tuo pačiu pratęsia išreiškimo procesą ir įtvirtina šią sukrėtimo reikšmę realių daiktų pasaulyje. Puodelis dūžta: tai taip pat yra išreiškimo tąsa. Stiklo šukės, atsitrenkdamos į grindis, sukelia trenksmą, disonuojantį su šia neįveikiama tyła, tačiau pernelyg aiškiai išreiškia tai, ką išgyvename fiziškai ir emociškai. Taigi šiuo atveju žodžių nebuvimas beveik tobulai išreiškia mūsų patyrimą, o kalbos nerišlumas, kuris atsiranda praėjus kelioms akimirksnams, tik patvirtina verbalinės veiksėnos ryšį su mūsų patirtimi ir, ko gero, jos neefektyvumą sukrėtimo metu.

Koks kriterijus mums leidžia nustatyti, kas turi teisę būti išsakyta, o kas – ne? Kas privalo įgyti visoms žmogiškoms būtybėms prieinamą prasmę, o kas turi amžiams išlikti užmarštyje? Tai yra tyła... Jos banguojanti būtis: ramybė ir nekantrus žodžio lūkestis. Ir, žinoma, tai – įtampa, kuri išgyvenama nu-tylint tai, kas žūt būt turi būti išreikšta. Pagaliau, kaip teigia Merleau-Ponty: „mes turime apmąstyti žodį, kol jis dar nėra išsakytas, tą tylos foną, kuris nesiliauja jį apsupdamas ir be kurio niekas nebūtų išsakyta“.²⁶⁷ Arba, kaip tęsia filosofas: „[m]es turime atidengti tylos siūlus, su kuriais žodis persipynė“.²⁶⁸ Kartais mes, pernelyg paskęsdami žodžiuose ir nepalikdami jiems nė menkiausios galimybės „atsikvėpti“ nuo mūsų pastangų vėl ir vėl į juos kažką įdėti, patenkame į išties keistą, sakytume, paradoksalią situaciją. Žinodami, kad patirties visada yra daugiau negu žodžių, mes vis tiek stengiamės, tarsi sudėtingoje dėlionėje, sukonstruoti iš jų kuo tikslesnį vaizdą bei turinį. Buvimas tyloje savo ruožtu leidžia išgyventi kalbos stygių, kuris lydi bet kokią žmogaus kalbinę patirtį. Nu-tylėjimas yra kiekvienos mūsų ištaros išvirkščioji pusė. Tai, kas *jau* yra pasakyta, niekada neapima to, ką trokštame išreikšti ir tai apibūdina ne tik mūsų kasdienes pokalbius, bet ir filosofinį mąstymą. Mat, kaip pabrėžia Gadameris: „mąstantysis turi iki galo įsisąmoninti kalbos stygių. Tik tas mąsto filosofiškai, kuris jaučia, kad turimų kalbinės išraiškų galimybių nepakanka, ir tik tai tuomet mąstoma kartu su kitu, kai stygius tikrai išgyvenamas kartu su drįstančiu ištarti sąvokas, kurios tik pačios turės pasiteisinti“.²⁶⁹ Tai galėtų būti tik tokia kalba, kuri gyventų ir veiktų pagal savo prigimtinį mechanizmą: žodžiai susijungia vienas su kitu pagal gryną šių žodžių reikšmių persipynimo principą. Tuomet atsiskleidžia ne tik reikšminis žodžio paviršius, priklausantis tik šiam konkrečiam žodžiui, bet ir tie prasminiai sąryšiai, reikšmių persikėlimai bei mainai, kurie glūdi reikšminių klodų gelmėse. Ir nors nė viena reikšmė, besisemianti savo jėgos iš skirtingų žmogaus išreiškimo būdų, niekada nepasirodo prieš mus gryniausiu pavidalu, visgi ji

²⁶⁷ Ten pat, p. 46.

²⁶⁸ Ten pat.

²⁶⁹ Gadamer, H.-G. „Sąvokų istorija kaip filosofija“. *Istorija Menas Kalba*, p. 116.

atsiskleidžia tik tada, kai įprastas žodžių triukšmas, kuriame žodžiai rungtyniauja vienas su kitu, siekdami ką nors išreikšti, staiga nurimsta.

Kalbos potencialas yra neaprepiamas, ir, kaip akcentuoja Merleau-Ponty, „jos gebėjimas tiesiogiai suteikti reikšmę minčiai ar daiktui, yra tik papildoma jėga, kylanti iš vidinio jos gyvenimo. Rašytojas, tarsi audėjas, dirba išvirkščioje jos audinio pusėje. Dirbantis vien tik su kalba, jis staiga atranda save apsuptą reikšmės“.²⁷⁰ Tuo pačiu principu, anot jo, gimsta reikšmės vaizduojamajame mene bei filosofijoje: tapytojas, meistriškai palikdamas teptuku pirmuosius potėpius drobėje, turi reikalą su ta pačia išvirkščia puse, kaip ir rašytojas ar filosofas. Ilgainiui, visi trys išvysta savo pastangų rezultatą – kūrinį, kuris, atskleisdamas šios tikrovės perviršių, praturtina gyvenimą naujais prasminiais atspalviais. Būtent tai ir yra kūniškumo užuomazgose slypinčios pradinės išraiškos intencijos tikslas bei veikimo orientyras. Iš tiesų, tiek gestas, paliekantis pasaulyje savo pėdsakus, tiek bet kuri kalbėjimo forma: kasdienis kalbėjimas, literatūrinis ar filosofinis, – visa tai kyla iš vienintelio – kūniško ekspresijos šaltinio. Kalbėjimo ir tylėjimo dialektika yra nepaprastai artima meninei žmogaus veiklai: kai reikšminės užuomazgos skverbiasi į pasaulį, siekdamos nutapyti arba metaforiškai sujungtais žodžiais apreikšti patiriamą santykį su juo. Todėl, man regis, meninės ekspresijos fenomenologijos iškėlimas aiškėn produktyviai papildo bei pagrindžia žmogiško bylojimo kreatyvumo tezę. Ne veltui tapyba Merleau-Ponty filosofijoje vadinama „netiesioginiu bylojimu“, o bet kuris literatūros kūrinys ar eilėraštis atskleidžia ištisią reikšmių kūrimo mechanizmą. Šias netiesioginio bylojimo atmainas pristatysiu paskutinėje šio darbo dalyje, eilinį kartą pasitelkdama Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvą.

²⁷⁰ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p.p. 44-45.

5. Kalbėjimas kaip kūryba: tapyba, literatūra ir filosofija

Šiame skyriuje pristatysiu platų ekspresyvinio žmogaus gebėjimo galimybių spektrą, kuris Merleau-Ponty fenomenologijos požiūriu traktuotinas kaip besiremiantis išskirtinai juslinės patirties plotme: joje šaknijasi ikirefleksinio žmogaus ir pasaulio santykio užuomazgos. Būtent toks pirminis žmogaus bei pasaulio ryšys, aktualizuojamas meninės kūrybos pastanga, rūpi fenomenologijai. Postuluodami vienintelį bet kurios, elementariu gestu prasidedančios meninės raiškos bei kalbėjimo kūrybinį šaltinį, tuo pačiu naujai grindžiame ir žmogaus kalbiškumą, kuris be jokių abejonių yra kūniškas.

Signifikacijos užuomazgos rusena ne tik tarp žodžių. Greta individualaus kalbėjimo, kaip įprasto verbalizavimo proceso bei reikšmių generavimo fonetinėje grandinėje, turime išskirti tris žmogiško kalbėjimo bei bylojimo plačiaja prasme rūšis: tapybos kalbą, literatūros kalbą bei filosofiją. Pastaroji, būdama ypatinga kalbėjimo atmaina, kurią Merleau-Ponty apmąsto, atsiribodamas nuo įprastų dogmų bei postulatų, siekiančių paaiškinti dalykų padėtį pasaulyje, kviečia mus pačios Būties steigimui per pradinę estezę. Šiuo atveju, pritardami Madisonui, pripažįstame, jog Merleau-Ponty fenomenologijoje proza, poezija, kalba, tapyba ir muzika tėra tos pačios prigimties dalykai. Tikslinga kalbėti tik apie jų išreiškimo laipsnių skirtumus.²⁷¹ Manau, kad prie šio sąrašo kuo puikliausiai prisidėtų ir šokis, nepaisant to, kad jis, priklausomai nuo fenomenologinių tyrinėjimų turinio bei konteksto, gali būti įvardijamas „elgsena“, – būtent tai ir padarė Karoblis, apmąstydamas šokį kaip fenomeną. Tuo pačiu autorius pripažįsta, kad, suprantant kalbą plačiausia šio žodžio prasme, šokis visgi gali būti laikomas vienu kalbėjimo būdu.²⁷² Šiuo atveju numanoma būtina išankstinė prielaida, kad kalbėjimo galimybės visada išskyla žmogaus gyvenime kaip kūrybinės pastangos transcenduoti kūnišką matmenį bei jį pratęsiantį pasaulio tankumą. Ta pati prielaida suponuoja troškimą įvairiomis raiškos priemonėmis: paprasčiausiu gestu, potėpiu drobėje, žodžiu, ar grandiozine išreiškimo galia pasižyminčiu poetiniu žodžiu įkurdinti pasaulyje naujas reikšmes.

Išraiškos problemos iškėlimas aikštėn vaisingai pratęsia Merleau-Ponty *Suvokimo fenomenologijoje* atskleistas diakritines suvokimo struktūras, kurios koreliuoja su gyvenamo kūno išraiškingumu ir ekspresyvumu. Tokiu būdu žmogiškos ekspresijos, kaip santykio su pasauliu išreiškimo tema, pasirodo aktuali kiekviename Merleau-Ponty tyrinėjimų žingsnyje ir galiausiai pasiekia savo apogėjų *Pasaulio Prozoje* bei *Ženkluose*. Anot Ricoeuro, „Merleau-Ponty rūpinasi įtvirtinti, prieštaraudamas biheviorizmui, suvokimo ir elgsenos reikšminių

²⁷¹ Madison, G. B. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, p.p. 111-112.

²⁷² Karoblis, G. „Šokis kaip fenomenas kasdienybės kontekste: šiuolaikinis pramoginis šokis“. *Žmogus ir žodis*, IV, 2005, p. 34.

aspektų neredukuojamumą, o prieštaraudamas intelektualizmui – kalbos kūnišką išsaknijimą geste“.²⁷³ Grįžimas prie laukinės ikirefleksinės Būties, kaip ir šio svarbaus uždavinio apmąstymo bei įgyvendinimo pavedimas filosofijai realizuojamas veikale *Regima ir neregima*. Taigi, pirmiausia pristatysiu paralelę, kurią Merleau-Ponty nubrėžia tarp kūno bei meno kūrinio. Taip pat į tyrinėjimų akiratį patenka tos paralelės, kurias Merleau-Ponty išveda tarp meninio gesto ir artikuliuoto žodžio, t.y. tarp tapybos, stiliaus bei reikšmės nuojautos apspręsto gesto, nedviprasmiškai vadinamo „netiesiogine kalba“ bei iš to paties šaltinio kylančios lingvistinio gesto esaties. Po to pereisiu prie apmąstymo tų reikšminių perteklių, kuriais mus praturtina literatūrinė kalba ir galiausiai filosofija. Pastaroji, anot Merleau-Ponty, tam, kad apskritai ką nors galėtų pasakyti, paradoksaliu būdu turi grįžti į laukinėje ikirefleksinėje plotmėje slypinčią tylą ir susiliesti su jos alsavimu.

Kiekvienas išreiškimo aktas siekia paversti tai, kas yra vis dar neregima, nepasakyta ir neišreikšta, kažkuo bent iš dalies akivaizdžiu ar suprantamu. Tai paliečia išreiškimo pastangas, kurios galiausiai sukuria vaizduojamojo meno sferai priklausančią kūrinį, paskiro žmogaus gyvenime verbaliniuose mainuose vykstančius procesus ir, galiausiai, – poetinės ar filosofinės kalbos signifikacijos galimybes. Visais čia paminėtais atvejais mes turime reikalą su ta pačia kūniška intencija, žmogaus ekspresyviu gebėjimu, troškimu išreikšti ir kūrybiškai kažką pasakyti vis iš naujo: gestu bei jį pratęsiančiu paveikslu, taip pat – žodžiu, kuris taip pat reprezentuoja tos pačios kūniškos intencijos pratęsimą.

Žmogaus kūniškumo užuomazgose glūdinti reikšmė, kuri dar nėra išreikšta, veržiasi į šį pasaulį. Ji pasirenka vieną iš daugybės savo realizavimo kelių: meninę raišką, žodinį kūrinį arba tiesiog kasdienį žmonių vieno su kitu pokalbį, kaip palankią savo pačios virsmų bei transformacijų terpę. Tiek poetiniame žodyje, tiek kalbėjimo sraute, įtampa tarp pasakyto bei to, kas dar nėra pasakyta, pasirodo akivaizdžiausiai. Ir vis dėlto, kaip pamatysime, tuščia drobė, prie kurios ilgesingai stovi tapytojas, simbolizuoja tą tylą, kuri sudaro bet kokio kalbėjimo pagrindą, o pirmieji drobės paviršiuje atsiradę štrichai sudaro galimybę tai vienintelei reikšmei atsiskleisti. Galiausiai, pamatysime, kad reikšmė, kuri pasiekia kitus žmones, niekada nenušvinta visišku akivaizdumu. Tiek paveiksle, tiek ištaroje, lygiagrečiai lieka kažkas paslėpta – neišreikšta ir neišsakyta, kas savo ruožtu iššaukia naujas žmogiškos esybės pastangas išreikšti bei išsakyti tai, kas dar nepasiekė šio pasaulio. Tokiu būdu žmogaus veikimą pasaulyje galima apibendrinti kaip nuolatinį santykio su šio pasaulio iškėlimą aikštėn, teigimą bei įprasminimą.

²⁷³ Ricoeur, P. „Kalbos filosofijos“. *Baltos lankos* 2, p.p. 191-192.

5.1. Kalbėjimas ir tapyba kaip netiesioginė kalba

Pirmiausia Merleau-Ponty nubrėžia paralelę tarp žmogaus kūno ir meno kūrinio. *Suvokimo fenomenologijoje* filosofas aiškina, jog meno kūrinys, šiuo atveju paveiksle, idėja perteikiama tik betarpiško santykio su meno kūrinio pagrindu: „Cézanne'o kūrybos analizė, jeigu aš nemačiau šių paveikslų, suteikia man galimybę rinktis iš kelių galimų Cézanne'ų. Ir tik paveikslų suvokimas perteikia man vienintelį egzistuojantį Cézanne'ą. Būtent jame analizė įgyja savo pilną prasmę“.²⁷⁴ Visus meno kūrinius vienija vienas esminis dalykas: išraiška yra iš principo neatsiejama nuo būties to, kas išreiškiama. Dar daugiau, reikšmė mus pasiekia tik tuo atveju, jeigu mes tiesiogiai sąveikaujame su kūriniais, kurie šias reikšmes spinduliuoja. Būtent šia prasme žmogaus kūnas yra artimas meno kūrinui. Merleau-Ponty teigia, kad kūnas, kaip ir paveikslas, yra „ne dėsnis, kuris vienija tam tikrą skaičių kovariantinių terminų, bet gyvų reikšmių ryšulys“.²⁷⁵ Tiek kūnas, tiek meno kūrinys, fenomenologijos perspektyvoje atsiveria kaip visuma. Jeigu kūnas pasirodo, tarytum, atskaitos taškas, kuris įgalina buvimą pasaulyje apskritai bei organizuoja juslinį suvokimą su visa jį persmelkiančia diakritiškumo dinamika, tai paveikslas, būdamas analogišku „gyvų reikšmių ryšuliui“, taip pat paklūsta tai pačiai suvokimo bei reikšmių diakritiškumo vystymosi tendencijai. Kaip pabrėžia Mickūnas: „[s]uvokėjo, menininko ir žiūrovo, gyvenamas kūnas, veikdamas kaip fonas, sudaro preliminarią ir trapią ‚aš galiu‘ struktūrą taip, kad kūniško elgesio stiliai apmeta ir artikuluoja pasaulį. Trumpai sakant, kūno fonas kaip reiškiantis pasaulį yra taip pat jo išreikštas“.²⁷⁶ Menininko „aš galiu“ struktūra, tarytum, prižadina ypatingą buvimo pasaulyje būdą, dėl kurio aktualizuojamas pirminis ryšys su šiuo pasauliu – tai yra santykis, kuris dar nėra artikuliuotas bei inteligibilus. Tapybos kūrinys įgyvendina laukinės Būties atskleidimą. Merleau-Ponty kalba apie ikirefleksinį lygmenį, kuriame žmogus susitinka su šiuo pasauliu, – nuo šio momento prasideda kūryba.

Paulio Cézanne'o tapyba dažnai patenka į Merleau-Ponty apmąstymus kaip esminė pastanga grįžti prie šio santykio pirmapradiškumo: pasinerti į neregimybę, iššaukti į esaties plotmę laukinės, dar neapdorotos Būties sluoksnius, kurie niekada nesiekia gelmės dugno. Šio judesio reikalavimus geriausiai išpildo šiuolaikinis menas. Keistai sulaužytos realybės formos, linijos bei profiliai drobėje neatveria nieko, kas prieš fiksuojantį žvilgsnį pasirodytų aiškia prasme vienoje; fragmentiškumas ir deformacijos atsiranda drobėje tik dėl menininko nereflektuojamo angažavimosi bei siekio atkurti netematizuoto koherentiškumo su pasauliu grynumą. Mickūnas taikliai pastebi, jog palaikyti šią inspiruotą sąveiką su pasauliu – tai „[b]ūti tarsi Cézanne'ui priešais drobę; jo teptukas šoka įtvinkęs vizijų, kol galiausiai vienas potėpis

²⁷⁴ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 176.

²⁷⁵ Ten pat, p. 177.

²⁷⁶ Mickūnas, A. „Reikšmės atsiradimas“. *Baltos lankos* 31/32, p.p. 34-35.

drobėje iškelia figūrą, įsirašančią kaip pirmas planas, kuris sudaro drobės diferenciaciją išskleisdamas atsiveriančias erdvėlaikio galimybes ir laukinės būties regimumą, neregimą perteklių²⁷⁷. Vis dėlto paveikslo kūrimo procesas, kaip ir diakritinė percepcinės būties elementų sklaida, kuri niekada nebūna užbaigta, yra susijusi su gyvenamo ir kontekstualizuoto kūno ekspresija. Merleau-Ponty galiausiai nagrinėja ryšį tarp dviejų ekspresyvinio gebėjimo apspręstų veiksenų: tapymo bei kalbėjimo. Filosofas grindžia tezę, jog gyvas kalbėjimas savo skambėjimu bei galia pripildyti pasaulio dalykus reikšmėmis kyla iš tos pačios pirminės juslinio suvokimo plotmės, iš kurios gimsta meno kūrinys. Filosofas dar kartą grįš prie šios temos gvildenimo veikale – *Regima ir Neregima*, kuriame, mėgindamas pastatyti „naujosios ontologijos“ pamatus, de ja, neįgyvendins savo sumanymo iki galo, žinoma, jeigu apskritai yra tikslinga kalbėti apie galutinį tokio sumanymo įgyvendinimą.

Gyvas tapymo procesas, kaip ir lingvistinis gestas, yra kūniškojo gesto, jo galimybių bei reikšminių funkcijų pratęsimas. Savo galutiniame variante jis pasižymi tik nebyliu reikšmės spinduliavimu. Todėl vienintelio visų išreiškimo formų šaltinio – fenomeninio kūno postulavimas neatmeta kito postulato: nors tapymo bei kalbėjimo procesai turi panašumų, bent jau yra įmanoma tarp jų nubrėžti paralelę, žodinė reikšmės galia visgi yra daug sudėtingesnė ir kur kas toliau žengianti negu ta, kuria pasižymi tapybos kūrinys kaip netiesioginis bylojimas. Tai kuo puikiausiai iliustruoja literatūros kūrinys, kaip aukščiausia kalbėjimo pagrindu pasireiškianti žmogiškos kūrybos forma. Tapyba kaip išraiška taip pat prabyla į mus, tačiau šiame bylojime visada yra daugiau to, kas lieka už išsakytumo plotmės. Ne veltui viena iš nebaigtų Merleau-Ponty esė apie tapybą Claude'o Leforto buvo pavadinta „Netiesioginė kalba“.

Pradėkime nuo svarstymų: ką siekia pasakyti žmogus, kuris tapo paveikslą? Šį klausimą galima performuluoti į kitą, šiuo atveju mums kur kas parankesnę: ką gali išreikšti bei užfiksuoti žmogaus gestas, kuriuo realizuojamas tapymo procesas? Kiekvienas naujas potėpis drobėje, atskleisdamas palaiptui paveikslą jo vientisume, spalvų bei formų įvairovėje, atsiranda atliekant tam tikrus iš esmės apibrėžtus rankos judesius, be kurių paveikslas niekada nebūtų įžengęs į pasaulį toks, koks jis yra. Kaip metaforiškai išsireiškė Merleau-Ponty: „[d]uodamas savo kūną pasauliui, tapytojas pasaulį pakeičia į paveikslą“. Šie „mainai“ yra įmanomi tik todėl, kad ikirefleksiniame lygmenyje tapytojas, kaip žmogiška būtybė, *jau* yra persipynęs su pasauliu, sudarydamas su juo chiazmą. Dar daugiau, kaip pažymi filosofas, „[t]am, kad suprastume šias transsubstanciacijas, turime atrasti veikiančią tikrą kūną: ne erdvės gabalą ar funkcijų ryšulį, o regėjimo ir judėjimo sampyną“²⁷⁸. Iš tiesų, žmogaus gestai, užpildydami šią mozaiką, pratęsia reikšminę intenciją, kuri pirmapradiškai paslėpta nuo kitų. Šioje vietoje būtinai turime pridurti,

²⁷⁷ Ten pat, p. 45.

²⁷⁸ Merleau-Ponty, M. *Akis ir Dvasia*, p. 45.

kad paveikslas apskritai turėjo ir galėjo pasirodyti tik todėl, kad *kažkas dar nėra pasakyta*. Savo ruožtu ne-išsakymas, arba ne-pasakymas sukelia įtampą, kuri verste verčia imtis raiškos priemonių ir kažką apreikšti, pagaliau, – pasakyti.

Galima teigti, kad būtent gestai išlaisvina šios reikšminės intencijos turinį bei įgyvendina jos išsipildymą pasaulyje. Bet kuri žmogaus kūniška veiksmena pasaulyje yra iš principo orientuota į reikšmę, nes žmogus iš prigimties generuoja reikšmes pirmiausia kūniškoje plotmėje, kuri yra glaudžiai susijusi su tuo, kas įvardijama „dvasine“ veikla. Tačiau Merleau-Ponty skeptiškai vertina Pasaulinės Dvasios, veikiančios per mus be mūsų žinios idėją. „Šiuo atveju pasaulinė dvasia – tai mes patys – tiek, kiek greitai mes galime *atlikti judesį* bei *matyti*. Šie paprasti aktai yra pripildyti išraiškos veiklos paslapties. Kaip dailininkas spinduliuoja savitą stilių iki pat materijos, ties kuria jis dirba pluošto, aš judinu savo kūną, netgi nežinodamas, kokie raumenys ir kokios nervinės skaidulos turi tame dalyvauti, taip pat aš neturiu ieškoti instrumentų šiam veiksmui atlikti“.²⁷⁹ Tapytojo technikos įvaldymas, laikui bėgant, padeda jam atrasti savo stilių, kuris jį išskiria greta kitų menininkų kaip unikalų ir atpažįstamą. Atitinkamai, remiantis tuo pačiu išreiškimo formavimosi mechanizmu, žmogiškas kalbėjimo aparatas paklusniai atlieka artikuliacijos veiksmus, kurių pagalba įvardijama tai, ką žmogus ketina pasakyti, – galiausiai kiekvienas iš mūsų turime unikalų kalbėjimo stilių.

Tapytojo dalyvavimas kūrybos procese, beje, kaip ir filosofo gyvenimas kūryboje, labiau nei kitos žmogaus veiklos atskleidžia glaudžias jo kūno sąsajas su pasauliu. Netgi, galima teigti, šis ryšys yra panirimas į giliai asmeninę jų tarpusavio sąveiką. Sekdamas Klee, André Marchandas šią patirtį nusako taip:

„[m]iške aš dažnai jausdavau, kad tai ne aš žiūriu į mišką. Tam tikromis dienomis jausdavau, kad tai medžiai žiūri į mane, tai jie man kalba... Aš buvau ten, klausiausi... Manau, kad tapytojas turi būti pervertas visatos, o ne norėti ją perverti. Aš laikiu, kol savo vidumi būsiu panardintas, užkastas. Galbūt aš tapau tam, kad išnirčiau“.²⁸⁰

Balta drobė su keliais štrichais, neturinčiais jokių užuominų į apibrėžtumą, teptukas, meistriškai šokdinamas tapytojo rankoje, chaosas, kuris viešpatauja dirbtuvėje arba, priešingai, harmoninga tolių darna, kurioje horizonto juosta jungia gamtos žalumą su dangaus žydryne, – visa tai pratęsia tapytojo kūną bei paverčia vieninga kūrimo proceso visuma. Meno kūrinio reikšmės visumos konstravimas niekada nėra racionalios refleksijos rezultatas. Tik

²⁷⁹ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 66.

²⁸⁰ Autorius cituoja: Charbonnier, G. *Le Monologue du Peinture*. Paris : Juliard, 1959, p.p. 143-145. Merleau-Ponty, M. *Akis ir dvasia*, p. 58

ikirefleksinėje bei glaudžiai persipynusioje su pasauliu tapytojo *aš* struktūroje atsiskleidžia tas lygmuo, kuris ir yra tikrasis kūrybos šaltinis. Kūniškas intencionalumas apsprendžia kūrinį tokį, kokį mes jį galiausiai išvystame. Menininko ekspresyvinis gebėjimas kūrybos metu yra nukreiptas į konkrečios ir apibrėžtos reikšmės realizavimą. Tapytojas spinduliuoja šią reikšmę. Jis pripildo paveikslą šios šviesos, kuri iš-reiškia. Todėl Merleau-Ponty akcentuoja, jog: „paveikslas ne tiek išreiškia reikšmę, kiek reikšmė pripildo paveikslą“.²⁸¹ Visos kitos tapymo perspektyvos savaime anuliuojamos dėl šios vienintelės reikšmės sušvytėjimo. Lygiai taip pat, realizuojant konkrečią reikšmę žodžiais, pasirenkamas konkretus įvardijimas, o visi kiti yra tiesiog suskliaudžiami.

Pirmiausia tapytojas akis į akį susiduria su tuščia drobė. Ji išties pasirodo beviltiškai tuščia. Būsimas paveikslas nenubrėžė jos paviršiuje savo kontūrų, nepaliko net blankių šešėlių. Būtent todėl menininkas išgyvena įtampą, kuri vėl ir vėl sukeliama kontrasto bei tos tuštumos, kurią trokštama pripildyti dar negimusiu reikšminiu pasauliu. Šis kontrastas atsiveria kaip didžiulė praraja tarp paveikslo, kuris egzistuoja tik reikšmės intencijos lygmenyje bei tuštumos, kuri atsispindi baltoje drobėje bei įkyriai – su priekaištu – stoja prieš akis kūrybos proceso pradžioje. Dar daugiau: tapytojo rankos judesys, atsargiai brėždamas savo trajektoriją erdvėje bei laike, atsargiai paliečia teptuku drobę šen ir ten, tačiau vis dėlto susiorientuoja ir, pagaudamas tam tikrą tašką, kaip būtiną būsimo paveikslo punktyro fragmentą, staiga palieka reikalingą potėpį. Šis procesas panašus į griežtos intuicijos paliepus – intuicijos, kuri neleidžia suklysti.

Pirmas potėpis tampa kuriamos reikšmės diakritiškumo atskaitos tašku, nes kiekvienas kitas potėpis atsiranda drobėje dėl diferenciacinių funkcijų veikimo, – visi skirtumai yra suvokiami ir asimiliuojami. Tapymo procesas, kaip ir kalbėjimas, numano aktyvų lateralinės bei giluminės diferenciacijų dalyvavimą bei tapytojo kūnišką įsitraukimą į reikšmės formavimosi procesą. Kiekviena duotis paveiksle pasirodo per skirtingumą nuo kitų duočių. Šis suvokimo diakritiškumas yra neatsiejamas nuo menininko gyvenamo kūno ekspresijos – ekspresijos, kuri diktuoja šį konkretų štrichą bei potėpį. Tuo tarpu abstrahavimasis nuo aplinkinio pasaulio, kaip objektyvaus natūralių dydžių mato, suponuoja savitą perspektyvos pajautimą, kai mėnulis ir moneta, kurių būtų ketinu įkūnyti popieriaus lape arba drobėje, staiga pradeda konkuruoti dėl *mano* dėmesio. Tačiau Merleau-Ponty tvirtina, jog tai, kas užfiksuojama tvarių pavidalu nėra ginčas ar konkurencija, – šie daiktai pasirodo paveiksle tik dėl gylis, kuris išsprendžia konfliktą.²⁸²

²⁸¹ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Sign* p. 55.

²⁸² Ten pat, p. 49.

Vienintelis teisingas rankos judesys nėra savaime suprantamas net ir pačiam tapytojui. Kiek pasistūmėjus tapymo procesui į priekį, tapytoją bent trumpam aplanko atstatytos pusiausvyros jausmas. Taip atsitinka būtent tada, kai ranka, rūpestingai ieškodama tinkamos krypties, šokdindama teptuką šen ir ten, galiausiai atranda tai, ko ieškojo ir paskubomis palieka savo žymę. Tai tik vienas mažutis atradimas bei išsipildymas. Iš tiesų, kad paveikslas pagaliau įžengtų į šį pasaulį, turi būti daugybė tokių atradimų, kol, galiausiai jų visuma virsta rezonansu. Beje, šis rezonansas liudija tik tai, kad menininkas kiekvienu savo gestu atkuria įtampą, vis iškylančią dėl neužbaigtumo jausmo bei kažkur čia pat tvyrančios reikšmės nuojautos. Analogiška įtampos patirtis, man regis, gana vaizdžiai aprašyta Charlotte'ės Bronte'ės autobiografiniame romane – *Jane Eyre*. Herojė, atsiribodama nuo Rochesterio, kuris su didžiausiu smalsumu apžiūrinėjo jos nutapytus paveikslus, pasidalino su skaitytoju, jog jos nutapytuose paveiksluose nėra nieko ypatingo. Šis kuklus „nieko ypatingo“, ar, tiksliau, „stebuklingo“ [*wonderful*], iškyla dėl neatitikimo, kurį ji su didžiausiu nusivylimu pajusdavo kiekvieną kartą baigdama tapyti: „[v]aizdai iš tikrųjų ryškiausiai iškildavo mano vaizduotėje. Kol aš juos regėjau dvasine akimi, dar prieš perteikdama juos, jie buvo įspūdingi. Tačiau mano ranka nespėdavo paskui mano fantaziją. Ir kiekvienu atveju ji atvaizduodavo tik blankų man pasirodžiusio reginio eskizą“.²⁸³ Tenka pripažinti, kad kūrinys niekada nebus paties kūrėjo išgyventas kaip už-baigtas ir iš-baigtas. Lygiai taip pat, gyvendami kalbos persmelktame pasaulyje bei išreikšdami, esame lydimi keisto jausmo: visada lieka kažkas, kas liko neišsakyta. Ši patirtis mus pasiekė gilios heidegeriškos filosofijos intuicijos pagalba: „[k]ontūrus apmetantis sakymas yra toks, kad ruošdamasis išsakyti tai, kas išsakoma, drauge teikia pasauliui neišsakomybę kaip tokią“.²⁸⁴ Tapymo procesą persmelkianti įtampa yra nepaprastai artima įtampai, kuri išgyvenama bei nuolat įveikinėjama pokalbyje. Kalbėjimas savo kūrybinėse apraiškose yra spontaniškas, paliekantis neapibrėžtumo šešėlių, kurie sukelia signifikacijos perteklių. Tuo pačiu, kaip jau buvo pastebėta, jis orientuotas į visiškai konkrečią reikšmę.

Mes negalime užčiuopti būsimo paveikslu pėdsako tuščios drobės paviršiuje, kurio vedamas, tapytojas galėtų tapyti. Taip pat ir kalbėjimas nenumano jokie išankstinio kalbėjimo, tarsi *jau* paruošto teksto, pagal kurį žodžiai būtų artikuluojami, išsiskleisdami į harmoningus verbalinius darinius. Atsiribodami nuo išankstinio teksto iliuzijos, vis dėlto pripažįstame, jog prieš įvardydami, siekiame išreikšti kažką labai konkretaus. Tai išprovokuoja ypatingą santykį su tariamais žodžiais: mes juos renkamės kruopščiai bei atsargiai – taip, kaip yra atliekamas vienintelis rankos judesys, kuris yra skirtas palikti būtent šį konkretų potėpį drobėje. Tačiau tai, nuo ko mes pradedame, bet kuriuo atveju yra tuščia drobė bei jos regimybę lydintis kamuojantis

²⁸³ Bronte, Ch. *Jane Eyre*. Hertfordshire: Wordsworth classics, 1992, p. 109.

²⁸⁴ Heidegger, M. *Meno kūrinio ištaka*, p. 79.

reikšmės stygiaus išgyvenimas. Juk tapymo atskaitos taške yra tik drobės tuštuma bei prasmių išsipildymo lūkestis... Lygiai taip pat, kurdami eiles, arba netgi tiesiog kalbėdami vieni su kitais, mes pradame nuo tylos, kaip ypatingos, žodžių stygiaus pripildytos būsenos, kuri galiausiai reikalauja iš mūsų sakymo veiksmo...

Ekspresyvinė kūno veikla, prasidedanti mažiausiu suvokimu, galiausiai išsiplečia iki pačių sudėtingiausių kūrybos procesų. Visa pasaulyje įgyta patirtis yra deformuojama tam, kad būtų atitinkamai išreikšta ir, galiausiai, virstu savarankiška reikšme. Tapytojas niekada nesustoja ties vieninteliu įgytu įgūdžiu kažką išreikšti, priešingai, „[k]ai tik tapytojas įgyja kokį įgūdį, jis pastebi, jog atsiveria kitas laukas, kur visa tai, ką jis anksčiau galėjo išreikšti, turi būti iš naujo pasakyta kitaip“,²⁸⁵ – samprotauja Merleau-Ponty. Kiekvienas žmogus, nepriklausomai nuo to, ar jis tik kalba, ar galbūt dar ir tapo, kuria eiles ar prozą, filosofuoja, skambina pianinu ar smuiku, lipdo iš molio ar sniego, – bet kuriuo atveju, gyvendamas pasaulyje, jis išreiškia vis kitaip, nepaliaujamai ieškodamas naujų išraiškos būdų.

Taigi analogiška išreiškimo veikseną apibūdina žmogaus kalbėjimą, rašytojo rašymo stilių, filosofo bylojimo arba menininko tapymo manierą. Svarbu pažymėti, kad išraiškos stilius užima svarbią vietą tiek Merleau-Ponty meninės kūrybos patirties apmąstymuose, tiek samprotavimuose apie gyvąją kalbą. Dar daugiau, apmąstymuose apie ekspresijos stilių filosofas aiškiai įveda dviejų de Saussure'o koncepcijose neredukuojamų plotmių sintezę. Juk diachroninei dimensijai priklausančio individualaus kalbėjimo stilius apima *la parole* sritį, tačiau Merleau-Ponty jį nagrinėja sinchronijos perspektyvoje.

Bet koks žmogaus prisilietimas prie jo tikrovės palieka savo neišdildomą pėdsaką. Dailininko žymė drobės paviršiuje yra jo kūniškos būties transcendavimas. Be to, juk „įreikšminimo geste kūnas ne tik juda už savo paties ribų link pasaulio, kurio schemą jis nešioja savyje, bet užvaldo šį pasaulį per distanciją, o ne pasaulis įvaldo jo būtį“.²⁸⁶ Pasaulio daiktai, dalyvaudami kūrybos procese, tarytum, užima tapytojo atžvilgiu aktyvią poziciją. Ši patirtis prieinama žmogiškai esybei tik stojant akistaton su tuo, kas dar nėra išreikšta. Merleau-Ponty šias kūrybos akimirkas nusako taip: „[p]asilikime regimybėje tiesiogine ir įprastine prasme: tapytojas, kad ir koks būtų, *kai jis tapo*, praktikuoja maginę regėjimo teoriją. Jis turi iš tiesų pripažinti, kad daiktai prasiskverbia į jį arba, kad, pagal sarkastišką Malebranche'o dilemą, dvasia išeina pro akis, idant pasivaikščiotų tarp daiktų, nes tapytojas nuolat derina prie jų savo aiškiaregystę“.²⁸⁷ Turėdamas šią, kol kas bevardės reikšmės nuojautos lydimą aiškiaregystę, tapytojas atlieka lemtingą sakymo veiksmą. Jis kuria. Ir tuo pačiu iššaukia į esatį tai, ko

²⁸⁵ Merleau-Ponty, M. *Akis ir Dvasia*, p. 108.

²⁸⁶ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 67.

²⁸⁷ Merleau-Ponty, M. *Akis ir Dvasia*, p. 55.

nepastebi eilinio žmogaus kasdienė žiūra. Galiausiai jis ne tik kuria, bet ir atkuria santykį su pasauliu – santykį, kuriame dar nėra refleksijos.

Tam tikra prasme, galime teigti, kad analogišką funkciją atlieka kalbėjimas. Kiekviena ištara sukuria žodžių grandinę, kuri savo įmantriais raštais sužadina reikšmės išreiškimą konkrečiu, tik šiam žmogui prieinamu būdu, dėl kurio žmogaus pasaulis prasiplečia. Būtent todėl Merleau-Ponty naujai bei argumentuotai atstato pusiausvyrą sosiūriškoje *la langue / la parole* dichotomijoje. Įrodinėdamas kalbėjimo, kaip kūrybinės apraiškos apmąstymo svarbą, jis siūlo jį apmąstyti iš gyvenamo kūno perspektyvos.

Kiekvienas tapytojo gestas, susidurdamas su tvirta molberto atrama kaip čia pat esančiu lygiaverčiu kūnu, bei galiausiai paliesdamas drobę tam, kad palikti joje savo žymę, išties yra artimas įvardijimo veiksmui. Kartą Pablo Picasso, žvilgtelėjęs į keletą plonyčių vienas greta kito nubrėžtų brūkšnių didžiulėje baltoje erdvėje, pasakė esminį dalyką: „[r]eikia tik vieno – įvardyti daiktus. Reikia pavadinti juos vardais. Aš įvardiju akį. Aš įvardiju kojos pėdą. Aš įvardiju man ant kelių gulintį šuns galvą. Aš įvardiju kelius... įvardyti. Tik tiek. To gana.“²⁸⁸ Meno kūrinio erdvėje „įvardijamo“ daikto esmė prieš žiūrovo žvilgsnį pasirodo vienu ar kitu rakursu. Maža to, būtent dėl pirminio diakritiškumo bei menininko ekspresyvinio gebėjimo sąsajų kūrinys išsipildo kaip savarankiška reikšmė. Galiausiai pats meno kūrinys yra ištara, kuri reiškia.

Tačiau paradoksaliausia yra tai, jog ši ištara pasmerkta nebyliam buvimui šiame pasaulyje – buvimui, kuris pasižymi tik reikšminių spektrų spinduliavimu. Pilnesnis reikšmių realizavimas įmanomas tik sakančio žodžio karalystėje. Reikšmė turi pasiekti tam tikrą artikuliavimo laipsnį: tvirtai suleisdama šaknis į šią formų bei spalvų dirvą, ji turi pasiekti kalbėjimo plotmėje vykstantį reikšmės išgryninimą. Ji atskleidžia savo žodžio gebėjimą sakyti tik gyvame kalbėjimo bei supratimo procese, kuriame *sakymo* ‚kaip‘, meno kritikų požiūriu turintis ypatingą statusą, neišvengiamai pasislepia ištaroje, – ji, anot Gadamerio, ir yra tikrasis atskirto žodžio buvimas sakančio.²⁸⁹ Tas pat autorius pastebi, jog „vaizduojamojo meno kūrinys ar poezijos žodis yra ‚daugiau sakantis‘ ne per paviršinius formą ir turinį: *Ars latet arte sua*“.²⁹⁰ Žvelgiant iš Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvos, šie du didingi menai nėra vienodai „daugiau sakantys“. Literatūros kūrinys bei gyvas žodis potencialiai gali daugiau. Be jokių abejonių Picasso paveikslai byloja ne tik tai, kad jie priklauso mėlynajam, rausvajam, kubistiniam ar vėlesniam jo kūrybos laikotarpiui. Kiekvienas iš jų, kaip prasminė visuma, visgi yra ištara, kurioje autentiškiausiai esatį įgyja spalva bei drobėi patikėtos pasaulio esybės. Tačiau, remiantis pasaulio

²⁸⁸ Bernardac, M.-L., du Bouchet, P. „Liudijimai ir dokumentai“. *P.Picasso. Išminčius ir beprotis*. Vertė: V. Tauragienė. Vilnius: Atradimai. Tapyba. Baltos lankos, 1997, p. 138.

²⁸⁹ Gadamer, H.-G. „Apie žodžio tiesą“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 125.

²⁹⁰ *Menas slepiasi savo mene* (lot.k.). Ten pat, p. 134.

esybių, daiktų bei reiškinių esmės išgryninimo mechanizmu, literatūros kūrinys yra ta terpė, kurioje išsiskleidžia tikresnė, jei tik galima taip sakyti, autentiškesnė sakančio žodžio, kaip ištaros, būtis.

Šią tezę galima patvirtinti ir pasiklojus tam tikrus, galbūt pernelyg subjektyvius kiekvieno iš mūsų išgyvenimus: tiek tapant, tiek įvardijant, kamuoja jausmas, arba, netgi, stiprus poreikis bei būtinybė užbaigti sakymą – žūt būt išsakyti tai, kas veržiasi anapus. Žmogaus santykis su pasauliu visada yra pernelyg konkretus, persmelktas išgyvenimų, jis neleidžia nurimti – jis siekia būti įvardytas. Būtent todėl trokštama išsakyti tai, kas rūpi, tai, kas gyva ir negali nugrimzti neišsakytume bei galiausiai užmarštyje. Paveikslas, lyrinis eilėraštis ar ištartas žodis, – visa tai yra vis naujas apdairus pasaulio, tokio, koks jis mums atsiveria, kokį jį patiriame bei koks jis mums rūpi, teigimas. Visais šiais bei kitais, čia neaptais atvejais, reikšmės generacija reprezentuoja unikalų pasaulio išreiškimą, kuris šaukiasi savo pilno realizavimo: „[t]ai turi būti poezija; tai yra, jis [pasaulio išreiškimas – J.S] turi iš esmės sužadinti ir atkurti mūsų grynąjį išreiškimo gebėjimą, esantį anapus to, kas jau išsakyta ir pamatyta“,²⁹¹ – teigia Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty, akcentuodamas, jog ištaros reikšmė niekada neišsipildo pilnai, kalbančiojo pastangas – bent kiek priartinti savo ištarą prie reikšminio idealo – traktuoja kaip iš principo pozityvias. Tačiau, nagrinėdamas tapybos kūrinių gebėjimą reikšti, filosofas galiausiai konstatuoja, jog tapyba yra tik „nesėkmingas bandymas pasakyti kažką, kas visada lieka neišsakyta“.²⁹² Taigi paveikslas, priešingai negu gyvas kalbėjimas, yra pasmerktas tyliam, sakytume, netiesioginiam bylojimui. Taip pat, pritardami Merleau-Ponty minčiai, turime pripažinti, kad nei tapytojas, nei rašytojas, nei konkrečioje gyvenimiškoje situacijoje kalbantis žmogus, greičiausiai neišvys pilnai to reikšmės vientisumo, kuris turėtų išsipildyti paveiksle, eilėraštyje ar tiesiog pokalbyje.

5.2. Literatūrinė kalba: sukurto teksto intencionalumo problema

Rašytinės kalbos intencionalumo problema prasideda nuo kelių esminių aspektų iškėlimo į tyrinėjimų akiratį. Pirmiausia, atkreiptinas dėmesys į patį rašymo procesą, kaip kūniškos veiklos atvejį. Jis įgalina ekspresyvinio gebėjimo suponuojamos reikšmės fiksavimą tokiu pavidalu, kuris atspindėdamas savitą šios reikšmės užrašymo mechanizmo stilių, sukuria sistemą. Rašymo procesas, kaip ir tapymas, yra glaudžiai susijęs su pamatine intencija išreikšti. Konkretus kūniškas *aš* išreiškia patiriamą santykį su pasauliu: paspaudimo stiprumu, raidžių dydžiu,

²⁹¹ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 52.

²⁹² Ten pat, p. 79.

tiesumu, arba, priešingai, pasvirimo laipsniu. Taigi jis išreiškia savo paties įsitvirtinimą šiame pasaulyje unikalia rašymo principų visuma. Merleau-Ponty pabrėžia, jog kiekvieno iš mūsų rašysena gali būti atpažįstama ne dėl to, kad ji yra apspręsta „tam tikro mūsų kūno automatizmo“, bet pirmiausia dėl stiliaus pastovumo.²⁹³ Taip pat rašysena perteikia kūnišką laikyseną bei energingai ją persmelkiančią emociją būseną, kaip ir daugybę kitų dalykų, kurie, remiantis vėlyvosios Merleau-Ponty fenomenologinės filosofijos teiginiais, bent iš dalies atspindi fenomeninio kūno atsiskyrimo nuo pasauliško kūno bei jų suaugimo prieštarumą.

Galiausiai, tai, kas pasirodo prieš žmogaus žvilgsnį kaip užrašas, yra *jau* užfiksuota tvarios reikšmės pavidalu. Užrašytas tekstas visada kėlė klausimų dėl jo santykio su sakytine kalba problemiško. De Saussure'as, sudėliodamas kalbotyros prioritetus, mėgino svariais argumentais anuliuoti rašto prestižą bei užkirsti kelią šios problemos nagrinėjimui, tačiau neįstengė išvengti šios klatingos temos įsiveržimo į savo paties tyrinėjimus. Todėl *Bendrosios lingvistikos kurse* nepavyko išvengti vienas kitam prieštaraujančių postulatų, kuriuos aptarsiu žemiau.

Pirmiausia iškyla aikštėn reikšminių horizontų išsiskyrimas teksto lygmenyje, kuris visais laikais sudarė pagrindą atakuoti užrašytą kalbą: *littera* neretai traktuojama kaip gyvo kalbėjimo – *spiritus* – priešingybė. Prie šių atakų prisidėjo daugybė mąstytojų, pradedant Platono Sokratu, teigiančiu, kad užrašyta kalba „nuolat nurodo kažką vieną ir visuomet tą patį“.²⁹⁴ Taip pat – Platono kritika, mat idėjų teorijos perspektyvoje raštas beviltiškai nutolsta nuo tiesos, kadangi tėra regimybės atvaizdas. Prie šių atakų taip pat galime priskirti kai kurias garsias mūsų dienų polemikas kalbos bei rašto santykio tema, tačiau dėmesio centre atsidūrė tie svarstymai, kurie priklauso de Saussure'ui ir prasideda VI – oje „kurso“ įvado dalyje. Pirmiausia autorius teigia, jog mes negalime abstrahuotis nuo rašto, kaip mūsų kalbą fiksuojančios technikos, nes turime išsiaiškinti visus jo privalumus bei trūkumus.²⁹⁵ Čia pat yra pabrėžiami esminiai postulatai: „[k]alba ir raštas yra dvi skirtingos ženklų sistemos; vienintelis antrosios buvimo pateisinimas yra pirmosios reprezentavimas“.²⁹⁶ Svarbu pabrėžti, jog šveicarų mokslininkas, akcentuodamas minėtą reprezentavimo technikos privalumų bei trūkumų išsiaiškinimų svarbą, ir, mėgindamas išspręsti „uzurpavimo“ problemą, gana nedviprasmiškai radikalizuoja kalbotyros mokslo objektą. Ši disciplina yra iš principo abejinga sakinio bei užrašyto žodžio santykiui. Ją domina išskirtinai fonetinės prigimties signifikantas.

Ir vis dėlto de Saussure'o argumentacija gali pasirodyti gana prieštaringa, turint omenyje jo skelbiamą ženklo arbitralumo principą, kuriuo ženklas skiriamas nuo natūralios simbolio

²⁹³ Ten pat, p. 65.

²⁹⁴ Platonas. *Faidras*. Iš senosios graikų kalbos vertė: N. Kardelis. Vilnius: Aidai ALK, 1996, p.p. 89-90.

²⁹⁵ De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*, p. 44.

²⁹⁶ Ten pat, p. 45.

būties. Gyvas žodis ir raštas, dvi ženklų sistemos, kurios yra svetimos viena kitai, paradoksaliu būdu tos pačios koncepcijos ribose apibrėžiamos bei grindžiamos originalo bei atspindžio santykiu. Akivaizdu, kad į šiuos samprotavimus įsivėlė prieštaravimas, kuris reikalauja vieno iš teiginių pašalinimo. Į šį prieštaravimą atkreipė dėmesį Derrida. Anot jo: „[p]ačios ženklo steigties, taigi arbitralumo – idėjos negalima mąstyti iki rašto galimybės ir už rašto horizonto. Kitaip sakant, paprasčiausiai už paties horizonto, už pasaulio kaip įrašo erdvės – atverties ženklų skleidimui bei erdviniam *paskirstymui*, jų skirčių (tebūnie jos ‚garsinės‘) *taisyklingam žaismui*“.²⁹⁷ Tokiu būdu, pasirodo, jog, siekiant išsaugoti ženklo arbitralumo idėją, reikia išryškinti tokį gyvos kalbos bei rašto santykį, kuris būtų plėtojamas anapus atvaizdavimo teorijos. Raštas jokia prasme nėra natūralus simbolis sosiūriškąja prasme. Jo prigimtis visgi yra įsteigtas pėdsakas, kurio būtis eksplikuojama garsiajame Derrida veikale kaip vienas svariausių polemikos su de Saussure’u argumentų.

Šios problemos nagrinėjimas implikuoja visus pasisakymus „už“ ir „prieš“ ir tuo pačiu priartina mus prie tokios rašto aptarimo plotmės, kurioje raštas galiausiai tampa produktyviu žmogiškos reikšmės intencijos pratėsimu. Būtent šiuo požiūriu aptariami užrašyti sakininės kalbos kūriniai Merleau-Ponty fenomenologinės filosofijos perspektyvoje. Raštas gerokai išplečia žmonių tarpusavio komunikacijos ribas bei užtikrina nesibaigiančios žmogaus kūrybiškumo apspręstos reikšmės genezės vyksmą. Rašytojas, operuodamas žodžiu, net ir tuo atveju, jeigu jo netenkina esamos kalbos tąsa, nesistengia jos pakeisti idioma, kuri „lyg paveikslas būtų savipakankama ir užsidarytų savo tikrųjų reikšmių pasaulyje“.²⁹⁸ Todėl rašytojas, būdamas kūniška bei kalbančia būtybe, geba maksimaliai išnaudoti kūrybinį savo paties bei kalbinės tikrovės potencialą net ir tada, kai elgiasi destruktiviai esamos kalbos atžvilgiu.

Užrašyta kalba iš tikrųjų tam tikrais atvejais iliustruoja tik nereikšmingą konstatavimą, kuris be jokių abejonių niekada nepretenduos į savo reikšmės išlikimą bei aktualumą. Tačiau būtent raštas įgalino užfiksuoti tokias literatūros meno bei poetinės kalbos reikšmes, kurios nėra statiškos: jos gyvena per amžius, nes yra nuolat aktyvuojamos; jos nurodo bei atskleidžia vis iš naujo atsiveriančius patirties niuansus. Šioje vietoje de Saussure’o kritika yra radikaliausia: „[l]iteratūrinė kalba dar labiau sustiprina nepelnytą rašto svarbą. Ji turi savo žodynus bei gramatikas; pagal knygą ir per knygą mokomasi mokykloje. Kalba [literatūrinė – J.S.] pasirodo sutvarkyta pagal kodą, o šis kodas pats savaime yra užrašytų taisyklių visuma, paklūstanti griežtam vartojimui“.²⁹⁹

²⁹⁷ Derrida, J. *Apie gramatologiją*, p. 64.

²⁹⁸ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 79.

²⁹⁹ De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*, p. 47.

Paprastas ant popieriaus lapo paliktas užrašas, tarnaujantis čia ir dabar – konkrečioje buitinėje situacijoje, lygiai taip pat, kaip ir trumputis jame užfiksuotas pranešimas, kuris yra skirtas kitam žmogui, nėra tapatūs raidei patikėtam kūriniiui, nes šis, priešingai negu pirmieji du rašto variantai, gali aprėpti ištisą amžinybę. Mes netgi galime juos priešpastatyti vieną kitam: perskaityti užrašą nėra tas pat, kas perskaityti knygą kaip kūrinį. Konkretaus užrašo ar pranešimo reikšmė užrakinama konkrečioje situacijoje. Dar daugiau: ji yra skirta konkrečiam žmogui, arba tam tikrai asmenų grupei. Skelbimai laikraštyje, reklaminiai šūkių, elektroniniai laišškai bei tie pranešimai, kurie mus pasiekia mobiliojo ryšio pagalba, – visa tai yra užrašai, kurie reikšmės požiūriu gyvuoja tam tikrą apibrėžtą laikotarpį, kartais itin trumpą, ir, galiausiai, neretai tuojau pat po perskaitymo reikšmės požiūriu praranda savo gyvastį. Reikšmė tokiais atvejais atlieka tik informuojančią funkciją ir negeneruoja nieko nauja. Ir, priešingai, knygą arba netgi trumputį eilėrašį mes perskaitome kitaip – kaip kūrinį. Užrašytas žodinis kūrinys konstituoja tam tikrą savojo signifikato visumos idealybę, kuri, priešingai nei aktualaus užrašo atveju, pasiekiamą supratimui anapus konkretaus erdvėlaikio bei įgalina tiesiogiai nuo jos nepriklausančios signifikantų visumos vystymąsi. Būtent todėl Derrida nubrėžia skirtumą tarp dviejų rašto atmainų: „raštas įprastine šio žodžio prasme yra negyva raidė, mirties nešėjas. Jis neleidžia gyvenimui laisvai kvėpuoti. Kita vertus, kitu to paties samprotavimo aspektu, garbinamas raštas metaforine šio žodžio prasme, yra prigimtinis, dieviškas ir gyvasis raštas: savo kilmingumu jis prilygsta vertės šaltiniui, sąžinės balsui kaip dieviškajam įstatymui, širdžiai, jausmams ir t.t.“³⁰⁰ Šiuo atveju dvi rašto atmainos vargu ar susiveda į tiesioginės bei perkeltinės prasmų apvertimą. Mes susiduriame pirmiausia su tokia rašto prasme, kuri ir yra bet kokio metaforiškumo apibrėžimas.³⁰¹

Merleau-Ponty neneigia grynai materialaus poetinio kalbėjimo galiojimo pagrindo. Poezija gali būti išsaugota dėl to, kad ji yra užrašyta – popieriaus lape yra išsaugotas jos tekstas.³⁰² Tuo pačiu dėl šio materialaus aspekto trapumo bei nepatikimo buvimo pasaulyje ji gali būti negrįžtamai prarasta. Tačiau metaforiškumas bei literatūriškumas yra bet kurios labiausiai sakančios bei iš-sakančios kalbinės išraiškos požymiai, dėl kurių ji gali byloti į amžinybę. Taip yra todėl, kad regimo ir neregimo skirtis persmelkia ne tik gyvą kalbėjimą, kuris visada neišvengiamai kažką nuslepia bei nutyli, bet ir užrašytą meno kūrinį, kuriame skaitytojas, būdamas tampriai susijęs su šiuo kūrinijje apreikštu pasauliu, pasiekia neišsakytumo gelmes. Tokiu būdu sužadina įtampa tarp to, kas, skaitant, susikuria vaizduotėje ir išsiskleidžia ištisu

³⁰⁰ Derrida, J. *Apie gramatologiją*, p. 29.

³⁰¹ Ten pat, p. 27.

³⁰² Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 176.

reginiu bei to, kas užpildo neregimybės planą. Šie antriniai bei tretiniai signifikacijos aukštai, sąveikaudami tarpusavyje, tik punktyru nubrėžia reikšmės vientisumo kontūrus.

Tačiau jokių būdu nereikėtų tapatinti hermeneutinių, pavyzdžiui, Gadamerio eksplikuojamų teksto supratimo pastangų bei tos skaitymo patirties, kurią atskleidžia fenomenologinė Merleau-Ponty perspektyva. Pradėkime nuo Gadamerio. Nepaisant to, kad argumentai „prieš raštą“ visais laikais buvo gana svarūs bei sunkiai paneigiami, turime prisiminti Gadameriui priklausančią tezę bei jam pritarti: „raštas yra stebėtinai autentiškas <...> bet kad apskritai įmanoma perduodant žodžius užšaldyta rašto forma taip išsaugoti visą pasakymo prasmę, kad tai, kas pasakyta, per raštą vėl yra visai „štai“! Tai vėl prabyla visa savo prasme, kai kas nors skaito“.³⁰³ Iš tiesų, tai, kas užrašyta, steigia savarankišką būtį, į kurią kreipiasi paskiras *aš* ir, atitinkamai, šios būties *tu* taip pat kviečia dalyvauti pokalbyje. Akivaizdu, kad, nagrinėjant *aš* santykį su užrašytu tekstu, supratimo problema iškyla dar radikaliau nei gyvo diskurso atveju. Juk, kaip mus moko Gadameris, pati *teksto* sąvoka yra hermeneutinė.³⁰⁴ Užrašyta kalba labiau nei bet kuri kita reikalauja interpretacinės veiklos. Gadameris akcentuoja horizontų išsiskyrimą. Tekstas visada pasirodo kaip tolimas, svetimas ir nesuprantamas kitoniškumas, todėl jo supratimas neįmanomas be skaitymo bei interpretacijos judesio tarpininkavimo. Skaitymo situacijoje iškyla hermeneutiniu požiūriu svarbi atitolimo – įsisavinimo priešprieša, kuri įveikiama svetimą paverčiant *savu*. Ši transformacija, žvelgiant į problemą hermeneutiniu rakursu, reiškia esmišką supratimo ribų išplėtimą.

Fenomenologinė nuostata taip pat įgalina šių reikšminių ribų išplėtimą, tačiau šiuo atveju vadovujamasi kitais principais. Merleau-Ponty neneigia rašytojo bei skaitytojo asmeninio įsitraukimo į teksto kūrimą, tačiau jų santykio atspirties tašku laiko tai, ką jie turi bendra – jų fenomeninę kūniškąją būtį. „Romanistas kalba dėl savo skaitytojo kaip ir kiekvienas žmogus kalba bet kuriam kitam. Juos vienija bendra kalba – kalba pasišvenčianti pasauliui, galimybių visatai, kuriais pasižymi žmogiškas kūnas ir žmogaus gyvenimas“.³⁰⁵ Skaitytojas pagauna tą šauksmą bei troškimą išreikšti, kuris glūdi kūrinyje, jis paklūsta šiems miglotiems bei painiems reikšmės vingiams, nes to, kas išgyvenama perteklius nepaliojama – gyvai – kontrastuoja su tuo, kas yra parašyta, arba, skaitytojo atveju, perskaityta. Ne veltui Jonkus, plėtodamas viename iš savo straipsnių rašto kaip empirinės idealios reikšmės sedimentacijos ir kontingencijos temą, akcentuoja, jog „[p]irmiau nei galime kažką pasakyti ar parašyti, turime tą dalyką patirti. Be šios patirties, kuri vadinama tiesiogine intuicija, bet koks šnekėjimas bus tuščiažodžiavimas, bet koks parašymas – scholastinis rašymas apie kitų raštus, o ne apie pačius dalykus“.³⁰⁶ Svarbu

³⁰³ Gadamer, H.-G. „Filosofija ir literatūra“. *Istorija Menas Kalba*, p. 159.

³⁰⁴ Ten pat, p. 161.

³⁰⁵ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 76.

³⁰⁶ Jonkus, D. „Prasmės patirtis ir raštas“. *RELIGIJA ir KULTŪRA*, p. 18.

pabrėžti, kad šiuo atveju gyvo kalbėjimo bei rašto prioritetų tvarkos klausimas nekeliamas apskritai ir jokių būdu, polemizuojant su de Saussure'o teiginiais, nesiekama įrodyti, jog raštas yra pirmaeilis. Nagrinėjant rašto problematiką per fenomenologinę prizmę, mums pirmiausia rūpi pačios patirties dalyvavimo reikšmės steigime aktualizavimas. Patirties kondensacija kalbėjime visada peržengia bet kurį sakymą bei užrašymą. Tai, kas *jau* yra pasakyta ar užrašyta, gali būti vertinama kaip reikšminga tik dėl to, kad implikuoja nuorodą į idealios reikšmės intuiciją, kuri niekada nėra grynas subjektyvumo substratas, arba, priešingai, neginčijamas empirinis faktas. Tai, kas užtikrina ištiso reikšminio lauko gyvastį, nepriklausomai nuo to, ar jis skleidžiasi gyvame kalbėjime, ar užrašytame tekste, – yra tiesioginė intuicija.

Skaitymas, kaip vėliau – *Pasaulio prozoje* – akcentuoja Merleau-Ponty, „yra dviejų didingų bei neapčiuopiamų mano bei autoriaus kalbėjimų kūnų susidūrimas. <...> jis mus projektuoja anapus mūsų pačių minčių link kito reiškiančios intencijos <...>. Bet aš šią savęs transcendavimo per skaitymą galią turiu dėl to, kad esu kalbantis subjektas, gebantis atlikti kalbinę gestikuliaciją taip, kaip mano percepcija yra įmanoma tik per mano kūną“.³⁰⁷ Būtent žodinis meno kūrinys parodo: tai, kas dviprasmiška ir neredukuojama į kokią nors konkrečią reikšmę bei apibrėžtą dalykų padėtį, niekada nėra paprasčiausias laikinas kalbos netobulumas, kurį galėtume įveikti. Todėl, manau, turime pagrindo pritarti Merleau-Ponty įžvalgai, jog daugiareikšmiškumas yra ta kaina, kurią žmogus moka už savo paties kalbiškumą. Kalbėjimas, užuot įtvirtindamas mus tame, kas jau yra nustatyta, aišku ir skaidru, priešingai, vėl ir vėl įtraukia kiekvieną iš mūsų į naujausias perspektyvas.³⁰⁸ Literatūros kūrinio skaitymas yra akivaizdžiausias mūsų kasdienybę transformuojančios patirties pavyzdys. Šioje vietoje hermeneutinė ir fenomenologinė pozicijos tam tikra prasme persidengia: Gadameris, siekdamas suprasti literatūros vaidmenį, teigia, jog suprasti literatūrą nereiškia daryti išvadas apie išnykusį gyvenimą, bet pirmiausia mums patiems – šiandien – būti santykiyje su tuo, kas pasakyta.³⁰⁹ Taigi, tiek vienu atveju (hermeneutinė filosofija), kai skaitymo pradžia siejasi su rašytojo bei skaitytojo horizontų išsiskyrimu bei laipsnišku artėjimu vieno link kito, tiek kitu atveju (fenomenologijos perspektyva), kai skaitymas yra neatsiejamas nuo rašytojo bei skaitytojo bendrosios fenomeninio kūniškumo būties atskleidimo, galutinis skaitymo rezultatas yra įvardijamas kaip žmogaus gyvenimo praskaidrinimas naujomis reikšmėmis bei naujomis buvimo pasaulyje alternatyvomis.

Ką reiškia suprasti užrašytą žodį? Skaitydami, mes patenkame į tokią situaciją, kai dingsta tarpusavio susikalbėjimo ir, atitinkamai, tiesioginio supratimo galimybė, ir žodis, kaip paminėjo

³⁰⁷ Merleau-Ponty, M. *La Prose du Monde*, p.p. 21-22.

³⁰⁸ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 77.

³⁰⁹ Gadamer, H.-G. *Truth and Method*, p. 393.

Platono Sokratas *Faidre*, iš tiesų neįstengia apsiginti pats.³¹⁰ Tikslinga išskirti du kraštutinius: greta hermeneutinio bei fenomenologinio požiūrių, kuriuos jau aptariau, svarbu aptarti tokią skaitymo „manierą“, kuri suabsoliutina teksto formą. Tai – struktūrinė teksto analizė, kuriai be jokių abejonių didžiulės įtakos turėjo de Saussure'o skelbiamos tezės. Svarbu pastebėti, kad vien tik struktūrinė teksto analizė neveda už struktūrinės teksto tikrovės ribų, nes tekstas, kaip plika struktūra, tėra skeletas. Jis nesikreipia į savo skaitytoją, todėl teksto supratimas vien struktūriniu požiūriu nėra pilnavertis. Struktūrinio bei kritinio požiūrio atstovai savo disponuojamais metodais neįstengia įveikti prarajos, kuri atskiria tekstą bei skaitytoją ir netgi, sakykime, ją radikalizuoja. Kadangi struktūrinės literatūros kritiko požiūris į tekstą vadovaujasi semiologiniu ar semiotiniu idealu, tekstas yra suprantamas kaip ženklas sosiūriškąja prasme. J. – C. Giroud ir L. Panier teigimu, semiotikoje „domimasi santykiais tarp raiškos plano (žodžiai, sakiniai, gramatinės arba stilistinės formos) ir turinio plano (idėjos, teksto „prasmė“) darant prielaidą, kad raiškos organizacija duoda raktą turinio supratimui“.³¹¹ Priimdami tekstinės tikrovės statiškumą ir uždarumą, kaip vienintelę duotybę, susiduriame su kūrinio aiškinimu, kuris iš esmės apsiriboja paviršiaus plotme, pasakojimo konfigūracijų atskleidimu. Tačiau fenomenologijos perspektyvoje tikslinga kalbėti apie refigūravimo funkciją, kuri realizuojasi tokia skaitymo akte, kuriame skaitytojas nuo struktūruoto teksto paviršiaus leidžiasi į gilesnius sluoksnius bei atranda patirties principą, kuriuo remiantis, kažkas įvardijama naujai.

Greta struktūrinio požiūrio kritikos neturėtume pernelyg pasikliauti ir tomis hermeneutikomis, kurios remiasi psychologizmu – nekvestionuojamu interpretatoriaus genijaus gebėjimu persikelti į autoriaus laikmetį, jo situaciją ir sučiuopti pirminę intenciją, emocines būsenas bei kitus, į gryną subjektyvumą susivedančius dalykus. Ricoeuras ir Gadameris kritiškai vertina romantinio idealo pastangas, didžia dalimi išplėtotas Wilhelmo Diltheyaus ir Friedricho Schleiermacherio darbuose, – suprasti autorių geriau, negu jis pats gebėjo suprasti save. Rašytojo bei skaitytojo santykis neredukuotinas į asmeninę ar psichologinių ypatybių apspręstą dviejų žmonių sąveiką. Tekstas – tai vienintelis reikšmės nešėjas. Tai, kas vienija rašytojo bei skaitytojo polius, išsiskleidžia pačioje teksto šerdyje. Gadameris teigia, jog šiuo atveju turimas omenyje rašytojo ir skaitytojo ryšys su pranešimu, kurį perteikia tekstas. „Ten, kur mes suprantame, prasmė to, kas pasakyta visada yra, visiškai nepriklausomai nuo to, ar mes galime, remiantis šiuo tekstu, sudaryti įsivaizdavimą apie autorių ar ne, ir nepriklausomai nuo to, ar mes apskritai siekiame interpretuoti šį tekstą kaip informacijos apie praeitį šaltinį“.³¹² Savo ruožtu Merleau-Ponty, rašydamas apie Cézanne'o tapybą, taip pat akcentuoja, jog „[j]o darbų prasmės

³¹⁰ Platonas. *Faidras*, p. 90.

³¹¹ Giroud, J-C, Panier, L. „Semiotika. Diskurso analizės teorija“. Vertė: D. Vaitkevičiūtė, S. Žukas. Vilnius: *Baltos lankos* 1, 1991, p. 119.

³¹² Gadamer, H.-G. *Truth and Method*, p. 393.

negali lemti jo gyvenimas³¹³. Tokio pobūdžio pretenzijos prilygsta susitapatinimui su svetima psichika, kuris užkerta kelią meno kūrinio referencijos atsiskleidimui. Šiuo atveju hermeneutinės filosofijos atstovų bei fenomenologo pozicijos ir vėl sutampa.

Pirmiausia atkreiptinas dėmesys į tai, kad užrašyto teksto atveju tarp nustatytos kalbos – *une parole parlée* bei gyvos, bylojančios kalbos – *une parole parlante* – užsimezga tas pat santykis, kuris sakytinėje kalboje yra orientuotas į naujų reikšmių gimimą bei įsitvirtinimą. Panagrinėkime, kaip šis procesas rutuliojasi skaitymo metu. Jau buvo minėta, jog Merleau-Ponty, priešingai negu Gadameris ir, beje, Ricoeuras, skaitymo pradžią sieja su bendrais, rašytoją ir skaitytoją vienijančiais dalykais – kūniškumu bei kalba. Atitinkamai, remiantis sosiūriškąja perskyra, *une parole parlée* (de Saussure'o koncepcijoje – *la langue*) yra tai, ką skaitytojas jau atsineša su savimi į skaitymo procesą. Tai yra aibė įvairiausių santykių, kurie užsimezgė tarp jau nusistovėjusių ženklų bei esamų signifikacijų, be kurių apskritai nebūtų įmanoma pradėti skaityti. Šie santykiai konstituoją pačią kalbą bei kartu visus šia kalba užrašytus tekstus.³¹⁴ Tačiau kiekviename tekste būtinai yra ir gyvos kalbos – *une parole parlante* – dalyvavimas.

Ženkilai, kuriuos skaitytojas žino ir yra atsinešęs į skaitymo aktą, kūrybingai transformuojasi į tokias unikalias išraiškas, kurios nuo pat pradžių nepriklauso skaitytojui bei neranda jokio atgarsio jo gyvenime, išskyrus tai, jog jis yra pajėgus perskaityti tai, kas parašyta. Tai yra gyvos kalbos vyksmas, kuris visada pasirodo prieš skaitytoją kaip savotiškas paklausimas: ką knyga siunčia skaitytojui? Ką ši įmantri ženklų konfigūracija sako tam, kuris pasiryžęs ją perskaityti? Tai yra ypatinga kalbinės išraiškos paskirtis, dėl kurios ši ženklų ir signifikacijų tvarka staiga pasikeičia, sukuria netikėtą reikšminį ornamentą ir galiausiai pagimdo visiškai naują signifikaciją. Ši savo ruožtu prasiskverbia į skaitytojo pasaulį: „kartą įsisavinęs šią kalbą, aš galiu turėti iliuziją, lyg būčiau supratęs ją pats: štai taip esu transformuotas bei tapau pajėgus ją suprasti“³¹⁵ – randame Merleau-Ponty skaitymo patirties aprašymuose. Filosofas, aptardamas skaitytojo santykį su užrašytu tekstu, pirmiausia pabrėžia žmogiškos išraiškos, kaip nuolatinės kūrybos vaidmenį, kuri įgalina ne tik žmonių tarpusavio santykius ir bendravimą, – nuolatinės ekspresijos pagrindu kuriasi kalbančių būtybių palikimas, kuris kilniai vadinamas „kultūriniu pasauliu“. Užrašyta kalba yra intencionali: ji skirta kažkam – universaliam pašnekovui, kuris erdvės ir laiko požiūriu gali būti maksimaliai nutolęs nuo teksto realybės. Dar daugiau: raštui patikėta kalba yra *apie kažką*. Ir šis *apie kažką* praplečia skaitytojo

³¹³ Merleau-Ponty, M. „Cézanne'o abejonė“. *Baltos lankos* 31/32, p. 302.

³¹⁴ Merleau-Ponty, M. *La Prose du Monde*, p. 20.

³¹⁵ Ten pat.

akiratį, praturtina jo pasaulį naujais buvimo jame būdais bei naujomis perspektyvomis, apie kurias jis net nenutuokė.

Ypatinga autoriaus raiška iš tiesų suponuoja savarankišką kūrinio reikšmės išsipildymą. Merleau-Ponty pastebi, jog „ji [ekspresyvinė veikla – J.S.] priverčia reikšmę egzistuoti, kaip daiktą pačioje teksto širdyje, gyventi žodžių organizme. Ji įterpia ją į rašytoją arba skaitytoją kaip naują juslinį organą, atveria mūsų patirčiai kažkokį naują lauką arba naują matmenį“.³¹⁶ Kiekvienas užrašytas tekstas konstituoja prasminę tapatybę, kuri „prašosi“ būti suprasta. Tai leidžia formuluoti svarbią išvadą: reikšmės genezės bei supratimo problema tiek išarto, tiek užrašyto žodžio atveju, yra iš esmės ta pati. Pripažindami užrašyto žodžio autentiškumą ir leisdami atgimti jame slypinčiai prasmei, tuo pačiu konstatuojame kalbos galimybių universalumą.

Žinia, Ricoeuras, tyrinėdamas įvykio ir reikšmės dialektiką, pažymėjo, kad „konkretų diskursą įmanoma išsaugoti rašte, nes iš tikrųjų raštas fiksuoja ne šnekos įvykį, o šnekos ‚ištarą‘, t.y. intencionalią eksteriorizaciją, priklausančią porai ‚įvykis-reikšmė‘“,³¹⁷ tuo labiau, kad, – toliau tęsia Ricoeuras, „tik tada, kai *sagen* – ‚sakymas‘ – tampa *Aus* – *sage*, iš-tara, diskursas išsipildo kaip diskursas, visiškai išskleisdamas savo esminę dialektiką“.³¹⁸ Šiuo atveju yra akivaizdi Ricoeuro ir Merleau-Ponty mąstymų paralelė, kuri, reikia pripažinti, semiasi įkvėpimo iš Husserlio reikšmės kaip intuicijos fenomenologijos. Pasak Simms, „Ricoeurui kažkas reiškia tik tuo atveju, jeigu tai yra papildyta tuo, ką Husserlis vadino *Bedeutungsintention*, ‚reikšmė-intencija‘“.³¹⁹ Taigi išsakytame ar užrašytame sakinyje glūdinti intencionali eksteriorizacija yra savotiška nuoroda į reikšmės idealybę, kuri visgi yra sučiuopiama tik intuicijos pagrindu ir tokiu būdu įgalina jo išsaugojimą.

Manau, galima teigti, kad *nuotolio* įveikimo schema potencialiai glūdi kiekvieno kūrinio sąrangoje, net ir tuo atveju, jeigu priimdami išankstinę fenomenologinę nuostatą teksto atžvilgiu, išgyvename su juo sunkiai įvardijamą bendrybę ar giminystę. Būdami santykyje su bet koku, užrašytos kalbos sferai priklausančiu pasakojimu, turime anuliuoti literatūros kritikų atliktą suspendavimo judesį ir atgaivinti tekste glūdinčią nuorodą į tai, kas dar nėra žinoma bei patirta. Ši savo ruožtu atgaivina visas kalbos kūriniai priklausančias prasmes. Merleau-Ponty šį procesą aprašo taip: „juk knyga manęs taip stipriai nedomintų, jeigu ji man kalbėtų apie tai, ką aš jau žinau. Viskas, ką aš atsinešiau, ji panaudojo tam, kad mane perkelti anapus jos. Dėl šių ženklų, kurie, dėl to, kad aš ir autorius kalbame ta pačia kalba, yra suderinti tarp manęs bei jo, knyga man leidžia tiesiog patikėti, kad mes esame jau naudotų ir prieinamų reikšmių lauke. Jis

³¹⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.p. 212-213.

³¹⁷ Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, p. 39.

³¹⁸ Ten pat.

³¹⁹ Simms, K. *Paul Ricoeur. Hermeneutics. Intentional meaning*, p 34.

[autorius] įsikūrė mano pasaulyje. Po to, palaipsniui, jis iškreipė įprastą ženklų prasmę ir jie mane traukė iš paskos kaip sukūrys link šios – kitos prasmės, kurią aš ketinu pasivyti“.³²⁰ Nauja prasmė yra naujas pasaulio įvardijimas, kuris yra dar radikalesnis, nei sakytinės kalbos atveju. Tai sudaro pagrindą pritari Heideggerio įžvalgai: „[p]ati kalba, žvelgiant į esmę, yra poetinis kalbėjimas“.³²¹

Ko gero, filosofija pagrįstai nusipelnė priekaišto, jog ilgą laiką, sekama objektyvistinės mokslinės tradicijos pavyzdžiu, sukūrė didžiulę prarają ne tik su tikrosiomis žmogaus vertybėmis bei prasmėmis, bet ir su tomis patirtimis, kurios aktualizuojamos literatūros kūrinyje ir poezijoje. Ir vis dėlto, kaip optimistiškai svarsto Merleau-Ponty, „viskas keičiasi nuo tada, kai fenomenologinė ir egzistencinė filosofija iškelė sau uždavinį – ne aiškinti pasaulį ar atrasti jo „galimybės sąlygas“, bet labiau – formuluoti pasaulio patirtį, ryšį su pasauliu, kuris yra pirmesnis už ištisą mintį apie jį“.³²² Nuo šio naujausios krypties atskaitos taško literatūros, poezijos bei filosofijos uždaviniai nebegali būti įgyvendinami atskirai.

Literatūros ar poezijos kūrinyje besivystančioje dialektikoje pozityviai transformuojasi ne tik reikšmė, bet ir įvykis: Jis atgimsta tokia erdvėlaikyje, kuriame skaitytojas, vedamas kūrinio ženklų bei nuorodų, atranda naujas, autentiškesnio buvimo pasaulyje galimybes, kurios driekiasi iki begalybės. Sodeika, pasitelkdamas, jo teigimu, nuostabią įžvalgą viename iš Rainerio Maria’os Rilke’o eilėraščių, teigia, kad „jei bent kiek ilgiau nei akimirka užsibūsime toje perėjoje, kuri jungia tekstą ir tikrovę, tai „pakėlę akis nuo knygos“, ir pabudę iš skaitymo sukeltos užmaršties, nusipurte pasakojimo kerus, patirsime, kas yra *tikroji begalybė*, kur „viskas be ribų“.³²³ Tai ir yra įvykis. Tikrasis įvykis, su kuriuo vargu ar gali varžytis dauguma kasdienės rutinos nutikimų. Galime teigti, kad rašytojo intencija kažką išreikšti atgimsta universaliam pokalbiui, kuris neturi konkretaus kalbėtojo ir erdvės bei laiko požiūriu apibrėžto adresato. Ji yra determinuota esminio gebėjimo bei troškimo išreikšti, nubrėžti bent kontūrus tos reikšmės, kuri veržiasi į suprantančių būtybių pasaulį. Merleau-Ponty *Ženkluose* patį gyvenimą iškelia kaip tokį fenomeną, kuris potencialiai yra įdomus kitiems. Išgyventos akimirkos prabėga, keisdamos viena kitą, liūdesys virsta tyriausiu džiaugsmu, skausmas – viltimi. Tai yra įvykiai, mažučiai – nesvarbūs, arba, priešingai, grandioziniai, paliekantys atmintyje savo pėdsaką. Žmogus iš prigimties trokšta pranokti šių įvykių praeinamumą, išlaisvinti juos iš šios nenugalimos laiko tėkmės bei suteikti jiems tokią reikšmę, kuri būtų tvari. Ir „[š]is vientisos išraiškos troškimas, kuris būdingas literatūrai, nuolat sudvasina gyvenimą, kaip ir literatūrą.

³²⁰ Merleau-Ponty, M. *La prose du Monde*, p. 18.

³²¹ Heidegger, M. *Meno kūrinio ištaka*, p. 80.

³²² Merleau-Ponty, M. *Sense and non-sense*. Vertė: H. Dreyfus, P. Dreyfus. Evanston: Northwestern University Press, 1964, p.p. 27-28.

³²³ Sodeika, T. „Miesto metafizika: dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos“. *Religija ir kultūra*. Mokslo darbai 5 (2). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2008, p. 72.

<...> Galima teigti, kad būtent šis troškimas verčia rašytoją norėti, kad jį skaitytų. Jis priverčia žmogų tapti rašytoju, jis sudaro pagrindą teigti bent jau tai, kad kiekvienas iš mūsų norėtų išsakyti kažką tam tikram X..., taigi norėtų mąstyti apie savo bei visų kitų gyvenimą kaip apie tai, ką galima papasakoti kaip istoriją – bet kuria šio žodžio prasme,³²⁴ – aiškina Merleau-Ponty. Dar daugiau, tekstas, kuris yra parašytas remiantis šiuo unikaliu principu, įsitraukia į žmogaus reikšminių vertybių formavimosi vyksmą. Juk, perskaitydami vieną tekstą bei pasiduodami mus užplūstančioms reikšmių transformacijoms, tarsi paverčiame jį tam tikru dėmesio centru, kuris veikia kitų tekstų skaitymą bei jo rezultatą. Esminė teksto ypatybė yra jo generuojamų reikšmių diakritiškumas, kuris yra toks pat efektyvus, kaip ir diakritiškumas tų reikšmių, kurios mus pasiekia, iškeliant į pirmą planą vieną ar kitą juslinio suvokimo fonui priklausantį fenomeną kaip skirtingą. Skaitymas pats savaime implikuoja diferenciacinių funkcijų veikimą, kuris išprovokuoja intensyvų signifikacinės tvarkos judėjimą. Bet kuris tekstas potencialiai gali tapti šiuo „atskaitos tašku“ arba, priešingai – fonu.

Naujų reikšmių bei prasmių kūrimas, kuris nepaliaujamai vyksta žmogaus gyvenime, yra susijęs su metaforine žmogaus veikla, kuri pajėgia staiga sukurti tokį reikšminį niuansą, kuris yra sunkiai performuluojamas bei redukuojamas į kitą verbalinę išraišką. Metafora, man regis, kuo puikiau atskleidžia kalbančio žmogaus gebėjimą – kurti netikėtas reikšmes bei vėl ir vėl kažką išreikšti naujai. Šiame skyrelyje jau buvo pasakyta, kad tikroji rašto prasmė yra bet kokio metaforiškumo apibrėžimas. Būtent šią, kuriančią žmogaus galią, kuri prasideda elementariu kasdieniu metaforinio žaismo kūrimu ir skleidžiasi poezijoje bei literatūros kūrinuose, aptarsiu toliau.

5.3. Metafora kaip singnifikacijos pertekliaus kūrimas

Lingvistui kalba yra universali, iš esmės baigtinė ženklų sistema. Tačiau Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyva atveria kitokį santykio su kalbėjimu matmenį: kalbančiai būtybei, *man*, yra svarbu tai, jog, *mano* žodžiai turi prasmę. Jie iš tiesų pristato sistemingai organizuotą visumą, kurią gali tyrinėti šioms visumoms pasišvenčiančio lingvisto kompetencija. Ir vis dėlto žodžiai nedelsia pakeliui į prasmę pirmiausia todėl, kad „veikiantis Žodis yra miglota sritis, iš kurios sklinda nustatyta šviesa, lygiai taip pat, kaip nebyli kūno refleksija savo paties atžvilgiu yra tai, ką mes vadiname natūralia šviesa“.³²⁵ Galime pritarti de Saussure'ui, jog kalba apima tam tikrą baigtinį skaičių fundamentalių ženklų. Kiekvienas iš jų, kaip visuma, gali pretenduoti į „reikšmės nešėjo“ statusą, kuris, būdamas greta kitų analogiškai sukonstruotų ženklų, visgi įgyja

³²⁴ Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*, p. 75.

³²⁵ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 202.

vertę arba reikšmingumą. Tačiau šiuo atveju mums labiausiai rūpi tai, kad kalba, remiantis pradinėmis reikšmėmis, geba kurti visiškai naujus reikšminius turinius. Iš tiesų, išraiška, kaip žodžių kombinacija, apskritai gali ką nors išreikšti tik todėl, kad ji atgaivina visas mūsų patirtis, suveda jas į pradinių atitikimų sistemą tarp įvairių ženklų bei jų reikšmių. Šiuos atitikimus kiekvienas iš mūsų esame įsisavinę besimokydami kalbėti. Žodis niekada akiai nedubliuoja minties, ir, priešingai, žmogaus mintis nėra abstraktus žodžio atvaizdas mūsų mąstyme. Būtent todėl, kaip vaizdžiai išsireiškia Merleau-Ponty: „[k]alba mums yra duota, tarytum, stebuklinga priemonė, kuri leidžia išreikšti begalinį skaičių minčių arba dalykų naudojant baigtinį skaičių ženklų, nes jie šitaip buvo naudojami tam, kad performuluoti būtent tai, ką naujo galima norėti sakyti ir savimi apreikšti pirmųjų dalykų žymėjimų akivaizdumą“.³²⁶ Šiuo požiūriu Merleau-Ponty apibūdina ir filosofo kalbėjimą – tokio filosofo, kuris trokšta prakalbinti pačius daiktus. Jis neberinktų žodžių savo nuožiūra. Jie patys susijungtų *per* jį dėl esminio reikšmių persipynimo mechanizmo, dalyvaujant metaforos veiksena. Jos pagrindu atsiskleidžia ne akivaizdi ir apibrėžta kiekvieno paskiro žodžio reikšmė, bet netiesioginiai tarp šių žodžių užsimezgantys šoniniai santykiai bei tos giminystės, kurios, anot Merleau-Ponty, „implikuojamos jų persikėlimuose bei tarpusavio mainuose“.³²⁷ Kalboje, kuri nėra vien tik algoritmas, glūdi didžiulis, niekada neišsenkantis reikšminių galimybių rezervuaras. Žmogus, kalbėdamas, atranda vieną esminių galimybių išreikšti bei aktualizuoti savo patirtį, nes pati žmogiška patirtis, būdama nebyli, paradoksaliu būdu yra orientuota į įvardijimą.

Kiekvieną kartą išreikšdami santykį su pasauliu bei mėgindami perteikti jį kitam žmogui, susiduriame su kalbos ribomis, kurias kiekvienas mūsų ekspresijos aktas siekia peržengti ir išreikšti vis iš naujo, vis tiksliau ir vaizdingiau. Todėl neretai gretiname tokius žodžius, kurie, rodos, remiantis savo formaliu reikšminiu turiniu, yra sunkiai suderinami. Tačiau, artikuliuodami tuos darinius, kuriuos parūpina juslinio suvokimo diakritiškumas, kontekstualizuotas kūnas ir pasaulio fonas, lateraliųjų bei giluminių diferenciacijų funkcijos, pripažįstame, kad būtent šie dariniai ir būtent šiame konkrečiame kontekste yra labiau tinkantys nei žodyno pasiūlytos paskirų žodžių reikšmės. Dar daugiau, prielaida, jog reikšmės užuomazgos slypi intervaluose tarp žodžių, sukuria tvirtą pagrindą metaforinei žmogaus veiklai pagrįsti, kuri yra radikalizuojama poetiniame kalbėjime. Suvokimo diakritiškumo bei žmogaus kūno ekspresyvumo koreliacija suponuoja bet kokios artikuliuotos išraiškos nuorodų bei signifikacijų perteklių. Žinia, Ricoeuras *Gyvojoje metaforoje* parodė, kad referenciniai kalbos gebėjimai neišsisemia aprašomojo pobūdžio diskurso plotmėje; tai reiškia, kad kūrinio poetinės kalbos sraute besiskleidžiantis pasakojimas pasižymi savita nuoroda, kuri yra ne tiesioginė, bet

³²⁶ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 8.

³²⁷ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 167.

ypatingo – metaforinio – pobūdžio. Iš tiesų, jeigu metafora reprezentuoja įtampą tarp dviejų priešybių – epiforos, kuri sugretina žodžius pagal jų tiesioginį panašumą, bei diaforos, kuri žodžių kombinaciją veikia priešingai, galime daryti išvadą, jog metaforinė veikla, tiek meno kūrinyje, tiek ir mūsų kasdienybėje, yra pamatinė būties priaugio sąlyga. Pasak Ricoeuro: „ši įtampa [tarp epiforos ir diaforos – J.S.] užtikrina tikrą reikšmės perkėlimą ir suteikia poetinei kalbai jos semantinio reikšmės pertekliaus ypatybę, jos gebėjimą būti atvira naujiems aspektams, naujoms dimensijoms, naujiems reikšmės horizontams“.³²⁸ Svarbu pabrėžti, kad metaforinė veikla puikiai iliustruoja kūrybinę žmogiško kalbėjimo prigimtį. Ko gero, šios tezės neįstengtų paneigti netgi Aristotelio požiūris į metaforų kūrimą.³²⁹ Juk tam tikrais atvejais tiesioginės žodžių reikšmės nepajėgia perteikti mūsų patirčių savitumo bei unikalumo.

Merleau-Ponty, pritardamas Proustui, teigia jog kalba, kaip ir muzika, gali išlaikyti prasmę, remiantis savo pačios kompozicija. Ji geba pagauti reikšmę į savo pačios išskleistą tinklą. Tačiau tai gali padaryti tik kurianti kalba. Tuomet mes iš tiesų galime konstatuoti, jog kažkas yra pasakyta pačia stipriausia prasme.³³⁰ Metaforinis kalbėjimas prabyla *labiau*, negu bet kuri kita kalbėjimo forma. Kuo didesnė reikšminė praraja skiria du žodžius verbalinėje grandinėje, tuo stipresnė bei gyvesnė reikšmė gimsta šiuo diakritiškumo pagrindu. Todėl visas metaforas skiriame į „gyvasias“, pasižyminčias stipriausiu sakymo potencialu, sudrebinančiu žmogišką esybę iki pat širdies gelmių, bei „mirusias“, kurių atžvilgiu mes esame, tarytum, atbukę, nes nebepatiriame jų sakymo jėgos ir pilnatvės. Ricoeuras, argumentuodamas viename interviu savo veikalo *Gyvoji metafora (La Métaphore vive)* pavadinimą, prisipažįsta, kad „[ž]odis vive (gyvoji) šio veikalo pavadinime yra labai svarbus. Dėl jo buvo mano tikslas pademonstruoti, kad yra ne tik epistemologinė ir politinė vaizduotė, bet taip pat ir galbūt labiau esminė – *lingvistinė* vaizduotė, kuri generuoja ir regeneruoja reikšmę per gyvąją metaforiškumo jėgą“.³³¹

Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvoje kalbėjimo ir bet kokio reikšminio pertekliaus užuomazgos traktuojamos, kaip glūdinčios pirmiausia žmogaus kūniškume: „jeigu mes visiškai atskleistume žmogaus kūno architektoniką, jo ontologinę sandarą ir tai, kaip jis mato save bei girdi, mes pamatytume, kad jo nebylaus pasaulio struktūra yra tokia, kad visos kalbos galimybės jau yra duotos jame“.³³² „Visos kalbos galimybės“ ir kalbėjimo

³²⁸ Ricoeur, P. *The Rule of Metaphore. The creation of meaning in language*. Vertė: R Czerny, R. K. McLaughlin, J. S.J. Costello. London and New York, 2006, p. 296.

³²⁹ Aristotelio teigimu, metafora - „tai vardo, žyminčio vieną daiktą, priskyrimas kitam daiktui. Priskiriama arba giminei – rūšiai arba rūšies – giminei, arba [vienos] rūšies – [kitai] rūšiai, arba pagal analogiją“. (Žr. Aristotelis, „Poetika“. *Rinktiniai raštai XXI*, 4. Iš senosios graikų kalbos vertė: J. Dumčius. Vilnius: Mintis, 1990, p. 306).

³³⁰ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p.p. 200-201.

³³¹ Valdés, M.J., Ricoeur, P. „The Dialogical Disclosure: Interviews with Paul Ricoeur“. *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1991, p. 463.

³³² Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 203.

daugialypumas yra apspręsti dvilypio kūno buvimo, kuris buvo apmąstytas dar *Suvokimo fenomenologijoje* – fenomeninis kūnas niekada neredukuotinas į gryną sąmonę arba vien tik į gryną kūniškumą. Dar daugiau: šio buvimo pasaulyje išaiškinimą gerokai ap sunkina Būties persmelkimas chiazmoje besisukančių regimybės ir neregimybės sričių. Tiek ambivalentiškas fenomeninio kūno gyvenimas, tiek jo sąsajos su esminiu „elementu“ – pasaulio kūnu, tiek visa tai, kas vis dar liko neišsakyta ir glūdi laukinėje Būtyje, sukuria žmogiškos būties bei bet kokio santykio su šia Būtimi įvardijimo reikšminį perteklių. Todėl pirminio juslinės estezės plotmėje užsimezgančio santykio su pasauliu artikuliacija nepaklūsta vienareikšmiškumo tendencijai, – jis inicijuoja metaforinio mechanizmo veikimą. Ricoeuras, atlikdamas metaforos ir simbolio analizę bei pritardamas novatoriškai Richardso idėjai, kad metafora nėra vien tik diskurso puošmena, taip pat akcentuoja, kad joje glūdi svarbios žinios apie tikrovę bei pirmines žmogaus patirtis, kurias ji neišvengiamai perteikia mums.³³³ Ricoeuras pabrėžia panašumo atradimo tarp dviejų, atrodytų, visiškai nesuderinamų elementų, svarbą. Įtampa, atsirandanti tarp dviejų metaforinio pasakymo narių, sukuria visiškai naują, visą sakinį aprėpiančią signifikaciją, kurios analizė neperžengia grynai semantinės plotmės, ir būtent šia prasme, pasak Ricoeuro, metafora yra gyvas diskurso įvykis, spontaniška akimirksnio kūryba, kurios egzistavimą iš esmės lemia jos gebėjimas priskirti netikėtą, dažnai šokiruojantį predikatą.³³⁴

Metafora atskleidžia savo signifikacijos perteklių, kai yra suvokiama kaip visuma. Merleau-Ponty tikrąjį frazės supratimą aiškina kaip kalbančio bei girdinčio žmogaus „pasidavimą“ jos skambiai būčiai – tereikia išgirsti, ką ji sako. „Reikšmė nėra ant frazės, tarsi sviestas ant duonos, kaip antroji ‚fizinės realybės‘ plotmė, besidriekianti virš garso: tai yra to, kas pasakyta visuma, visų verbalinės grandinės diferenciacijų neatsiejamumas; ji duota su žodžiais tiems, kurie turi ausis girdėti.“³³⁵ Vientisumo jausmas užplūsta su žodžiais, kurie yra keistai derinami vieni su kitais: jie netikėtai įsiveržia savo nedarnia būtimi, griaua sustabarėjusias reikšmines schemas tam, kad iš tikrųjų kažką pasakyti naujai. Bernhardas Waldenfels atkreipia dėmesį į tai, kad Merleau-Ponty labiausiai akcentuoja išraiškos netiesiogiškumą. Kiekviena kreatyvumu pasižyminti išraiška veikia, tarytum, iš šono ir niekada nėra akivaizdi.³³⁶ Šias tendencijas demonstruoja metafora. Priešingu atveju metafora yra mirusi. Be jokių abejonių unikalios, sakančios metaforas, apsprendžia savitas žmogaus išreiškimo stilius, kuris, Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvoje, priešingai negu Ricoeuro koncepcijoje, suprantamas, kaip sąlygojamas kūniško buvimo pasaulyje stiliaus. Ir tokiu atveju

³³³ Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, p. 63.

³³⁴ Ten pat, p. 65.

³³⁵ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 203.

³³⁶ Waldenfels, B. „The paradox of expression“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: Ch. Nagel. London and New York: Routledge, 2006, p. 292.

kalbėti apie kalbėjimo „stilių“, kaip pastebi Merleau-Ponty, reiškia formuoti metaforą.³³⁷ Pritardamas Husserliui, Merleau-Ponty teigia, kad „visa filosofija yra neatsiejama nuo šios jėgos reikšti atkūrimo, reikšmės arba laukinės reikšmės gimimo. Ji yra patirties išreiškimas per patirtį, kuri ypatingai išaiškina specifinę kalbos sritį“.³³⁸

Taigi Merleau-Ponty kalbėjimo metaforiškumo judesį redukuoja į ambivalentišką kalbančios būtybės būtį, mat pirmiausia kalbėjimas yra surištas su nevienareikšmiu kūno aktyvumu pasaulyje – su jo kinestetika. Atitinkamai, galime kalbėti ir apie pačios kalbinės žmogaus veiklos kinestetiką, jos nevienareikšmiškumą ir, galiausiai, pačių metaforų kūniškumą. Šmitienė, fenomenologiškai aprašydama kalbos kinestetiką, formuluoja tezę, kuri yra nepaprastai artima Merleau-Ponty lingvistiniam posūkiui: „[k]albos kinestetika geriau atsiskleidžia, kai žiūrime į kalbą kaip į kalbėjimą“.³³⁹ Dar daugiau, kaip tęsia autorė, „galvojant apie kalbos kinestetiką, svarbu suvokti patį sakymo smaigalį, kada sakomas sakinyss išsilenkia tarp jau nesigirdinčio, bet dar atsimenamo, ir dar nepasakyto“.³⁴⁰ Žmogaus kalbėjimas susilieja, o kartais net ir susikerta su šiomis, sakytume, „ribinėmis“ situacijomis, kuriose kiekvienas aiškumas yra apsisiautęs neišsakytumo audiniu. Merleau-Ponty fenomenologinis grįžimas prie pirminio santykio su pasauliu, prie nepaaiškinamo persipynimo su juo, parodė, kad, siekdami atskleisti žodžio pradžią, mes pirmiausia turime kuo nuodugniau atsekti perėjimą nuo nebylaus žodžio prie sakančio: „[k]ai tyli vaizduotė patenka į kalbėjimą ir kai kalbėjimas savo ruožtu atveria pavadinamo bei sakomo lauką, įsirašo šiame lauke remiantis savo tiesa, trumpai tariant, kai jis pakeičia regimo pasaulio struktūrą bei padaro save proto žvilgsniu, *intuitus mentis*, – visa tai išskyla dėl fundamentalaus abipusiškumo fenomeno, kuris palaiko tiek nebylią percepciją, tiek kalbėjimą, ir kuris pasirodo beveik per kūnišką idėjos egzistenciją kaip per kūno sublimaciją“.³⁴¹ Ir, reikia pripažinti, šis daugiareikšmiškumo vualis lydi kiekvieną verbalinę išraišką. Merleau-Ponty, ieškodamas naivaus žmogiško santykio su pasauliu pradžios, teigia, jog viskas yra kalba ta prasme, kuria ją suprato Valéry. Prisiminus jo įžvalgą, pasirodo, jog kalba yra viskas nuo tada, kai ji yra „daiktų, bangų bei miškų balsas“.³⁴²

Metaforinė veikla poetinėje kalboje, pavyzdžiui, literatūros kūrinyje ar eilėraštyje, sukuria tą reikšmės perteklių, kuris nesileidžia artikuluojamas tiesiogine kalba ir sukuria tokias *nuorodas*, kurios tarnauja aukštesniems tikslams. Juk, kaip pastebi Ricoeuras, gindamas netiesiogiško principus: „deskriptyvios referencijos susilpnėjimas, kuris, kaip iš pradžių gali pasirodyti, gražina kalbą prie jos pačios, atidžiau įsižiūrėjus, tampa negatyvia sąlyga, įgalinančia

³³⁷ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 203.

³³⁸ Ten pat.

³³⁹ Šmitienė, G. „Kalbos kinestetika“. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010, p. 221.

³⁴⁰ Ten pat, p.p. 221-222.

³⁴¹ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 203.

³⁴² Ten pat, p. 204.

pilnesnės referencijos galimybę. Ji nurodo į tokius mūsų buvimo pasaulyje aspektus, kurie negali būti išreikšti tiesiogiai“.³⁴³ Siekimas išsakyti bei įvardyti visada išlaisvina kūrybinės žmogaus pastangas. Jeigu kalbėjimas apsiribotų vien tik tiesioginiu teigimu, nuogų faktų fiksavimu bei plikos informacijos perteikimu kitiems, mes niekada negalėtume paaiškinti ir suprasti tos neapbrėptos kalbos kūrybinės galios, kurios dirvoje susiformavo literatūra ir poezija, ir iš kurios jos semiasi įkvėpimo.

Tiek kasdienio kalbėjimo, tiek poetinio bylojimo atvejais išraiška visada yra tam tikro paradokso nešėja. Patrickas Leconte’as, apmąstydamas išraišką Merleau-Ponty fenomenologijos perspektyvoje, teigia, kad „išraiškos paradoksas“ tėra nuolatinis prasmės įtvirtinimas. Tai prasmės pasišventimas vėl ir vėl atkartoti tą judesį, kuris inspiruoja jos gimimą daugybę kartų – iki begalybės. Galiausiai – „tai prasmės laukimas kūnų tyloje, išorės ir vidaus chiazmoje“.³⁴⁴ Nagrinėjant visas spontaniškai išsipildžiusias ar raštu užfiksuotas žmogiško kalbėjimo apraiškas pasaulio prieaugio požiūriu, paaiškėja, kad grožinės literatūros kūriniai ir poezija teisėtai atsiduria išskirtinėje vietoje. Metaforiškai aprašyti dalykai, gamtos stichijos, siaučiančios netikėtai besikuriančioje tikrovėje, bei vaizdai, atsiveriantys prieš nekantrų žvilgsnį, – iš tikrųjų atgyja, išsklaido rutinos nuleistą įprastumo bei keisto tikrovės sustabarėjimo rūką. Jie galiausiai sudaužo šias savaime suprantamo pasaulio grotas ir, ištrūkdami į naują esaties plotmę, atsiduria nepaprastai arti mūsų buvimo bei minčių. Jie užmezga su mumis neįtikėtinai autentišką santykį, nes šie reiškiniai, pasirodo, yra tokie pat tikri bei alsuojantys gyvenimu, džiaugsmu, liūdesiu ar galbūt vienatve, kaip ir mes patys. Manau, tai puikiai iliustruoja personifikuota jūra Vladimiro Nabokovo eilėraštyje „Tylus gausmas“:

*Nakties tyloj, nuoboduly
prie jūros nemigai apnikus,
praversi langą, – iš toli
atsklis garsai vienodai nykūs.*

*Isiklausyk: bangų mūša
tolydžio plakasi į krantą,
alsuoja jūra vieniša
ir sielą klausančio supranta...³⁴⁵*

³⁴³ [Ricoeur] Рикёр, П. *Время и Рассказ. Том I*. Перевод: Т. В. Славко. Москва – Санкт -Петербург : ЦГНИИ ИНИОН РАН Культурная инициатива. Университетская Книга, 2000, p. 98.

³⁴⁴ Leconte, P. „L’expression charnelle: Pour une lecture du *Visible et l’invisible*“. Bulletin d’analyse phénoménologique V, 4, 2009, p. 22.

³⁴⁵ Nabokov, V. „Tylus gausmas“. *Angelui palietus / Eilėraščių rinktinė*. Vertė: V. Rudokas. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 167.

Tiek čia pristatytas Vytauto Rudoko eilėraščio vertimas į lietuvių kalbą, tiek originali šio eilėraščio versija, kuri iš tiesų aktualizuoja iš esmės žmogišką jūros gebėjimą ne tiek „suprasti“ klausančio sielą, bet labiau – ją rūpestingai „saugoti“, sukuria netikėtą skaitytojo ir jūros, kaip gyvos, įsijaučiančios bei suprantančios būtybės, santykio viziją. Šią viziją iš principo įgalina tik metaforinis kalbėjimas. O kvietimas įsiklausyti, rodos, yra lemiamas, nes būtent jis įprastą dalykų padėties aprašymą perkelia į šią signifikacijos pertekliaus kupiną plotmę ir tokiu būdu, įvykdydamas šį tikrovės skilimą, galiausiai realizuoja jos prieaugį.

Todėl Merleau-Ponty, kaip, beje, ir Ricoeuras, kritiškai vertina bet kokį kalbinių realiųjų susiaurinimą. Anot pastarojo filosofo: „[t]ai reiškia užmiršti visą literatūrinę ekspresiją, kurioje mes galėsime tiesiog nustatyti tai, ką galėtume pavadinti „ant-reikšme“ [*sur-signification*] bei ją skirti nuo absurdo [*non-sense*]“.³⁴⁶ Koks tokiu atveju yra diskurso plačiąja prasme bei reikšmės santykis? Merleau-Ponty, ko gero, pagrįstai teigia, jog reikšmei nėra būdinga rodytis taip, tarytum, ji būtų jau esančio diskurso pasekmė – ji nėra atsidavusi jau nustatytai kalbai.³⁴⁷ Kaip toliau tęsia autorius, „[r]eikšmė pasirodo ankstesnė už raštus, kurie ją apreiškia – ne todėl, kad ji būtų nusileidus ant žemės iš idėjų, kurios pirma egzistavo aiškiaje danguje, Gamtoje, arba Daiktuose, bet todėl, kad kiekviename kalbėjime ji nesiekia būti vien tik *šito* išraiška...“.³⁴⁸ Ji nuo pat pradžių kiekvienu savo mėginimu kažką išreikšti puoselėja pretenzijas būti universalus diskurso fragmentu, perteikti tiems, kurie ją pasitinka pasaulyje, ištisą interpretacijos sistemą. Man regis, šias bylojimo bei reikšmės universalumo pretenzijas kaip tik puoselėja poezija. Juk, kaip samprotauja Merleau-Ponty: „[j]i [poezija – J.S] skiriasi nuo riksmo, nes riksmas naudoja mūsų kūną tokį, kokį jį mums suteikė gamta, t.y. – turintį nedaug raiškos priemonių, o eilėraštis naudoja kalbą, netgi ypatingą kalbą, ir tai lemia, kad egzistencinė moduliacija, užuot išsisklaidžiusi jau pačią pirmą saviraiškos akimirką, poetiniame arsenale aptinka priemonių įsiamžinti“.³⁴⁹ Maža to, kaip aiškina filosofas, „jo reikšmė nėra laisva ir nesklando idėjų padangėje: ji įkalinta tarp žodžių ant keleto trapių puslapių“.³⁵⁰

Taigi kalbėjimas, kaip gyvas diskursas, neišsisemia išstarto žodžio supratime, išsipildančiame dviejų žmonių pokalbio akimirkoje. Jis driekiasi ten, kur Būtis įvairiomis pasaulio esybėmis ir formomis prabyla į žmogų, kviečia dalyvauti pokalbyje. Ji kreipiasi į jo pasaulišką situaciją iš beribių laiko ir erdvės horizontų: gyvu balsu, mitu, meno kūrinium, literatūriniu pasakojimu ar simboliu. Ji prabyla ir ten, kur runų raštais, hieroglifais bei raidėmis liko įamžinti praeitų kartų ir tolimų tradicijų liudijimai. Ko gero, būtų klaidinga teigti, kad kalba

³⁴⁶ Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, p. 200.

³⁴⁷ Ten pat, p. 201.

³⁴⁸ Ten pat.

³⁴⁹ Merleau-Ponty, M. „Savo kūno analizė“. *Suvokimo fenomenologija*. Vertė: J. Skersytė. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010, p. 271.

³⁵⁰ Ten pat.

konstituoja žmogaus gyvenamą pasaulį, nes tiek gyvo, tiek užrašyto diskurso atveju, kalba neišvengiamai numano pasaulį kaip *jau* esantį. Merleau-Ponty, ko gero, pasakytų, kad ji pažįsta save tik dėl *link* pasaulio einančio žmogaus, o santykis, kuris juos sieja yra vienintelis jos įvardijimų orientyras. Šis santykis, būdamas nebylus, visgi yra neišsivaizduojamas anapus kalbėjimo: slėpingiausios patirtys, kurios neprieinamos racionalizavimui, liudija pirmąjį kalbiškumo iššaknijimą Gyvenime bei tokį buvimą, kuris visada palieka pėdsaką *de l'ambiguïté*.

5.4. Filosofinė kalba – „Būtis bylojanti mumyse“

Meninė ekspresija, kaip reikšmės įgyvendinimas, galiausiai parodė, kad kalbėjimas, kuris prasideda elementariausiu gestu bei transformuojasi į lingvistinį gestą, visada yra kūryba. Reikia pripažinti, tai yra didžiausias Merleau-Ponty suformuluotas argumentas kalbėjimui, kaip individualiai raiškai, pagrįsti. O ši savo ruožtu atkuria pusiausvyrą bei prarastą darną sosiūriškoje *la langue* ir *la parole* dichotomijoje. Būtent *la parole* reprezentuoja nepaliaujamas žmogaus kūrybines pastangas kažką apreikšti šiam pasauliui, kuris yra išgyvenamas kaip kūniškas žmogiškos esybės pratęsimas. Dar daugiau, reikšmė pasirodo neužrakinama kalboje, kaip sistemoje, bet kiekvienu kūrybos aktu išlaisvinama naujoms transformacijoms.

Tapybos, kaip netiesioginio bylojimo problema, rodos, lydi kiekvieną Merleau-Ponty žingsnį filosofavimo kelyje. Ji persmelkia ir naujosios ontologijos konstravimo pastangas, besiskverbiančias į sudėtingą regimybės bei neregimybės sričių verpetą. Šiuo atveju klausimas apie tai, kokia yra filosofinė kalba apskritai, lieka ne paskutinėje vietoje. Tapytojo kultivuojamas santykis su pasauliu, kaip kūrybą įgalinanti sąlyga, yra artimas filosofo buvimui pasaulyje. *Aš* išreiškiu save santykyje su šiuo pasauliu drobėje. Ore pasilieka nematomas *mano* rankos judesių voratinklis, siekdamas atrasti tą vienintelį – lemtingą – štrichą šios drobės paviršiuje. Šio santykio atgarsiai iš giliausių patirties klodų prasiveržia ir į tas eiles, kurias užrašė *mano* ranka. *Aš* mėginu išreikšti šią pilnatvę kiekvieną kartą, kai ketinu kažką pasakyti *kitam*, į kurį kreipiuosi ir kuris, atsakydamas, išreiškia save. Šios patirties antplūdis veržiasi taip pat ir į kiekvieną *mano* atsargaus filosofavimo vingį: mus vienija šis pasaulis, kuris mus pratęsia bei į kurį, tarsi ilgaamžiai augalai, esame suleidę tankias savo kūniškos ir tuo pačiu įkvėptos egzistencijos šaknis. Esame vedami ekspresyvinio gebėjimo bei nuolatinio troškimo išreikšti, dėl kurio apskritai užpildome tuštumas bei nutraukiame tylas – mes kuriame, kalbame ir filosofuojame. Filosofija, būdama išskirtine žmogiško bylojimo forma, kuri Merleau-Ponty fenomenologijoje atsisako bet kokios natūralistinės nuostatos bei mokslinių postulatų, siekiančių

paaikinti dalykų padėtį pasaulyje, kviečia mus įsiklausyti į pirmą pradės Būties balsą. Ji kviečia susitikimui su ja. Visgi, filosofija, anot Merleau-Ponty, atsiribodama nuo sustabarėjusių tikrovės aiškinimo principų, niekada nesitenkina kuklia prielaida „žinau, kad nieko nežinau“. Filosofija galiausiai virsta ap-klausimu. Tokiu būdu, kaip samprotauja Merleau-Ponty:

„[k]ą aš žinau? – nėra tik ,kas yra žinoti?‘ ir nėra tik ,kas aš esu?‘, bet galiausiai, ,kas tai yra?‘, ir netgi ,kas yra *tai yra?*‘. Šie klausimai nekeliama pasirodymui ko nors, kas pasakyta, kas pridėtų jiems pabaigą, bet yra [skirti – J.S.] Būties, kuri nėra nustatyta, atidengimui. Taip yra todėl, kad ji neturi poreikio būti, nes ji nebyliai buvoja anapus visų mūsų tvirtinimų, neigimų ir netgi anapus formuluojamų klausimų [ribų–J.S.]. Ne todėl, kad jie būtų pamiršti jos tyloje. Ne todėl, kad jie būtų įkalinti mūsų plepėjime, bet todėl, kad filosofija yra pavertimas tylos į žodį ir priešingai...“³⁵¹

Šios nebylios būties apmąstymas yra pavestas filosofui, pirmiausia, kaip žmogiškai būtybei, kuri, liksdama viena ranka kitą ranką, atranda sudėtingiausius santykius tarp juntamo bei juntančio duočių. Visaapimančio pasaulio kūno teigimas vėlyvojoje filosofo kūryboje, tarytum, apverčia viską aukštyn kojom. Daiktų kūnai kreipiasi į mus. Būdami sustingę, jie prabyla. Atitinkamai, „ne mes turime kalbą, bet kalba turi mus“, ir, galiausiai, „ne mes kalbame apie būti, bet būtis prabyla mumyse“.³⁵² Reikalas tas, kad filosofavimas – tikras, autentiškas filosofavimas – prasideda nuo pirminio santykio su pasauliu aktualizavimo grynos estezės pagrindu. Todėl „[f]ilosofija, būtent kaip ,Būtis bylojanti mumyse‘, nebylios patirties savaime išreiškimas, yra kūryba. Kūryba, kuri tuo pačiu metu yra Būties atkūrimas“.³⁵³ Šiuo atveju ryškėja fenomenologinės redukcijos, kaip bet kokio filosofavimo atskaitos taško, vaidmuo: filosofas turėtų atsisakyti tariamo žinojimo apie šį pasaulį, atpalaiduoti savo pirmą pradę atsivėrimą Būčiai bei galiausiai leisti Jai byloti per jį. Didžiausias nusivylimas išskyla tada, kai jis, kaip ir tapytojas, susiduria su šios Būties neišsakomumu: „[f]ilosofas prabyla, bet tai yra jo silpnybė – ta nesuprantama silpnybė. Jis turėtų tylėti, susilieti su tyla ir susijungti su Būtimi, kurioje glūdi filosofija. Bet viskas praeina, nors jis norėjo įdėti į žodžius tą tylą, kurios jis klausosi savyje. Visas jo ,darbas‘ yra ši beprasmiška pastanga. Jis rašė tam, kad perteikti savo ryšį su Būtimi; jis to neperteikė ir negalėtų perteikti, nes tai yra tyla. Tada jis pradeda iš naujo...“³⁵⁴

Merleau-Ponty atkreipia dėmesį, jog šios tyloje besislepiančios laukinės Būties pėdsakus nubrėžė de Saussure'o tyrinėjimai, tiksliau, tos išvados, kurios *Bendrosios lingvistikos kurse*

³⁵¹ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 171.

³⁵² Ten pat, p. 247.

³⁵³ Ten pat, p. 250.

³⁵⁴ Ten pat, p.p. 166-167.

palietė santykius tarp dviejų signifikantų, taip pat – tarp signifikanto su signifikatu bei dviejų greta esančių ženklų. Mintis yra susijusi su garsiniu pavidalu, tarpininkaujant kalbai ypatingu būdu: „nėra nei minčių materializavimo, nei garsų sudvasinimo, bet viskas susiveda į tam tikrą paslaptinę dalyką, kad ‚mintis–garsas‘ implikuoja skilimus ir, kad kalba išdėsto savo vienetus, konstituodama save tarp dviejų amorfinių masių“.³⁵⁵ Prisiminkime, kad sosiūriškoje koncepcijoje garsinis pavidalas, kuris neturi jokios savarankiškos pozityvios reikšmės, į vertę kaip reikšmingumą gali pretenduoti tik tada, kai greta yra kitų garsinių pavidalų – kai mes galime nustatyti skirtumus (*différences*) tarp jų. Tačiau, kalbėdami apie du greta esančius ženklus vienos sistemos ribose, mes nebegalime kalbėti apie skirtumą tarp jų, nes du ženklai nėra skirtingi (*différents*) ta prasme, kuria yra skirtingi du signifikantai. Jie yra (at)skiriami (*distincts*) todėl, kad tarp jų yra *opozicija*. Sosiūriškoji minėtų santykių analizė, anot Merleau-Ponty, „patvirtina bei iš naujo atranda percepcijos kaip *skilimo (écart)* idėją ryšium su *lygmeniu [niveau]*, taip sakant, pirmaprados Būties, susitarimų Susitarimo, kalbėjimo iki kalbėjimo, idėja“.³⁵⁶ Būtent ši Būtis yra pirminė, todėl ji reikalauja ne tik filosofinio apmąstymo, bet ir atitinkamo kalbėjimo būdo. Man regis, Merleau-Ponty guvi filosofinė kalbėjimo maniera, atsižvelgianti į kiekvieną sielos krustelėjimą bei į menkiausią sudėtingoje pasaulio sąrangoje pasislėpusią, bet paradoksaliu būdu pasirodančią tiesą apie žmogaus tikrovę, iš esmės tinka filosofavimui, kaip rūpestingam bandymui „prisijaukinti“ šį pasaulį. Merleau-Ponty, nubrėždamas paraleles tarp filosofijos, pirmiausia kaip ap-klausimo bei meno kūrinio, puikiai parodė, kad šių bylojimų ir taip pat – kalbėjimo sąlytis su pirmapradiškumu, nuo kurio apskritai prasideda žmogaus kelias pasaulio link, sužadina kur kas daugiau minčių negu *jau* yra juose.

³⁵⁵ De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*, p. 156.

³⁵⁶ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*, p. 255.

Išvados

1. Ankstyvosios bei brandžiosios Merleau-Ponty koncepcijų analizė leidžia formuluoti išvadą, jog tarp jų nėra neįveikiamo atotrūkio. Vėlyvojoje kūryboje įgyvendintas grįžimas prie pirminio, ikiobjektinio santykio su pasauliu, kuris išsprendė *Suvokimo fenomenologijoje* iškelta dilemą dėl subjekto bei objekto priešpastatymo. Apmąstydamas gyvenamo kūno (*le corps propre*) sąsajas su kitų žmonių ir daiktų kūniškumais, pagrįsdamas tamprų santykį tarp jų visaapimančio pasaulio kūno (*la chair du monde*) pagrindu ir įvesdamas dvilypumą atspindinčią – „chiazmos“ – sąvoką, filosofas ne tik panaikina subjekto bei objekto perskyrą, bet ir atskleidžia naujus reikšmės formavimosi principus. Šį procesą inicijuoja kūniškas buvimas pasaulyje. Taip pat – jo įgalinamas lateralinio matmens funkcijos susikirtimas su giluminiu, laukinės bei neapdorotos Būties matmeniu bei šių matmenų keitimasis tarpusavyje. Žmogiškas kalbėjimas savo pirminėje būklėje yra reikšmės latencija bei išsipildymo lūkestis. Reikšmės užuomazgas filosofas galiausiai randa tarp dviejų tampriai persipynusių plotmių – tarp „regimo“ ir „neregimo“. Atitinkamai, yra pagrindo formuluoti išvadą, kad Merleau-Ponty reikšmės koncepcija yra deramai apibrėžta bei aiškiai išdėstyta fenomenologinėje perspektyvoje.

2. Žmogaus kalbėjimas yra intencionalus, tačiau jis neįvardija jokios grynios duoties ir nekuria tobulai save atitinkančių reikšmių. Ši Merleau-Ponty postuluojuama tezė skiriasi nuo ankstyvojo Husserlio kalbos koncepcijos, kurioje pastarasis filosofas teikia pirmenybę ikikalbinei intuicijai. Merleau-Ponty savo ruožtu pritaria vėlyvojo Husserlio įžvalgai: kalba traktuojama kaip žmogaus įsikūnijimo pasaulyje pagrindas. Merleau-Ponty filosofijoje grindžiamas toks ryšys tarp perceptyvumo ir kalbiškumo, kuriame diakritinės reikšmės formavimasis iš principo priklauso nuo juslinio suvokimo fono, atitinkamai, nuo kūno, pirminio plano bei diferencinio lauko veikimo. Šis implikuoja tiek erdvės, tiek laiko dimensijų diferenciacines funkcijas. Filosofas pagrindžia kalbos ambivalentiškumo tezę: paradoksalų kalbos vienareikšmiškumo bei daugiareikšmiškumo tendencijų koegzistavimą. Gylio pamatymas taip pat ženkliai prisideda prie kalbėjimo signifikacijos kūrimo.

3. Tyrinėjant Merleau-Ponty gesto bei žodžio semantines galimybes, intencionalius, tarpkūniškumu grindžiamus pokalbio mainus, bei lyginant filosofo įžvalgas su Gadamerio kalbos filosofija, tikslinga formuluoti šias išvadas:

- vėlyvojoje Gadamerio filosofijoje akcentuojama, jog gestas prisideda prie kalbėjimo reikšminio lauko. Žmogaus gestas (ar nurodymo judesys), kaip ir Merleau-Ponty koncepcijoje, traktuojamas kaip giminingas įvardijimui. Tačiau Gadamerio filosofijoje gestas numano nuotolio įveikimą tarp *manęs* bei išorinio pasaulio. Merleau-Ponty kūryboje, ypatingai

vėlyvojoje, pasaulis jokių būdu nėra „išorinis“, bet pasirodo, kaip visaapimantis pasaulio kūnas – *la chair du monde*.

- Merleau-Ponty, plėtodamas įkūnytos semantikos fenomenologiją, pabrėžia gesto reikšmės išbaigtumą – gesto reikšmė yra pasaulis. Dar daugiau, pats suvokimas traktuotinas kaip išraiškingas ir koreliuojantis su gyvenamo kūno ekspresyvumu.
- Merleau-Ponty kalbėjimo fenomenologija išryškina kalbėjimo ryšį su patirtimi. Akcentuotina, kad šios patirties visada yra „daugiau“ negu kalbėjimo.

4. Merleau-Ponty tarpkūniškumo tyrinėjimuose atskleidžiama, jog pokalbio galimumą grindžia pirmapradis suvokimas, kad *kitas* yra tokioje pat kūniško kalbiškumo situacijoje, kurioje esu *aš*. Dviejų žmonių kalbiniai mainai yra įmanomi tik todėl, kad kalbėjimas, klausymas bei tylėjimas yra besąlygiškai intencionalūs.

5. Merleau-Ponty fenomenologijos bei struktūrinio modelio santykio analizė ir taip pat – jos palyginimas su kritika, kurią išplėtojo Ricoeuras sosiūriškos koncepcijos atžvilgiu, sudaro pagrindą teigti, jog *la langue* bei *la parole* teorinis atskyrimas nepagrįstai eliminavo pastarąjį iš tyrinėjimų akiračio. Todėl formuluojamos šios išvados:

- Sinchronijos turinys, kaip sistema, yra susijęs su diachroninio matmens reiškiniais bei pokyčiais.
- Tiek Merleau-Ponty, tiek Ricoeuras, numano, jog mažiausias gyvo kalbėjimo vienetas yra ne ženklas, bet sakiny – bent dviejų žodžių junginys, kuris apsprendžia diakritinės reikšmės galimumą. Merleau-Ponty, priešingai negu Ricoeuras, nenagrinėja identifikacijos bei pridekacijos funkcijų sintezės sakinyje. Filosofas produktyviai interpretuoja sosiūriškąją idėją apie reikšmių šaltinio lokalizavimą intervaluose, tačiau randa svarių argumentų sistemos uždarumo kritikai.

6. Lyginant Merleau-Ponty bei Heideggerio pozicijas, konstatuojama, jog Heideggerio filosofijoje kalba įgalina pirmąjį žmogaus susitikimą su pasauliu: supratimas iš principo sutampa su suvokimu, o žmogaus kūniškumo plotmė nefigūruoja filosofo apmąstymuose, nors būtinai yra numanoma. Savo ruožtu Merleau-Ponty filosofijoje kalba ir bet koks reikšmių generavimas apmąstomi kaip neatsiejami nuo žmogaus kūniško įsišaknijimo pasaulyje bei ekspresyvinio gebėjimo.

7. Žmogaus kalbėjimą bei tylą / tylėjimą sieja dialektinis santykis. Tyla yra nuolatinis ir neišvengiamas kalbėjimo fonas. Tuo pačiu, besiskverbdoma į reikšmės formavimosi procesą, tyla praturtina kalbą naujais reikšminiais niuansais bei atspalviais. Dar daugiau, tikslinga teigti, jog Merleau-Ponty kalbėjimo fenomenologijoje tylos fonas traktuojamas kaip esminis kriterijus, leidžiantis išsiaiškinti, kas turi būti išsakyta – pasiekti kitą žmogišką būtybę, ir kas (vis dar) turi būti ne-pasakyta – nu-tylėta.

8. Nagrinėjant kasdienį kalbėjimą, taip pat – tapybos, literatūros bei filosofijos kalbas, kaip kūrybos formas, ir nubrėžiant paralelę tarp jų Merleau-Ponty tyrinėjimų perspektyvoje, formuluojamos šios išvados:

- Visais išreiškimo atvejais mes susiduriame su ta pačia žmogaus kūniškume glūdinčia intencija, žmogaus įgimtu ekspresyviu gebėjimu ir nepaliojamu troškimu išreikšti bei kažką pasakyti naujai. Išreiškimo principas apsprendžia: žmogaus kalbėjimo unikalumą, menininko tapymo stilių, rašytojo rašymo savitumą ir filosofo kalbėjimo manierą.
- Merleau-Ponty fenomenologinėje filosofijoje postuluojuama, kad paveikslas gali būti pripildytas tik tokios reikšmės, kuri, palyginti su gyvu žmogaus žodžiu arba literatūrine jo forma, yra pasmerktas nebyliam arba netiesioginiam kalbėjimui.
- Merleau-Ponty rašytojo ir skaitytojo kalbas vadina tokiais „kūnais“, kurių sąveika įgyvendina naujų reikšmių atsiradimą. Skaitymo aktu realizuojama reikšminių mainų patirtis, kurioje naujai sukurta signifikacijų tvarka įžengia į skaitytojo pasaulį bei praturtina jį naujomis buvimo pasaulyje perspektyvomis, perstruktūruoja jo kasdienį matymą. Būtent todėl struktūrinės teksto analizės suponuojamas teksto konfigūracijos išgryninimas nėra esminis teksto skaitymo tikslas. Fenomenologinėje perspektyvoje tikslinga kalbėti apie teksto refigūravimo bei reikšminių idealybių reaktivavimo veiksmus per tiesioginę intuiciją, t.y. patirtį. Naujų reikšmių kūrimas kasdieniame kalbėjime ar literatūrinėje kalboje savo ruožtu yra susijęs su metaforine žmogaus veikla, kuri kaip tik ir atskleidžia kreatyvinę žmogaus žodžio galią.
- Ir pagaliau filosofinio kalbėjimo apmąstymas staiga grąžina mus prie paties Merleau-Ponty kalbėjimo manieros bei jo santykio su gyvu kalbėjimu. Merleau-Ponty atsigręžimas į gyvą kalbėjimo patirtį atveria perspektyvą filosofijai kaip esminiam ap-klausimui, kuris įgalina, filosofo žodžiais kalbant, „Būties bylojimą mumyse“. Filosofas mus moko atkurti pirmąsias santykį su pasauliu, kurį kiekvienas iš mūsų sugebame patirti, bet kurį labiausiai yra išlavinę tapytojai, rašytojai (ir kiti menininkai) bei filosofai. Atitinkamai, filosofas mus kviečia išgyventi giliai asmeninį santykį su mūsų pačių kalbėjimu, kuris betarpiškai atsiveria kiekvieno iš mūsų patirtyje.

Šaltiniai

1. Merleau-Ponty, M. *Akis ir Dvasia*. Vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2005.
2. Merleau-Ponty, M. „Cézanne'o abejonė“. Vertė: G. Žemaitytė. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010.
3. Merleau-Ponty, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1997.
4. Merleau-Ponty M. „Indirect Language and the Voices of Silence“. *Signs*. Vertė: R. C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press. 1964.
5. Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*. Saint-Amand: Gallimard, 1997.
6. Merleau-Ponty, M. *La structure du Comportement*. Quadrige/Puf: Press Univeritaires de France, 1990.
7. Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'invisible*. Saint-Amand: Gallimard, 1997.
8. Merleau-Ponty, M. *Nature. Course Notes from the Collège de France*. Vertė: R. Vallier. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2003.
9. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Saint-Amand: Gallimard, 1992.
10. Merleau-Ponty, M. „Sąvo kūno analizė“. *Suvokimo fenomenologija*. Vertė: J. Skersytė. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010.
11. Merleau-Ponty, M. *Sense and non-sense*. Vertė: H. Dreyfus, P. Dreyfus. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
12. Merleau-Ponty, M. *The World of Perception*. Vertė: O. Davis. London and New York: Routledge, 2004.

Literatūra

13. Aristotelis. *Politika*. Iš senosios graikų kalbos vertė: M. Strockis. Vilnius: Pradai, 1997.
14. Aristotelis. „Poetika“. *Rinktiniai raštai XXI*, 4. Iš senosios graikų kalbos vertė: J. Dumčius. Vilnius: Mintis, 1990.
15. Augustinus. *On the Trinity*. 15 knyga. Sudarė: G.B. Matthews. Vertė: S. McKenna. Cambridge etc: Cambridge University Press, 2002.
16. Bacevičiūtė, D. „Aplink gelmę: gelmės fenomenologijos eskizai“. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010.
17. Baldwin, T. „Speaking and spoken speech“. *Reading Merleau-Ponty*. Sudarė: T. Baldwin. London: Routledge, 2007.

18. Bannan, J.F. *The Philosophy of Merleau-Ponty*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc, 1967.
19. Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998.
20. Behnke, E. A. „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“. Vertė: G. Šmitienė. *Literatūra*, 48 (6), 2006.
21. Bernardac, M.-L., du Bouchet, P. „Liudijimai ir dokumentai“. *P.Picasso. Išminčius ir beprotis*. Vertė: V. Tauragienė. Vilnius: Atradimai. Tapyba. Baltos lankos, 1997.
22. Bronte, Ch. *Jane Eyre*. Hertfordshire: Wordsworth classics, 1992.
23. Buckley, I. „Tylos retorika: vienas XIX a. literatūros modernėjimo aspektas“. *LITUANISTICA*. T. 69. Nr. 1, 2007.
24. Carbone, M. „Flesh. Towards the history of a misunderstanding“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: A. Zhok. London and New York: Routledge, 2006.
25. Charbonnier, G. *Le Monologue du Peinture*. Paris : Julliard, 1959.
26. Chrétien, J.-L. *The Ark of Speech*. Vertė: A. Brown. London: Routledge, 2004.
27. Crystal, D. *Kalbos mirtis*. Vertė: E. Šidlauskaitė, G. Gailiūtė. Vilnius: Tyto alba, 2005.
28. Dekartas, R. „Metafiziniai apmąstymai“. *Rinktiniai Raštai*. Sudarė: R. Ozolas, vertė: G. Bartkus, P. Račius. Vilnius: Mintis, 1978.
29. Derrida, J. *Apie gramatologiją*. Vertė: N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos, 2006.
30. De Saint-Exupéry, A. *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard, 2006.
31. De Saussure, F. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1955.
32. Dillon, M.C. „Merleau-Ponty and the reversibility thesis“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. London and New York: Routledge, 2006.
33. [Eliade] Элиаде, М. *Аспекты мифа*. Перевод: В. Большакова. Москва: Инвест – ППП, 1995.
34. Eliade, M. *Šventybė ir pasaulietiškasumas*. Vertė: P. Račius. Vilnius: ALK Mintis, 1997.
35. Frege, G. „On Sense and Reference“. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Sudarė: P. Geach, M. Black. Vertė: M. Black. Basil Blackwell: Oxford, 1960.
36. Gadamer, H.-G. „Apie ritualo ir kalbos fenomenologiją“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
37. Gadamer, H.-G. „Apie supratimo ratą“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
38. Gadamer, H.-G. „Apie žodžio tiesą“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.

39. Gadameris, H.-G. „Destrukcija ir dekonstrukcija“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
40. Gadamer, H.-G. „Filosofija ir literatūra“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
41. Gadamer, H.-G. „Filosofija ir poezija“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
42. Gadamer, H.-G. *Grožio aktualumas. Menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*. Vertė: G. Grinytė. Vilnius: Baltos lankos, 1997.
43. Gadamer H.-G. „Hermeneutinės problemos universalumas“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius, Baltos lankos, 2001.
44. Gadamer, H.-G. Įvadas. Heidegger, M. *Meno kūrinio ištaka*. Vertė: T. Sodeika, J. Jonutyte. Vilnius: Aidai, 2003.
45. Gadamer, H.-G. „Kas yra tiesa?“ *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
46. Gadamer H. G. „Sąvokų istorija kaip filosofija“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius, Baltos lankos, 2001.
47. Gadameris, H.-G. „Semantika ir hermeneutika“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
48. Gadamer, H.-G. „Tekstas ir interpretacija“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
49. Gadamer, H.-G. *Truth and Method*. Vertė: J. Weinsheimer, D.G. Marshall. London: Continuum, 2004.
50. Gadameris, H.-G. „Žmogus ir kalba“. *Istorija Menas Kalba*. Sudarė ir vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
51. Gallagher, S. „Intersubjectivity in Perception“. *Continental Philosophy Review*. 41: 163-178. Springer Science + Business Media B.V., 2008, Interneto adresas: <http://www.springerlink.com/content/t357166pv1r0u717/> (žiūrėta 2010 07 14)
52. Gelūnas, A. „Percepcijos tvarka: kryžkėlė ‚mokslas-gyvenimas-menas‘ „. *Žmogus ir žodis* IV, 2001.
53. Giroud, J-C, Panier, L. „Semiotika. Diskurso analizės teorija“. Vertė: D. Vaitkevičiūtė, S. Žukas. Vilnius: *Baltos lankos* 1, 1991.
54. Giussani, L. *Religinis jausmas*. Vertė: L. Limnaitė. Vilnius: Tyto alba, 2000.
55. Glendinning, S. *In the Name of Phenomenology*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis, 2007.

56. Greimas, A.J. *Iš arti ir iš toli*. Sudarė: S. Žukas. Literatūra, Kultūra, Grožis. Vilnius: Vaga, 1991.
57. Greimas, A.J. *Struktūrinė semantika*. Vertė: K. Nastopka. Vilnius: Baltos lankos, 2005.
58. Grondin, J. *Filosofinės hermeneutikos įvadas*, Vertė: N. Putinaitė. Vilnius: Aidai, 2003.
59. Gutauskas, M. „Normalumas ir anomalijos E. Husserlio ir M. Merleau-Ponty fenomenologijoje“. *Baltos lankos* 31/32, 2010.
60. Hass, L. *Merleau-Ponty's Philosophy*. Indiana University Press, 2008.
61. Heideggeris, M. „Apie humanizmą“. *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis, 1989.
62. Heidegger, M. *Being and Time*. Vertė: J. Macquarrie, E. Robinson. New York and Evanston: Harper and Row, 1962.
63. Heideggeris, M. „Iš japono klausinėjančio pašnekesio apie kalbą“. *Rinktiniai raštai*, Vertė: A. Šliogeris. Vilnius: Mintis, 1992.
64. Heidegger, M. *Meno kūrinio ištaka*. Vertė: T. Sodeika, J. Jonutytė. Vilnius: Aidai, 2003.
65. Heidegger, M. *On the Way to Language*. Vertė: P.D. Hertz. New York: Harper and Row, 1971.
66. Humboldt, W. *On Language-on the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Vertė: P. Heath. New York: Cambridge University Press. 1999.
67. Husserl, E. *Ideas. General Introduction to pure phenomenology*. Vertė: W. R. Boyce Gibson. New York, N. Y.: Collier books, 1962.
68. Husserl, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Second book. Vertė: R. Rojcewicz, A. Schuwer. Dordrecht, Boston, London: Kluwer academic publishers, 1989.
69. Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vertė: T. Sodeika. Vilnius: Aidai, 2005.
70. [Husserl] Гуссерль, Э. *Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания*. Перевод: В.И. Молчанова. Москва: Дом интеллектуальной книги, 2001.
71. Hyppolite, J. „Sense and existence in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty“. *Merleau-Ponty I. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: A. Beauclair. London and New York: Routledge, 2006.
72. [Inishev] Инишев, И. *Практический поворот в постметафизической философии Т. I*. Вильнюс: ЕГУ, 2008.
73. Innis, R. E. Introduction to Vološinov, V.N. “Verbal interaction”. *Semiotics. An Introductory Anthology*. Sudarė: R.E. Innis. Vertė: V. Matejka, I.R. Titunic. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

74. Jakobson, R. „Lingvistika ir Poetika“. *Baltos Lankos* 18/19. Vertė B. Abraitienė, D. Kaladinskienė. Vilnius, 2004.
75. Johnson, M. „Merleau-Ponty's Embodied Semantics - From Immanent Meaning, to Gesture, to Language“. *EurAmerica* Vol. 36, No. 1. (March 2006), p.p. 1-27. Institute of European and American Studies, Academia Sinica. Interneto puslapis: http://www.ea.sinica.edu.tw/eu_file/12014925694.pdf (žiūrėta 2010 07 07).
76. Jonkus, D. „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“. *Problemos*. Vilnius: Nr.74, 2008.
77. Jonkus, D. „Laikas ir Kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją“, *Logos* 40 (sausis-kovas), 2005.
78. Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009.
79. Jonkus, D. „Prasmės patirtis ir raštas“. *RELIGIJA ir KULTŪRA*. Mokslo darbai 5(2). Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2008.
80. Jonkus, D. „Transcendencijos samprata Husserlio fenomenologijoje: atmintis ir kitas“. *Žmogus ir Žodis*, IV, 2008.
81. Jonutyte, J. Šmitienė, G. „Kūniškoji tapatybės plotmė“, *Literatūra*, Nr. 48(6), 2006.
82. Jung, K. G. *Žvelgiant į pasąmonę*. Vertė: J. Musteikytė. Vilnius: Taura, 1994.
83. Karoblis, G. „Šokis kaip fenomenas kasdienybės kontekste: šiuolaikinis pramoginis šokis“. *Žmogus ir žodis*, IV, 2005.
84. Kleinas, T. Pratarė. Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*: Vilnius: Baltos lankos, 2000.
85. Lawlor, L. „Essence and Language: The Rupture in Merleau-Ponty's Philosophy“. *STUDIA PHÆNOMENOLOGICA* III, 2003, 155-162. Interneto puslapis: [http://www.secure.pdcnet.org/852576E00064DAF2/file/F11F5D749089482E85257711005FF790/\\$FILE/studphaen_2003_0003_0003_0155_0162.pdf](http://www.secure.pdcnet.org/852576E00064DAF2/file/F11F5D749089482E85257711005FF790/$FILE/studphaen_2003_0003_0003_0155_0162.pdf) (žiūrėta 2010 07 12)
86. Leconte, P. „L'expression charnelle : Pour une lecture du *Visible et l'invisible*“. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V 4, 2009.
87. Lefort, C. „Flesh and Otherness“. *Merleau-Ponty I. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. London and New York: Routledge, 2006.
88. Levinas, E. „On sensibility“. *Merleau-Ponty I. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: M. Smith. London and New York: Routledge, 2006.
89. Lingis, A. „Jautrus kūnas“. Vertė: D. Bacevičiūtė. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010.
90. Lingis, A. *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*. Vertė: M. Žukaitė. Vilnius: Baltos lankos, 2001.

91. Lyotard, J.-F. „From *Discours, Figure*“. *The Merleau-Ponty aesthetics reader: philosophy and painting*. Sudarė: G.A. Johnson. Vertė: M.B. Smith. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.
92. Maceina, A. „Kalba ir daiktas“. *Raštai T. IX*. Vilnius: Margi raštai, 2004.
93. Maceina, A. „Kalba ir žmogus“. *Raštai. T. IX*. Vilnius: Margi raštai, 2004.
94. Maceina, A. *Kultūros prigimtis*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1993.
95. Madison, G. B. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Vertė: G.B. Madison. Athens, OHIO: Ohio University Press, 1973.
96. Martinet, A. „Structure and language“. *Structuralism*. Sudarė: J. Ehrmann. Vertė: T.G. Penchoen. Garden City, New York.: Doubleday, 1970.
97. Matthews, E. *Merleau-Ponty: a Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2008.
98. Mellon, H. T. *Truth's veil: language and meaning in Merleau-Ponty and Derrida*. A Thesis. B.A., Louisiana State University, 2003. Interneto adresas: http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-0411103-103209/unrestricted/Mellon_thesis.pdf (žiūrėta: 2010 07 04).
99. Mickūnas, A. „Greimas ir Merleau-Ponty“. Vertė: D. Bacevičiūtė. Vilnius: *Baltos Lankos*, 30, 2009
100. Mickunas, A. *Perception in Husserl and Merleau-Ponty*. *Philosophical Inquiry*. (spring/summer) 23: 484-495, 1980.
101. Mickūnas, A. „Reikšmės atsiradimas“. Vertė: D. Bacevičiūtė. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010.
102. Mohanty, J.M. „Intentionality“. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Sudarė: H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006.
103. Nabokov, V. „Tylus gausmas“. *Angelui palietus / Eilėraščių rinktinė*. Vertė: V. Rudokas. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004.
104. O'Neill, J. Translator's Introduction: „Language and the Voice of Philosophy“. In Merleau-Ponty, M. *Prose of the World*. Bien, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
105. Ortega y Gasset, J. „Dvi didžiosios metaforos“. *Mūsų laikų tema ir kitos esė*. Vertė: R. Samuolytė. Vilnius: Vaga. 1999.
106. Paulikaitė-Gricienė, M. *Tikrovės balso besiklausant. Patirties mąstymas H.G. Gadamerio filosofinėje hermeneutikoje*. Kaunas: Technologija, 2005.
107. Peirce, Ch. S. „Logic as Semiotic: The Theory of Signs“. *Philosophical writings of Peirce*. Sudarė: J. Buchler. New York: Docer Publications, 1955.
108. Pilotta, J.J., Mickunas, A. *Science of Communication: Its Phenomenological Foundation*, Hollsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1990.
109. Platonas. *Faidras*. Iš senosios graikų kalbos vertė: N. Kardelis. Vilnius: Aidai ALK, 1996.

110. Platonas. *Kratilas*. Iš senosios graikų kalbos vertė: M. Adomėnas. Vilnius: Aidai, 1996.
111. Priest, S. *Merleau-Ponty*. London; New York: Routledge, 2003.
112. Ricoeur, P. *Egzistencija ir Hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
113. Ricoeur, P. *Fallible man*. New York: Fordham University Press, 1996.
114. Ricoeur, P. *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*. Vertė: Erazim V. Kohák. Evanston (Ill): Northwestern University Press, 1966.
115. Ricoeur, P. „Homage to Merleau-Ponty“. *Merleau-Ponty I. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: A. Beauclair, London and New York: Routledge, 2006.
116. Ricoeur, P. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*. Vertė: R. Kalinauskaitė, G. Lidžiuvienė. Vilnius, Baltos lankos, 2000.
117. Ricoeur, P. „Kalbos filosofijos“. Vertė: A. Sverdiolas. Vilnius: *Baltos lanokos* 2, 1992.
118. Ricoeur, P. *The Rule of Metaphore. The creation of meaning in language*. Vertė: R Czerny, R. K, McLaughlin, J. SJ. Costello. London and New York, 2006.
119. Ricoeur, P. *The symbolism of evil*. Boston: Beacon Press, 1969.
120. [Ricoeur] Рикёр, П. *Время и Рассказ. Том I*. Перевод: Т. В. Славко. Москва – Санкт - Петербург : ЦГНИИ ИНИОН РАН Культурная инициатива. Университетская Книга, 2000.
121. Sapir, E. *Language. An Introduction to the Study of Speech*. London: A Harvest Book. 1941.
122. Shusterman, R. „The Silent, Limping Body of Philosophy“. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Sudarė: T. Carman, M.B.N. Hansen. Cambridge University Press, 2005.
123. Silverman, H.J. „Merleau-Ponty and the interrogation of language“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. London and New York: Routledge, 2006.
124. Simms, K. *Paul Ricoeur. Hermeneutics. Intentional meaning*. Routledge: Taylor and Francis group, 2003.
125. Singer, L. „Merleau-Ponty on the concept of style“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. London and New York: Routledge, 2006.
126. Sodeika, T. „Miesto metafizika: dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos“. *Religija ir kultūra*. Mokslo darbai 5 (2). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2008.
127. Steiner, G. *Heideggeris*. Vertė: L. Jonušys. Vilnius: Aidai, 1995.

128. Sverdiolas, A. „Paulio Ricoeuro užuolankos“. Ricoeur, P. *Egzistencija ir Hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
129. Šmitienė, G. „Kalbos kinestetika“. Vilnius: *Baltos lankos* 31/32, 2010.
130. Thibault, P. J. *Re-reading Saussure - the Dynamics of Signs in Social Life*. London: Routledge, 1997.
131. Ullmann, S. *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning*. New York: Barnes and Noble books, 1979.
132. Valdés, M.J., Ricoeur, P. „The Dialogical Disclosure: Interviews with Paul Ricoeur“. *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1991.
133. [Vdovina] Вдовина, И.С. *Феноменология во Франции*. Москва: Канон, 2009.
134. Večerskis, D. *Intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmių sankirta. Fenomenologinė perspektyva*. Daktaro disertacija. VDU, 2009.
135. Vološinov, V.N. „Verbal interaction“. *Semiotics. An Introductory Anthology*. Sudarė: R.E. Innis. Vertė: V. Matejka, I.R. Titunic. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
136. Wachterhauser, B. R. *Hermeneutic and Modern Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1986.
137. Waldenfels, B. „The paradox of expression“. *Merleau-Ponty II. Critical assessments of leading philosophers*. Sudarė: T. Toadvine. Vertė: Ch. Nagel. London and New York: Routledge, 2006.
138. Wrathall, M.A. „Existential Phenomenology“. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Parengė: H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall Oxford: Wiley-Blackwell, 2006.
139. Zahavi, D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
140. Žukauskaitė, A. *Anapus signifikanto principo. Dekonstrukcija. Psichoanalizė Ideologijos kritika*. Vilnius: Aidai, 2001.