

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS
EUROPOS HUMANITARINIS UNIVERSITETAS

Jūratė SABAŠINSKAITĖ

**FENOMENOLOGINĖ GAMTOS SAMPRATA:
E. HUSSERLIS IR M. MERLEAU-PONTY**

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, Filosofija (01 H)

Kaunas, 2016

UDK 165.62
Sa-07

Mokslo daktaro disertacija rengta 2011–2015 metais Vytauto Didžiojo universiteto
Humanitarinių mokslų fakulteto Filosofijos katedroje.

Mokslinis vadovas:

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

ISBN 978-609-467-228-6

TURINYS

Įvadas	4
Problemos pagrindimas	4
Disertacijos objektas	6
Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga	7
Ginamos tezės:	8
Disertacijos tikslas	9
Skelbti rezultatai	10
1. Psichologizmo kritika Husserlio filosofijoje	11
1.1 Psichologizmo įtaka objektyvistinam požiūriui	12
1.2 Intencionalios sąmonės samprata ir subjekto reikšmė	17
1.3 Fenomenologinės redukcijos reikšmė suvokimui	26
2. Natūralizmo kritika Husserlio fenomenologijoje	29
2.1 Fenomenologinės mokslo prielaidų kritikos priežastys	30
2.2 Modernaus mokslo autoritetas ir Europos mokslų krizė	34
2.3 Natūralizmo kritika ir objektyvizmo trūkumai	37
3. Gyvenamojo pasaulio problema	45
3.1. Subjekto įtraukimas į gyvenamą reikšmių pasaulį	46
3.2. Mokslas kaip gyvenamojo pasaulio dalis	51
4. Natūralizmo santykis su gyvu kūnu: Husserlio požiūris	57
4.1. Gyvenamo kūno ir mokslinio kūno perskyra	58
4.2. Kūnas kaip pirminis santykis	63
4.3. Kito kūno vaidmuo mano kūno suvokime	68
5. Kūniškumo samprata Merleau-Ponty filosofijoje	76
5.1 Kūniškumas kaip sąsaja su pasauliu	77
5.2 Kūniškumas kaip elgesio pasaulyje struktūra	84
5.3 Kūniškumas kaip žvilgsnio perspektyva	89
6. Gyvos gamtos samprata Merleau-Ponty filosofijoje	94
6.1 Gyva gamta kaip vientisas kūniškumo pagrindas	95
6.2 Gamta kaip pasaulio kūnas. Chiazmas	99
6.3 Gamta kaip pašnekovas	103
7. Gyvūnas kaip gamtos kūnas	110
7.1 Gyvūno ir gamtos santykio pirmumo reikšmė	111
7.2. Gamta kaip gyvūno-kūno aplinka	119
7.3 Tarpkūniškas santykis ir empatija gamtoje	127
Išvados	135
Literatūra	138

Išvadas

Problemos pagrindimas

Fenomenologinė filosofija tradiciškai siejama su pažinimo ir sąmonės problemų nagrinėjimu. Tačiau Edmundas Husserlis kritikuodamas psychologizmą, natūralizmą ir objektyvizmą moksluose implicitiškai suformulavo ir gamtos sampratą. Ją reikia rekonstruoti interpretuojant fenomenologinės filosofijos visumą. Pirmasis šios gamtos sampratos reikšmę pripažino Maurice Merleau-Ponty. Savo *Paskaitose apie gamtos sampratą* Merleau-Ponty nagrinėjo gamtos mokslų formuojamą gamtos sampratą, gyvenamo kūno ir gyvūno problemas¹.

Fenomenologiniu požiūriu, gamtos samprata turi būti apmąstyta remiantis gyvenamo pasaulio ir gyvenamo kūno sąryšio analize. Fenomenologija, kuri akcentuoja kūniškumo reikšmę žmogaus sampratai ir aplinkos suvokimui, bei ja besiremianti ekologijos teorija tampa alternatyva mokslinei-objektyvistinei fizikinės kūno kaip dalių konstrukcijos sampratai. Remiantis fenomenologiniu požiūriu, ekologinė problematika taip pat nėra tik netinkama žmogaus veikla gamtos atžvilgiu, tačiau turi būti siejama ir su mokslinėmis gamtos teorijomis, kurios pastarąją atskiria nuo žmogaus ir gamtą paverčia žmogaus poreikius tenkinančia materija.

Žmogaus ir gamtos santykio problema šiandien kyla ir dėl to, jog kūnas modernaus mokslo rėmuose suvokiamas tik kaip fizinis kūnas. Atskyrus kūną ir sąmonę, kūnas tapo suvokiamas kaip biologinė – organinė konstrukcija, kurios elgesį sąlygoja reakcija į aplinkos impulsus, o natūralistinis požiūris į sąmonės struktūras neleidžia suprasti sąmonės intencionalaus sąryšio su pasauliu. Natūralistinis kūno kaip atskirų dalių sąjungos suvokimas, veda link mechanistinės kūno sampratos. Sąmonė traktuojama kaip šio kūno viduje esanti subjektyvė. Dėl tokio kūno ir sąmonės radikalaus atskyrimo gamtos suvokimas tampa problematiškas bei kyla klausimai dėl žmogaus ir gamtos santykio reikšmės.

Natūralistinė kūno ir gamtos analizė neduoda laukiamų rezultatų, kurie padėtų suvokti, kodėl gamta yra reikšminga žmogui. Anot Husserlio ir Merleau – Ponty fenomenologinės gamtos sampratos analizės, mokslinio požiūrio į žmogų ir gamtą problema yra ta, jog esant gana išsamiai vieneto analizei, trūksta gilesnio tarpusavio santykio apmąstymo. Į daugelį dalykų žvelgiama *tradiciškai* - paveldint žinias arba priimant naujai atrandamus mokslo duomenis be kritinio žvilgsnio.

¹ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. Trans: R. Vallier. Northwestern University Press: Evanston, Illinois. 2003.

Tradicinė ir modernaus mokslo remiama subjekto ir objekto, kūno ir dvasios, perskyra neišvengiamai keičia žmogaus savęs vertinimo sampratą. Šis dualumo žmoguje buvimas padalina žmogų ne tik pusiau, atskirdamas kūną nuo dvasios, tačiau žmogų *iškūnija*. Tai reiškia, jog kūnas, kaip apčiuopiama ir tobulinimui pasiduodanti žmogaus dalis, tampa aktualesniu, o dvasia paliekama nuošalyje arba jos visai nelieka.

Neišvengiama to pasekmė – kūno suobjektinimas, persiduodantis ir į aplinkos vertinimą. Kaip tai pasireiškia? Kūno, kaip objekto, samprata rodo kūną esant fizinį, fizikiniams dėsniams paklūstantį daiktą, lygų kitiems pasaulio daiktams. Tad kūno vaidmuo savęs suvokime tampa ne tik ribotas, tačiau ir labai abejotinas. Kūnas tampa instrumentu, tarpininku, per kurį žmogaus sąmonė suvokia pasaulį, arba visas pasaulio suvokimas pasirodo kaip aplinkos impulsų iššaukta kūno reakcija. Šiais atvejais, kūno vaidmuo žmogaus egzistencijai pasirodo nepakankamai reikšmingas, kad būtų tyrinėjamas kūniškumo vaidmuo pasaulio suvokime.

Fenomenologiniu požiūriu, suvokimas yra kūniškas procesas. Fenomenologinės gamtos sampratos analizė parodys, jog kūniškumo ir gyvo kūno, kaip žmogaus buvimo būdo neigimas lemia etines problemas: žmogaus kūnas įgauna ne tik daiktišką reikšmę, bet ir instrumentinę funkciją. Kaip instrumentu, juo gali naudotis ne tik pats kūno šeimininkas, kiti žmonės – taip pat. Tad manipuliacija kitu asmeniu, tarsi, kitu kūnu, siekiant praktinės naudos, tampa mokslo bei objektyvuojančio kūno vertinimo palydove. Ši manipuliacija keičia žmonių tarpusavio santykius ir neigiamai atsiliepia požiūriui į kitas ne-žmogiškas gamtos būtybes, kurios taip pat traktuojamos kaip organinės - mechaninės konstrukcijos, galimos naudoti praktiniais tikslais. Žmogaus kūną suvokiant natūralistinio mokslo rėmuose, toks pats vertinimas taikomas visiems gyvosios gamtos kūnams.

Natūralistinė kūno, tuo pačiu ir tarp-kūniško bendravimo, analizė yra *suvokiama* taikant modernaus mokslo kriterijų, priešasties ir pasekmės dėsnį, objektyviai veikiančių ir tinkantį visiems kūnams. Kūno ir jį supančios aplinkos skirtumas atrodo savaime suprantamas ir nekeliančias papildomų klausimų bei apmąstymų. Žmogaus kūnas bei kūno ir aplinkos santykis atrodo racionaliai paaiškinamas, dėsningai atsikartojantis procesas, kurio suvokimui nėra aktuali tiesioginė žmogaus patirtis. Dėl šios priešasties žmogaus buvimas pasaulyje labiau panašėja ne į procesą, o į stovėjimą greta savo kūno stebint išorinį pasaulį. Tačiau šis fizikalistinis kūno vertinimas turi esminį trūkumą: žmogus tampa suvokiamas kaip fizikinė-cheminė konstrukcija. Tai yra nihilistinė situacija, kuomet atsakomybės samprata netenka reikšmės, nes žmogus, kaip fizinių ir psichinių faktų bei procesų rinkinys, negali jos prisiimti. Fenomenologija skatina atsigręžti į tiesioginės patirties reikšmę ir subjekto-objekto perskyros naikinimą. Akcentuojama gyvo kūno samprata, kalbant ne tik apie žmogų, tačiau ir apie gamtą. Kūniškumas, kaip

žmogaus ir gamtos jungiamasis bruožas, tampa atsvara žmogaus ir gamtos supriešinimui bei atskirčiai.

Husserlis, pirmasis pradėjęs kalbėti apie mokslų krizę, akcentavo mokslo iškilimo pasekmes žmogaus kūno ir pasaulio suvokimui. Filosofas kalbėjo apie natūralistinio kūno [*der Korper*] vertinimo etines pasekmes bei apie gyvenamo kūno [*der Leib*] ir gyvenamo pasaulio reikšmę. Merleau – Ponty, tęsdamas Husserlio fenomenologinės mokyklos mintį, perėmė gyvenamo kūno, gyvenamo pasaulio, intersubjektyvumo bei dialogiškos gamtos prigimties sampratų analizę. Kita vertus, kaip jau minėta, ne tik Merleau – Ponty gamtos samprata pasirodo kaip alternatyva objektyvistiniam-materialistiniam gamtos vertinimui. Visa jo suvokimo fenomenologija yra grįsta gyvenamo kūno, kuriame persipina subjekto-objekto vaidmenys, analize. Ši analizė rodo ne tik žmogaus ir gamtos susvetimėjimą, tačiau ir gyvo – jaučiančio, patiriančio inter-subjektyvaus kūno atmetimą, kaip pagrindinę gamtos nesaugojimo priežastį.

Merleau – Ponty skiria ypatingą dėmesį gyvo-intencionalaus kūno, esančio žmogaus buvimo pasaulyje pagrindu bei pirmaprade ir vienintele pasaulio suvokimo galimybe, analizei. Subjektyvaus suvokimo apibrėžtas kūno vaidmuo lemia pasaulio matymą bei santykį su juo. Dar svarbiau tai, jog kūniškumas [*La Chair*²] nėra tik žmogaus bruožas, nes jis jungia visą gyvąją gamtą. Gamta, kaip pasaulio kūnas, rodo dialogo tarp žmogaus ir gamtos galimybę.

Kūniškos patirtys yra tarpusavyje susipynusios, įvyniotos į chiazmą [*le Chiasme*]. Suvokimo pratęsimas per kitus kūnus atskleidžia, mokslui sunkiai paaiškinamą, žmogaus gebėjimą matyti tai, kas išeina už jo tiesioginio matymo lauko. Inter-kūniškumas, kurį sudaro kūnų bendrumas, kito išgyvenimų suvokimas bei galimybė atverti naujus suvokimo horizontus, yra būdingas ne tik žmogui, tačiau ir gamtos pasauliui. Fenomenologija atmeta jai metamus kaltinimus dėl solipsizmo, keldama inter-kūniškumu grįstą intersubjektyvumo sampratą. Fenomenologinė kritika nėra idealistinės idėjos siekis, nes vertės bei reikšmės klausimų kėlimas turi neišvengiamą praktinį aspektą žmogaus kasdieninėje elgsenoje.

Disertacijos objektas

Disertacijoje apmąstoma fenomenologinė Husserlio ir Merleau-Ponty gamtos samprata, kuri atskleidžiama kritikuojuant modernistinę-fizikalistinę gamtos abstrakciją. Psichologizmo ir natūralizmo kritika, gyvenamojo pasaulio ir gyvenamo kūno sampratos tiriamos kaip fenomenologinės gamtos sampratos elementai. Remiantis dualizmo kritika, analizuojama gyvenamojo pasaulio reikšmė gyvam kūnui bei gyvūno aplinkos sampratos problematiškumas.

² Angliškame vertime vartojama sąvoka *Flesh*.

Atliekamas gyvenamo kūno ir jo santykio su pasauliu tyrimas. Kūniškumas apmąstomas kaip pirmapradis ir pagrindinis žmogaus buvimo pasaulyje būdas, kuriuo remiasi bet koks santykis su aplinka. Apmąstomas inter-kūniškumo ir inter-subjektyvumo sąsajos bei jų reikšmė gamtos vertės sampratai.

Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga

Siekiant pagrįsti natūralistinės – objektyvistinės gamtos sampratos nepakankamumą bei gyvo kūno reikšmę žmogaus ir gamtos santykiui atlikta Husserlio bei Merleau – Ponty tekstų analizė. Tema, kuri skaidoma į potėmes, yra plėtojama pasitelkus ją atitinkančius filosofų veikalus.

Siekiant atskleisti Husserlio gamtos sampratos principus, analizuota šie filosofo veikalai: *Karteziškosios meditacijos, Idėjos (II tomas), Loginiai tyrinėjimai* – I bei II tomai. Taip pat *Europos mokslų krizė*, kurioje Husserlis formuluoja modernaus mokslo kritiką bei aptaria modernaus mokslo prielaidas. Apie Husserlio fenomenologijoje aptinkamą žmogaus ir gamtos tiesioginio santykio problemą kalbėto jokie autoriai kaip Taylor'as Carman'as, kalbėdamas apie kūno vietą pasaulyje, taip pat Ni Liangkang'as, kalbėdamas apie patirties reiškę subjekto santykiui su jį supančia aplinka. Svarbu paminėti ir Marry Trachsel, kuri analizavo intersubjektyvaus suvokimo galimybę ne-žmogiškų būtybių tarpe.

Fenomenologinę natūralizmo kritiką padėjo analizuoti Klausio Held'o straipsnis *Husserlio gyvenamojo pasaulio fenomenologija*, kuriame autorius kelia gyvenamojo pasaulio, kaip netelpančio į modernaus mokslo rėmus, problemą. Remtasi ir Daliaus Jonkaus, Donato Večerskio atliktu tyrinėjimu apie kūniškumą ir jo reikšmę santykiui su aplinka. Disertacijos plėtojimui padėjo ir Dermot Moran bei Natalie Depraz atlikta Husserlio inter-subjektyvumo sampratos analizė, kurioje inter-subjektyvumas atsiskleidžia kaip objektyvumo pagrindas bei Javier San Martin, Luz Pintos Penarandos mintys apie fenomenologinę gyvūno sampratos sampratą.

Aptariant gyvenamojo kūno bei kūniškumo sampratos kaitą, yra remtasi Merleau – Ponty knygomis: *Suvokimo fenomenologija, Elgesio struktūros*. Atlikti kūniškumo bei gamtos sampratos analizė padėjo šiuolaikinės filosofijos atstovai Duane H. Davis, Maurita Harney ar David Abram (ypač svarbus pastarojo straipsnis *Apmąstant Gamtą. Ekologijos filosofai*). Analizuojant gamtos sampratą fenomenologijoje remtasi filosofo Merleau – Ponty mintinis apie gamtą, išdėstytomis jo knygoje *Gamta*. Mokslinio tyrimo pagrindimui įtakos turi jo veikalas *Akis ir dvasia*, taip pat Merleau-Ponty tekstus aptariančio filosofo Tedo Toadvine knyga

Merleau – Ponty gamtos filosofija bei straipsniai (pavyzdžiui, *Merleau – Ponty ir gyvenamojo pasaulio natūralizmas*).

Apie fenomenologinę gamtos sampratą bei Merleau-Ponty filosofiją rašė Toadvine. Jis savo tyrinėjimuose akcentavo Merleau-Ponty gamtos filosofijos reikšmę analizuojant santykius su aplinka bei pastarosios suvokimą. Merleau-Ponty pateikiamą gamtos sampratą taip pat nagrinėjo John R. White'as bei Chiss S. Brow'as, keldami gamtos vertės, kaip neatsiejamą nuo joje gyvenančio asmens, klausimą. Sally Fisher bei Martinas Dillon'as Merleau-Ponty fenomenologijoje išvelgė žmogaus elgesio bei gamtos sąsajas bei kėlė kūniškumo bei atsakomybės kitam problemą. Disertacijoje analizuojamai gamtos vertės problemai reikšmingi yra Lee Embree straipsniai bei Deivido Abram'o mintys apie žmogaus vietą pasaulyje. B. Bannon'o straipsnyje *Gyvūnai, kalba ir gyvenimas: ieškant gyvūno prisitaikymo kartu su Heidegeriu ir Merleau-Ponty* išsakytos mintys apie Merleau-Ponty pateikiamą pasaulio kūno sampratą, leidžia formuluoti fenomenologinės gamtos sampratos argumentus.

Disertacijoje pasitelkiami ir interpretuojami lietuviškos fenomenologijos tradicijos atstovai: Dalius Jonkus, Donatas Večerskis, Algis Mickūnas, Alfonsas Lingis, Naglis Kardelis. Jų įžvalgos reikšmingos siekiant atlikti gilesnę bei išsamesnę disertacijoje nagrinėjamos temos analizę. Mickūnas plačiai aprašo fenomenologinio žvilgsnio į gamtą reikšmę, atskleisdamas žmogaus ir gyvūno sąsajas bei patirčių persipynimus. Jonkus išsamiai analizuoja fenomenologinę inter-subjektyvumo, intencionalaus kūno bei santykio su kitu problematiką.

Ginamos tezės:

1. Husserlio atlikta natūralistinio požiūrio į sąmonę, kūną bei gamtą kritika kelia klausimus apie žmonių tarpusavio bei žmogaus ir gamtos santykius.
2. Natūralistinio mokslo kritika Husserlio fenomenologijoje yra psichologizmo kritikos tąsa.
3. Gyvenamojo kūno bei gyvenamojo pasaulio analizė, kaip alternatyva natūralistiniams, objektyvistiniams požiūriui į gamtą atskleidžia modernaus mokslo rezultatų nepakankamumą bei dalinį paties mokslo priklausymą nuo mokslininko kūniškos būties pasaulyje.
4. Merleau-Ponty gamtos samprata yra Husserlio atliktos natūralizmo ir objektyvizmo kritikos bei gyvenamojo pasaulio ir gyvenamo kūno sampratos tąsa.
5. Merleau – Ponty fenomenologija, akcentuodama tiesioginės patirties reikšmę, grąžina įkūnyto subjekto reikšmę į žmogaus ir gamtos santykį. Tiesioginė patirtis, kaip atsvara

natūralistiniam požiūriui, tampa reikšminga siekiant parodyti žmogaus ir gamtos dialogišką prigimtį.

6. Gyvūno elgesio analizė parodo gyvenamojo pasaulio reikšmę bei žmogaus gyvenamojo pasaulio ir gyvūno gyvenamojo pasaulio ribų susikirtimo pasekmes. Žmogus, galėdamas prisitaikyti prie besikeičiančių aplinkybių, neatsakingai keičia gamtos kontūrus. Gyvūnai, dėl įgimto kūno prisitaikymo prie konkrečių aplinkybių, negali pratęsi savo gyvenamojo pasaulio ribų bei išlikti.
7. Intersubjektyvaus santykio analizė atskleidžia Kito kūno reikšmę pasaulio suvokimo procesui bei kūniško santykio kuriamo dialogo tarp skirtingų kūnų galimybę.
8. Remiantis pasaulio kūno samprata, žmogaus atsakomybė pasaulio atžvilgiu yra grįsta ne žmogaus iškilimu virš gamtos, tačiau žmogaus lygiavertiškumu kitiems pasaulio kūnams bei žmogaus ir gamtos, kaip pašnekovo kūniškame buvime, santykiu.
9. Gamtos vertė atsiskleidžia ne kaip instrumentinė ar savaiminė, tačiau kaip pasirodanti per žmogų ir gamtą jungiantį kūnišką buvimą.

Disertacijos tikslas

Disertacijos tyrimo tikslas – aptarti gamtos sampratą Husserlio ir Merleau-Ponty filosofijoje. Parodyti gamtos sampratos sąryšį su sąmonės, kūno ir intersubjektyvumo problemomis. Atskleisti gamtos, kaip gyvų kūnų visumos reikšmę žmogaus ir gamtos santykiui. Darbe siekiama parodyti modernistinio gamtamokslinio požiūrio į gamtą nepakankamumą, taip pat atskleisti kūniškumo fenomeno ypatybes, gyvo kūno ir gyvenamo pasaulio santykio problematiškumą.

Šiam tikslui įgyvendinti iškelti uždaviniai

1. Parodyti, kad Merleau-Ponty gamtos samprata yra Husserlio gamtos sampratos tęsa.
2. Tirti huserlišką psychologizmo ir natūralizmo kritiką bei gyvenamojo pasaulio ir gyvenamojo kūno sampratas kaip gamtos filosofijos pagrindą.
3. Atskleisti, kad huserliška gyvenamojo pasaulio samprata yra susijusi su natūralizmo kritika, o pastaroji yra psychologizmo kritikos tęsa.
4. Aptarti natūralistinės kūno, sąmonės bei gamtos sampratos trūkumus.
5. Tirti objektyvaus kūno ir gyvenamo kūno skirtumus, vyraujančios kūno sampratos reikšmę žmogaus santykiui su aplinka.

6. Analizuoti, kokia yra kūno reikšmė pasaulio pažinimui, ir parodyti dualistinės kūno sampratos trūkumus.
7. Analizuoti mokslinio požiūrio į žmogų ir gamtą problematiką bei akcentuoti tiesioginės fenomenalios patirties, kaip alternatyvos mokslinei analizei, svarbą.
8. Pagrįsti gyvo kūno ir gamtos pasaulio persipynimą bei gamtos kūno reikšmę suvokimui.
9. Analizuoti kūno pratęsimo per kitą kūną galimybę ir šios galimybės reikšmę aplinkos vertės suvokimui.
10. Pagrįsti fenomenologinę gyvūno, kaip gyvo kūno, sampratą, parodydant gamtos ir žmogaus sąsajas.
11. Aptarti *laboratorinių sąlygų* įtaką gyvūno ir gyvūno gyvenamo pasaulio sampratai.
12. Aptarti empatijos reikšmę gyvūno kūno sampratai bei jos ryšį su atsakomybe.
13. Parodyti, jog siekiant atskleisti gamtos vertę, šios vertės reikia ieškoti žmogaus ir gamtos santykyje.

Skelbti rezultatai

Straipsniai:

- Sabašinskaitė J. „Ekofilosofija: M. Merleau–Ponty, kūnas, suvokimas bei dialogas“. *Logos*. Nr. 74. 2013. P. 190-198.
- Sabašinskaitė J. „Eco-philosophy: the extension of perception and the value of nature“. *Topos*. Nr. 3. 2013. P. 64 – 74.

Pranešimai konferencijose:

- Mokslinė konferencija „Filosofija ir Sociologija tarpdalykinių tyrimų kontekste“. Pranešimo tema: „Atsakomybės problema ekofilosofijoje“. Vilnius. 2013.01.09.
- Tarptautinė mokslinė filosofijos krypties doktorantų konferencija „Reconsidering the Concept of Subject In New Theoretical and Practical Contexts“. Topic: „Eco-philosophy and M. Merleau-Ponty“. Vilnius. 2013.06.06.

1. Psichologizmo kritika Husserlio filosofijoje

Susirūpinimas gyvenama aplinka itin išryškėjo naujausiais laikais ir yra laikoma XXI a. problematikos dalimi. Tačiau klausimus apie žmogaus ir jo gyvenamosios aplinkos abipusį ryšį bei mokslo pažangos įtaką gyvenamajai aplinkai filosofai analizavo ir anksčiau. Vienas tokių filosofų – Husserlis, jau XX a. Pradžioje kritikavęs moderniuosius mokslus bei taip atskleidęs jų įtaką žmogaus pasaulėžiūrai, gyvenimo būdai, santykiui su aplinka bei gamtos vertinimui. Husserlio modernių mokslų kritika pasirodo kaip modernistinio, objektyvistinio požiūrio į gamtą kritika bei atskleidžia mokslinės gamtos sampratos nepakankamumą. Husserlio pristatomas fenomenologijos metodas, grindžiamas intuicija ir refleksija, anot Marry Trachsel yra linkęs į savistabą ir tuo skiriasi nuo empirinių metodų³, kuriais yra grįstos modernistinės gamtamokslinės sistemos. Tad, aptardami Husserlio moderniojo gamtos mokslo kritiką, pažvelkime į tai, kas gi nutinka, kai į žmogų bei gamtą imama žvelgti per modernaus mokslo prizmę, o kūno samprata apribojama fizikiniu apibrėžimu.

Fenomenologinis gamtos klausimas Husserlio filosofijoje prasideda nuo modernaus gamtos mokslo kritikos. Galima teigti, jog pati Husserlio gamtos samprata atsiskleidžia per natūralizmo, objektyvizmo bei psichologizmo kritiką. Fenomenologijos pradininkas siekia parodyti, jog gamta yra ne tik gamtos objektai siaurąja mokslinė prasme, bet ir ta gyvenama aplinka, kuri atsiskleidžia per žmogaus patirtinį santykį su ja. Tai pademonstruosiu tolimesne Husserlio modernaus mokslo kritikos analize bei filosofo požiūrio į kūną, pasaulį bei subjekto vietą gamtoje aptarimu. Fenomenologijos kontekste „gamta“ yra suprantama kaip namai ar buveinė – the *oikos* – įprastai patiriamas pasaulio horizontas, t.y. kasdienės elgsenos pasaulis⁴, teigia Smyth⁴ as.

Tradicinė Vakarų filosofija rėmėsi subjekto ir objekto, kūno ir sąmonės, pasaulio ir sąmonės perskyra. Regimasis pasaulis buvo pristatomas kaip priešingas idealiajai sąmonei, taip gilinant subjekto ir fizinio pasaulio atskirtį. Pažinimo siekiančios filosofijos tikslas buvo paaiškinti, kaip galimas nuo sąmonės nepriklausomo pasaulio pažinimas. O jei pažinimas vis tik yra sąmonės veiksmas, tuomet kaip pasaulio vaizdas atsiduria sąmonėje. Husserlio tikslas šiame filosofiniame siekyje yra rasti pusiausvyrą tarp vyraujančių idealistinės ir realistinės pasaulio sampratų. Tačiau šį tikslą sunku įgyvendinti, jei nebus aiškiai suvokta pamatinė skirtis tarp idealių ir realių objektų bei atitinkama skirtis tarp idealių ir realių dėsnių, taip išvengiant

³ Trachsel M. „Husserl’s Intersubjectivity and the possibility of living with non human persons“. *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*. Ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Springer: Netherlands. 2007. P. 33

⁴ Smyth B. „Merleau-Ponty and the Generation of Animals“. *PhaenEx* 2. Nr. 2. 2007. P. 176

nesusipratimų⁵. Husserlio fenomenologijos tikslas yra parodyti, jog objektyvizmu grįsta dualistinė aplinkos analizė nėra pakankama gamtos sampratai atskleisti. Tačiau tai nereiškia, jog fenomenologija remiasi subjektyvizmu. Fenomenologijos esmė – subjekto ir objekto perskyros naikinimas, atskleidžiant subjekto vaidmenį objekto pažinime. Tokiu būdu Husserli praplečia pačios gamtos sampratą bei parodo, jog gamta yra daugiau, nei teigia modernus gamtos mokslas.

Pirmoji mano darbo dalis yra skirta psychologizmo, kuris tapo suvokiamas kaip „tam tikra metodologinė pozicija, kuri propaguoja empirinių arba natūralistinių atsakymų į epistemologinius bei metafizinius klausimus ieškojimą“⁶ kritikai, nuo kurios Husserlis pradeda mokslo prielaidų analizę. Ši mokslų prielaidų analizė pasirodo kaip Husserlio gamtos sampratos analizės pradžia. Psichologizmo kritika Husserlio fenomenologijoje yra svarbi kaip fenomenologinės gamtos sampratos prielaida, nes padeda suvokti, kaip vyraujanti sąmonės samprata lemia žmogaus suvokimą bei šio santykį su aplinka. Taigi, šioje dalyje aptarsiu, kaip psychologizmo kritika yra susijusi su sąmonės natūralizavimu. Kaip natūralistinis sąmonės vertinimas keičia subjekto bei jo aplinkos santykį. Taip pat bus aptarta intencionalios sąmonės reikšmė, kuri leidžia kalbėti apie transcendentalinį subjektą, kuris yra neredukuojamas į faktus. Dėmesys kreipiamas į Husserlio modernųjų mokslų kritiką bei mokslų krizės ryšį su filosofo kritikuojamu psychologizmu, kurį atskleidžia natūralizmo kritika. Norėdami suvokti Husserlio pateikiamą modernųjų mokslų kritiką bei šios kritikos poveikį besikeičiančiai gamtos sampratai, turime pradėti nuo psychologizmo kritikos bei natūralistinės sąmonės sampratos sąsajų apžvalgos, kurią filosofas pristato savo „Loginiuose tyrinėjimuose“.

1.1 Psichologizmo įtaka objektyvistinam požiūriui

Taigi, kas lėmė psychologizmo įsivyravimą ir kokią įtaką tai daro natūralizmo įsigalėjimui žmogaus sąmonės sampratoje? Psichologizmo iškilimą bei įsivyravimą lėmė tai, jog psichologija, kaip mokslas tuo metu (XIXa.) buvo vienas pažangiausių mokslų. Tad, omeny turint vyraujančią mokslo autoritetą, kilo natūrali idėja, jog psichologijos pagalba galima tyrinėti visas mokslo šakas. Įskaitant žmogaus sąmonės analizę. Kaip pastebi Husserlis, „šiuolaikiniai psichologai apibūdina (ar gali apibūdinti) savo mokslą kaip mokslą apie ‚sąmoningus individus‘, suvokiamus kaip konkrečias sąmonės vienvoves arba kaip individų patiriamų sąmonės patirčių

⁵ Husserl E. *Logical Investigations I*. Ed. T. Bermudez. Trans: J.N. Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001. P. 55

⁶ Pelletier F, Elio R, Hanson P. „Is Logic all in our Heads? From Naturalism to Psychologism“. *Studia Logica*. Springer. 2008. P. 2

mokslą⁷. Tačiau čia pat Husserlis pastebi, jog toks sąmonės mokslo apibrėžimas apriboja ne tik pačią sąmonės sampratą, tačiau ir patirties bei turinio sampratą. Moderniajai psichologijai ‚patirtis‘ ir ‚turinys‘ yra suvokiami kaip tam tikri realūs dabarties pasirodymai, neturintys nieko bendra su individualios sąmonės tėkme. Sąmonės, kuri gali sujungti ir perinterpretuoti suvokinius daugybe būdų, sukurdamą individualios sąmonės junginius.

Psichologizmas siekė, jog visą, ką mokslas tyrinėja, būtų paremta empirine psichikos analize. Sąmonės analizė turėjo padėti suvokti, kaip atsiranda suvokimas bei padėti suprasti tiesos atsiradimo mechanizmą. Kaip pastebi Huemeris, Husserlis psichologizmą apibūdina kaip poziciją, remiantis kuria normatyvinės logikos dėsniai tampa priklausomi nuo empirinės psichologijos dėsnių⁸. Tačiau psichologijai prisidedant prie įvairių mokslinių tyrinėjimų, pats mokslas tapo psichologizuotas. Dar daugiau, kaip teigia Jonkus, „tokie pobūdžio psichologija ne tik tyrinėja šiuos reakcijų mechanizmus, bet ir siekia juos įtakoti bei pakreipti sau naudinga linkme. Šiame kontekste bet kokios idėjos ar idealios normos yra traktuojamos kaip prisitaikymo prie aplinkos instrumentai“⁹.

Psichologistinis požiūris pasireiškia tuo, jog pasaulis imamas laikyti priežastinių ryšių sujungta daiktų visumą, kurios dėsningumą galime suvokti analizuodami faktinius – psichologinius šių daiktų ar įvykių bruožus. Psichologizmas susilaukia kritikos dėl to, jog mėgina visas žmogaus gyvenimo sritis paaiškinti remiantis psichologizuota sąmonės analize bei natūraliais procesais. Nors, anot Husserlio, sąmonė yra tėkmėje pasirodantis psichinių patirčių persipynimas, tai savų psichinių patirčių vidinis pasirodymas¹⁰. Taigi, psichologizmo įsigalėjimas lėmė tiek mokslo, tiek sąmonės natūralizavimą, kuomet logikos dėsniai buvo redukuoti į psichologijos dėsnius¹¹, mintį tęsia Huemeris. Kaip tai atrodė? Buvo tikima, jog suvokus bei objektyviai paaiškinus sąmonės veiklą, bus galima suvokti, kaip veikia žmogaus ir pasaulio santykis, t.y. kaip vyksta pažinimas. Be to, buvo tikima, jog psichologinių dėsnių analizė atskleis tarp daiktų bei įvykių egzistuojančius objektyvius dėsnius, o tai padės suvokti objektyvią tikrovę bei tiesą. Tačiau, kaip teigia Husserlis, „niekas nepastebi, jog nuoseklus psichologizmas skatina loginių dėsnių interpretaciją, kuri yra gana tolima jų tikrajai

⁷ Husserl E. *Logical Investigations II*. Ed. Moran D. Trans: J. N. Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001. P. 82

⁸ Huemer W. „Husserl’s Critique of Psychologism and his Relation to the Brentano School“ . *Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy*. Ed.: A. Chrudzimski and W. Huemer, Frankfurt: ontos, 2004. P. 202

⁹ Jonkus D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. VDU. Kaunas. 2009. P. 55

¹⁰ Husserl E. *Logical Investigations II*. Ed. Moran D. Trans: J. N. Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001. P. 81

¹¹ Huemer W. „Husserl’s Critique of Psychologism and his Relation to the Brentano School“ . P. 202

reikšmei”¹². Psichologizmas nepastebi, jog loginiai dėsniai negali būti redukuoti į mentalinius aktus ar psichinio gyvenimo bruožus.

Psichologizuotas mokslas lėmė natūralistinį sąmonės vertinimą. Pati sąmonė imta suvokti kaip fizinis objektas, paklūstantis objektyviems empirinio faktiškumo dėsniams. O požiūris, lemiantis sąmonės mechanistinį vertinimą keitė paties žmogaus sampratą. Sąmonė, o kartu ir pats žmogus tapo suvokiami kaip natūralistiniai objektai. Žmogaus bei jo sąmonės sudaiktinimas turėjo neišvengiamos įtakos pasaulio vertinimui. Kaip pastebi Mickūnas, „psichologistinės prielaidos ne tiktai pakerta mokslo pagrindus, bet ir atveria kelią etiniam *reliatyvizmui* bei *nihilizmui*. Reliatyvizmas, paprastai sakant, yra požiūris, kad visos normos ir vertybės vienodai galioja, o nihilizmas - tvirtinimas, kad galų gale nėra nei normų, nei vertybių“¹³. Reliatyvizmas, anot Husserlio, kyla iš subjektyvizmo, kuomet vienam asmeniui galioja viena tiesa, o kitam kita, kas, anot filosofo, yra visiškai absurdas¹⁴. Jei kiekvienas apie tam tikrus įvykius gali spręsti vedinas savo sąmonės, tuomet pasirodo, jog kiekvienas asmuo turi savo tiesą. Tad ir tiesos buvimas tampa sąlyginis. Ypač omeny turint tai, jog pagrindinis mokslo siekis yra kiek įmanoma orientuoti savo tikslus link absoliučios tiesos paieškos¹⁵. Šis tiesos reliatyvizmas kelia etines problemas, kurios išryškina subjekto – objekto santykio problematiškumą.

Kaip jau buvo minėta, natūralistinės psichologijos rėmuose žmogus suvokiamas, tarsi, organinis mechanizmas, kurio elgesys yra reakcija į aplinkos impulsus. Šis paaiškinimas nekeltų didelių problemų, jei tai nebūtų vienintelis galimas ir mokslui priimtinas žmogaus buvimo pasaulyje būdo paaiškinimas. Vadinasi, natūralistiniame pasaulyje ne tik nelieka vietos idealioms normoms ir vertybėms, tačiau ir pačiam subjektui. Tai reiškia, jog, vis dėlto, Husserlis kalba ne tik apie mokslų krizę, tačiau ir apie žmogaus krizę, kuomet žmogus imamas traktuoti kaip pagal fizikinius dėsnius funkcionuojantis organinis mechanizmas, egzistuojantis objektų bei objektyvios tiesos pasaulyje. Tačiau, kaip pastebi Husserlis, mechanizmas nėra mąstantis-mechanizmas, jis nesuvokia nei savęs, nei savo elgesio reikšmės¹⁶. Tad tokia žmogaus samprata nėra pakankama.

Psichologizmas fenomenologų yra kritikuojamas dėl sąmonės natūralizavimo bei dėl to, jog psichologizmas veda link moralinių bei etinių normų reliatyvizmo. Pats Husserlis pastebi, jog „psichologizmas, iš principo, yra tas pats reliatyvizmas, tik ne visada atpažįstamas“¹⁷. O tai

¹² Husserl E. *Logical Investigations I*. P. 51

¹³ Mickūnas A. *Fenomenologinė filosofija*. Vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 1994. P. 38

¹⁴ Husserl E., *Logical Investigations I*. P. 78

¹⁵ Husserl E., *The Shorter Logical Investigations*. Ed. Moran D. Trans: J. N. Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001. P. 20

¹⁶ Husserl E., *Logical Investigations I*. P. 50

¹⁷ Ten pat. P. 83

neišvengiamai atsispindi kasdieniniame santykiyje su aplinka. Taip nutiko dėl to, jog psychologizmas, kaip teorija, apėmė ne tik konkrečią mokslo sritį, tačiau mėgino įsigalėti visose žmogaus suvokimo srityse. Ir kaip pastebi Jonkus, etiniame psychologizme dar akivaizdžiau pasireiškia faktų išaukštinimo tendencija. Galima teigti, jog pozityvistiskai orientuoti mokslai svarbiausia ir viską determinuojančia tikrove laikė faktus, kurie tarpusavyje susieti priešastiniais ryšiais. Tokiais psichologiniais ir biologiniais faktais turėjo tapti ir vertybės. Pastebėtina, kad šis faktų kultas tiesiogiai buvo susijęs su vis labiau įsigalinčiu natūralizmu. „Orientacija į faktus XIX amžiaus antroje pusėje yra būdinga ne tik mokslams. Kaip parodo etinio psychologizmo ir natūralizmo pavyzdys, faktų sakralizavimas tampa nauja „mokslinės religijos “forma”¹⁸. Taigi matome, jog Husserlio kritikuojamas psychologizmas, nėra vien tik mokslui taikoma teorija. Psichologizmas pasirodo kaip apimantis visą žmogaus mąstymą bei vertinimą, įtvirtindamas natūralistinę pasaulėžiūrą tiek į gamtą, tiek į patį žmogų bei akcentuodamas šių dviejų pasaulio dalių atskirtį. Viena iš to pasekmių: etinis nihilizmas. Jei vertybės reikšmė yra priklausoma nuo psichinių ar natūralių duotybių, tuomet idealios vertybės neegzistuoja.

Pasitikėjimas neginčijamais mokslo rezultatais neišvengiamai veda link natūralizmo, o priešasties – pasekmės dėsnis eliminuoja gyvo subjekto reikšmę. Kartu tai veda link instrumentinio požiūrio į aplinką. Kaip tai pasireiškia? Subjekto reikšmė analizės metu yra minimali arba visiškai netenka reikšmės siekiant rezultatų objektyvumo, o visi gamtos procesai imami aiškinti remiantis gamtamoksliniais principais bei dėsniais.

Taigi, Husserlio modernistinio mokslo kritika, prasidedanti nuo psychologizmo kritikos, veda link etinio racionalizmo klausimų kėlimo. Anot Mickūno, „atsakomybė turėtų būti siejama <...> su aplinka, kurioje gyvenu ir kurioje susiduriu su man reikalavimus pateikiančiais labai unikaliais daiktais, dalykais, įvykiais, gyviais“¹⁹. Tačiau, kaip pastebi Jonkus, „jei žmogiškąjį subjektą galima redukuoti į fizinę, cheminę realybę ar į psichinius ir socialinius faktus, tai tada turime nihilistinę situaciją, kurioje nėra idealių normų, nėra kam prisiimti atsakomybės ir kurioje „viskas leistina“²⁰. O gamtos, žmogaus ir jo sąmonės redukavimas į empirinius faktus lemia paties racionalaus subjekto praradimą ir žmogaus bei gamtos atskyrimą. Tiek radikalus empirizmas, tiek psychologizmas griauja racionalią netiesioginio žinojimo paaiškinimo galimybę²¹. Tad Husserlio teiginys, jog “individualus žmogus yra visos tiesos matas”²²

¹⁸ Jonkus D. „Psichologizmas, natūralizmas ir nihilizmas (Fenomenologinė kritika). *Religija ir kultūra*. Nr. 3. 2006. P. 67.

¹⁹ Mickūnas A. “Tarp filosofijos ir metafizikos (Emanuelis Levinas ir Alphonsas Lingis)”. *Žmogus ir Žodis*. Nr. 4. 2011. P. 12

²⁰ Jonkus D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. VDU. Kaunas. 2009. P. 53.

²¹ Husserl E. *Logical Investigations I*. P. 59

²² Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P. 46

aptariamajame kontekste pasirodo ne kaip reliatyvios tiesos skatinimas, tačiau kaip mėginimas subjektui grąžinti jo patirtis reikšmę.

Taigi, įsigalint psichologizmui, mąstymas tapo suvokiamas kaip kylantis iš priežastinių dėsnių. Husserlis tokią sąmonės sampratą kritikuoja dėl to, jog tai reiškia, kad žmogaus sąmonė tapo suvokiama kaip *mąstanti - konkreti* sąmonė. Vadinasi, jei tam tikru metu mąstome kitaip, negu gamtos dėsniai reikalauja, mes iš tikro nemąstome. Tokiu atveju mes tiesiog sekame mus klaidinančiais įpročiais ar jausmais²³. Kaip pastebi Jonkus, “psichologija empiriškai ir eksperimentiškai tyrinėja žmogaus mąstymą, o visi logikos ir matematikos dėsniai yra kuriami ir atrandami mokslininkų mąstymo dėka. Psichologizmas skelbė, jog psichologinis mąstymo dėsnių tyrimas turėtų atskleisti logikos ir matematikos pagrindus”²⁴. Tačiau jei matematiniai dėsniai yra susiję su sąmonės psichikos dėsniais, tuomet pirmieji tampa subjektyvūs: visuotinai negalioja, negali būti perimti bei pakartoti. Jų reikšmė tampa sąlyginė.

Tad tiksliajam mokslui iškyla reliatyvizmo grėsmė, dėl šio galimos priklausomybės nuo atsitiktinių aplinkybių ar suvokiančiojo psichikos empirinių savybių. Kaip pastebi Huemer²⁵, empirinės psichologijos dėsniai tampa priklausomi nuo individualaus žmogaus sąmonės veiklos. Vadinasi, jie tampa dėsniais, paremtais tik žmogaus psichologija, kuri gali skirtis tarpusavyje. Kita vertus, psichologijos dėsniai bus skirtingi ne tik žmonių, tačiau kaip pastebi filosofas, ir gyvūnų tarpe. Tad psichologizmas veda ne tik link subjektyvizmo bei reliatyvizmo, tačiau skatina kelti ir antropologinius klausimus²⁵.

Kaip pastebi Husserlis, mokslai, kurie yra paremti sąmonę natūralizuojančiais principais, ignoroja pagrindą ir niekada negalės užpildyti prarajos tarp idealistinių ir realistinių dėsnių, tarp normatyvinių ir priežastinių nuostatų, tarp loginės ir realinės būtinybės, tarp loginių ir tikrų pagrindų²⁶. Psichologizmas susilaukia kritikos dėl to, jog nesugeba atskirti sąmonės procesų nuo objektų, į kuriuos sąmonė yra nukreipta. Dan Zahavi teigia, jog „<...> būti subjektu reiškia egzistuoti pačiam savaime, o tai reiškia, būti sąmoningam savo atžvilgiu”²⁷. Kai žmogus mąsto, jis pagauna save esant santykiyje su kažkuo, kas *veikia* jo sąmonę ir kas egzistuoja kaip jo gyvenimo patirtis. Netgi save gali suvokti tik dėl to, jog yra sąmoningas savo, kaip subjekto, atžvilgiu. Tad natūralistinis sąmonės procesų bei sąmonės objektų supainiojimas turi įtakos ne tik žinių bei mokslo rezultatui, tačiau ir paties žmogaus, kaip mąstančios subjekto, sampratai, kuri turi reikšmės ir likusio pasaulio suvokimui bei vertinimui. Pasaulis, toks, kokį mes galime įvairiais būdais suvokti bei patirti, turi reikšmę tik dėl santykio su manimi, kaip mano sąmonės

²³ Husserl. *Logical Investigation. I*. P. 49-50

²⁴ Jonkus D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. P. 48.

²⁵ Huemer W. “Husserl’s Critique of Psychologism and his Relation to the Brentano School”. P. 202

²⁶ Husserl E. *Logical Investigations. I*. P. 50

²⁷ Zahavi D. *Husserl’s Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003. P. 87

objektas²⁸, pastebi Frederic Vandenberghe. Psichologizmas siekė paliesti visas žmogaus gyvenimo sritis, tad jo įtaką buvo galima justi ne tik moksle, tačiau ir etiniuose bei moraliniuose kasdienio gyvenimo sprendimuose bei santykiuose.

Taigi, psichologizmas susilaukia Husserlio kritikos dėl to, jog sąmonę bei jos procesus redukuoja į objektyvius procesus, kuriuos modernusis gamtos mokslas gali objektyviai paaiškinti. Tokiu būdu sąmonė yra desubjektyvizuojama, tad subjektas yra pašalinamas iš suvokimo proceso. Kita vertus, kūno ir sąmonės atskirtis bei natūralistinis požiūris į sąmonės struktūras lemia sąmonės reliatyvumą. Tad Husserlis, norėdamas panaikinti subjekto ir objekto skirtį, siekia parodyti, jog sąmonė nėra nei objektyviems principams paklūstantis impulsų rinkinys, nei nuo kūno ar aplinkos nepriklausomas procesas. O žmogaus sąmonė aktyviai dalyvauja aplinkos suvokimo procesuose.

1.2 Intencionalios sąmonės samprata ir subjekto reikšmė

Psichologizmo įsigalėjimas keitė pačios sąmonės sampratą. Sudaiktinta sąmonės samprata lėmė ne tik žmogaus suobjektinimą, tačiau ir žmogaus bei aplinkos santykio kaitą. Žmogus ir jo aplinka tapo „nesusiję“, tad analizuojami bei mėginami suvokti atskirai, nepriklausomai vienas nuo kito. Modernaus mokslo įsigalėjimo laikais, sąmonė yra suvokiama kaip dar vienas gamtos objektas, gebantis egzistuoti savyje be sąryšio su savo aplinka. Fenomenologija teigia priešingai, akcentuodama neabejotiną subjekto ir objekto ryšį bei sąmonės *veiklumą*. Ši ryšį nurodo intencionalios sąmonės samprata.

Sąmonės intencionalumas reiškia, jog sąmonė dalyvauja objektą pažįstant. Taip pat, tuo pat metu, objektas reiškiasi sąmonei, taip tapdamas reiškiniu, kurį sąmonė suvokia. Toks sąmonės ir objekto ryšys naikina radikalią subjekto – objekto perskyrą, bei parodo, jog natūralistinė sąmonės samprata negeba paaiškinti ne tik sąmonės veikimo, tačiau ir to, jog suvokiamas objektas sąmonei pasirodo daugybėje tarpusavyje susipynusių perspektyvų. Sąmonės ir objekto, į kurią ši yra nukreipta, ryšį gali padėti pavyzdys apie spalvas: kuomet mes matome spalvą, mes regime ne tik pačią spalvą, tačiau ir objektą, kurio spalva tai yra. Spalva mums pasirodo kaip tam tikro objekto spalva, esanti tam tikro objekto spalva, esanti tam tikrame suvokimo kontekste. Tad mūsų sąmonė atsako objekto (spalvos) pasireiškimui. Kaip teigia Husserlis, „daikto pasirodymas (patyrimas) nėra daiktas, kuris pasirodo (kuris pasirodo stovintis prieš mus *in propria* persona). Daiktų pasirodymas yra mūsų patiriamas kaip esantis santykiyje

²⁸ Vandenberghe F. „Empathy as the Foundation of the Social Sciences and of Social Life: a reading of Husserl's phenomenology of transcendental intersubjectivity“. *Sociedade e Estado, Brasília*. Nr. 2. 2002. P. 570

su sąmone, daiktai pasirodo prieš mus, kaip priklausantys fenomenų pasauliui²⁹. Sąmonės ir pasaulio santykis yra abipusis: sąmonė nurodydama į pasaulį reikšmę gauna iš pasaulio.

Kaip Husserlis suvokia sąmonę? “Visa žmogaus sąmonė tam tikra prasme yra *pririšta* prie kūno savo pirminiame lygmenyje³⁰, teigia filosofas. Ką tai reiškia? Tai, jog sąmonė nuo kūno priklausoma, aktyvi suvokimo dalyvė. Fenomenologų mėginimai aprašyti tai, kokiuose subjekto išgyvenimuose objektai reiškiasi, yra intencionalus aprašymas. Tokiame aprašyme išnyksta pavieniai, atskiri jutimai, nes aprašoma sąmonė, kaip tiesioginė kūniška patirtis. Savo gyvenamą aplinką pažįstame per įkūnytą sąmonę, priklausomai nuo sąmonės akto. Husserliui sąmonė iš prigimties yra intencionali, t.y. siekianti, nusistatanti tikslus. Kaip teigia filosofas, „kiekvienas suvokimas yra apibūdinamas siekio pagauti savo objektą kaip esantį tokį, koks jis yra“³¹. Intencionalumas reiškia, kad sąmonė ir objektas, į kurį ji yra nukreipta, yra susieti. Pats objektas nustato savęs pažinimo galimybę, konkretų sąmonės aktą. Kaip teigia Husserlis, “žodis „intencionalumas“ čia reiškia ne ką kita, kaip tik tą bendriausią pamatinę sąmonės savybę, kurios dėka sąmonė yra ko nors sąmonė ir kurios dėka pasirodydama kaip *cogito* ji turi savyje savąjį *cogitatum*”³².

Intencionalumas, kaip sąmonės bruožas, atveria naują būdą sąmonės bei pasaulio analizei. Laikant sąmonę intencionalia, keičiasi ir subjekto vaidmuo pasaulio pažinime: subjektas dalyvauja pažindamas pasaulį, o ne projektuoja tikrovę. Kaip pastebi Moranas, Husserlio sąmonės ir pasaulio ryšio analizė naujai atskleidė intencionalaus veiksmo ir šio veiksmo objekto ryšį, kuriame svarbus buvo pas pastangos veiksmas³³. Taigi, sąmonė koreliuoja su pasauliu. O tai rodo, jog pasaulis nebėra abstrakcija ar faktų rinkinys. Daiktai nepasirodo patys savaime, kaip nepriklausomi nuo sąmonės objektai, tai „mes juos išgyvename“³⁴.

Iki-moksliniame pasaulyje, žmogus egzistuoja tiesioginiame santykiyje su pasauliu: subjektas yra atviras pasauliui ir pasaulį suvokia bei priima tokį, koks šis jam reiškiasi. Tokio pirmapradiško santykio su pasauliu pavyzdžiu galime laikyti vaiko požiūrį į pasaulį. Vaikas, pirmaisiais savo gyvenimo metais susipažįsta su jį supančia aplinka per kūną: jo pirminiai poreikiai yra kūniški, jis tyrinėja jam prieinamą aplinką ją liesdamas ar ragaudamas. Vaikas dar neturi objektyvaus pasaulio vaizdo, tad pats intencionaliai jį vertina. Galime pastebėti, jog tas

²⁹ Husserl E. *Logical Investigation II*. P. 83

³⁰ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1989. P. 160

³¹ Husserl E. *Logical Investigations II*. P. 86

³² Husserl E., *Karteziškosios meditacijos*. Vertė: T. Sodeika. Vilnius: Aidai. 2005. P. 43

³³ Moran D. “Introduction”. Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. Ed. Moran D. Trans: J. N.

Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001. P. xxxix

³⁴ Husserl E. *Logical Investigations II*. P. 83

pats tinka ir gyvūnams. Gyvūnai, pasikliaudami savo kūno pojūčiais, be mechaninių meteorologinių prietaisų gali jausti, pavyzdžiui, kada prasidės lietus.

Natūralistinis požiūris į sąmonę, šią redukuojant į natūralius psichinius faktus lemia sąmonės suvokimą natūralistinio mokslo rėmuose. O tai veda link sąmonės intencionalumo neigimo, nes sąmonė suvokiama kaip objektas. Kas yra sąmonė be intencionalumo? Tokia sąmonė yra suprantama daiktiškai, ji praranda sąmoningumą bei nukreiptumą: sąmonė negali nei numatyti nei atsigręžti atgal į ankstesnį išgyvenimą ir iš naujo šio įsisąmoninti³⁵. Neintencionali sąmonė nesuvokia objektų jų kintančiame fone, kuris kinta, keičiantis intencionalios sąmonės kontekstui. Tad daiktiškai suvokiama sąmonė negali būti nukreipta į kažką, vadinasi, ji negali suvokti. Nors pats suvokimas, fenomenologiniu požiūriu, yra suvokiamo objekto „buvimas sąmonėje“ ir kaip teigia Husserlis, tai „yra visiškai savitas „buvimas viduje“, <...> buvimas viduje ne kaip reališkos sudėtinės dalies, o kaip intencionalios sudėtinės dalies, <...> kaip imanentiškos sąmonei *objektinės prasmės*. Sąmonės objektas, išlaikantis savo tapatybę sau pačiam tada, kai ta sąmonė savo sraute ją išgyvena, nepatenka į sąmonę iš lauko, bet glūdi joje pačioje kaip prasmė, t. y. kaip jos sintezės *intencionali atliktis*“³⁶.

Husserliui intencionalumas yra subjektyvaus patyrimo bei subjekto dalyvavimo pasaulyje pagrindas. Suvokimas nėra rezultatas, tai nuolat besikeičiantis veiksmas ir tuo prieštarauja galutinio objektyvaus suvokimo siekiui. Pasaulyje žmonės yra jame dalyvaujantys, o ne kaip pasyvūs žiūrovai, atliekantys eksperimentus su *negyvais* pasaulio objektais. Tad nuo jų intencijos bei kūniškos perspektyvos keičiasi ir gamtos pasaulio bei žmogaus, kaip gamtos pasaulyje dalyvaujančio kūno suvokimas. Pirminė iki-patirtinio gyvenamojo pasaulio reikšmė yra *subjektyvi* struktūra, žmogui ji pasiekama per iki-mokslinį gyvenimo patyrimą. Tokiame suvokime pasaulio reikšmė ir pamatinė galia yra grindžiama individualia pasaulio patirtimi³⁷, teigia Husserlis. O ši patirtis tampa galima dėka kūno ir sąmonės vienybės.

Husserliui sąmonė yra pirminis savos patirties įsisąmoninimas, kuris yra būtinas bet kokiam suvokimui³⁸, pastebi Jonkus. Sąmonė – tai nuolatinis reflektavimas, judėjimas, patirties patirtis, kuri niekada nesibaigia. Reikia suprasti sąmonę taip, kaip ji išgyvenama, t.y. subjektyviai. Tačiau, tuo pat metu, kaip priklausomą nuo pasaulio. „Daiktai pasirodo sąmonei tokiais būdais, kokiais sąmonė juos patiria, tačiau sąmonė patiria daiktus tik tokiais būdais, kokiais jie pasirodo. Ši sąmonės ir pasaulio santykiavimą Husserlis vadina konstitutavimo

³⁵ Husserl E. *Karteziskos meditacijos*. P. 44

³⁶ Ten pat. P. 54

³⁷ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. D. Carr. Northwestern University Press: Evanston. 1970. P. 69.

³⁸ Jonkus D., „Intencionalumo struktūra ir genezė Husserlio fenomenologijoje“. *Problemos*. Nr. 73, 2008, P.

procesu³⁹. Tai reiškia, jog sąmonės negalima redukuoti į mokslinį objektą. Tad ir mėginimai suvokti pasaulį remiantis moksline sąmonės analize, nėra pakankami.

Jei save suvoksime kaip fenomenalaus pasaulio dalyvius, „tuomet tiek fiziniai tiek mentaliniai dalykai (kūnai ir žmonės) pasirodo fiziniame ir mentaliniame santykiyje su mūsų fenomenaliu Ego⁴⁰. Fenomenologinio objekto, kaip sąmonės konteksto ir fenomenologinio subjekto, kuriuo yra asmuo, ryšys rodo sąmonės intencionalumą, kuomet sąmonės ir objekto, kuris šiai sąmonei pasirodo per sąmonės patirtis, santykis yra abipusis ir nepaneigiamas. Intencionalumas Husserlio fenomenologijoje tapo kertiniu principu, leidusiu kalbėti apie gyvenamojo kūno veikimą gyvenamajame pasaulyje bei psychologizmo kritiką. Taigi, Huserliui sąmonė yra intencionali, t.y. siekianti, nusistatanti tikslus. Tačiau sąmonė nėra lokalizuota galvoje, ji yra įkūnyta visame organizme, kuris yra *įstatytas* jį supančioje aplinkoje⁴¹, teigia Thomson. Tai reiškia, kad ji yra nukreipta į objektus bei yra „ko nors“ sąmonė. Dar daugiau, sąmonė yra ne tik nukreipta į objektą, ji objektui atsako. Kitaip sakant, patyrimas privalo taikytis prie pačių objektų.

Intencionalumas reiškia, jog ne tik sąmonė ir kūnas, tačiau ir sąmonė bei objektas yra susieti. Intencionalus ego santykis su objektu reiškia, jog intencionalios patirtys, kurių intencionalūs objektai yra ego-kūnas, asmeninė ego-mintis ir visas empirinis subjektas ar asmuo, yra įtrauktos į fenomenologinį sąmonės vienovės buvimą ir kad tokios intencionalios patirtys konstituoja esminį fenomenalaus ego fenomenologinį branduolį⁴², pastebi Husserlis. Vadinasi, negalima objekto tyrinėti be subjekto. Kita vertus, pats objektas nustato savęs pažinimo galimybę, konkretų sąmonės aktą. Tačiau kuomet modernusis mokslas mėgina žmogų paaiškinti savo mokslo rėmuose, tuomet sąmonė natūralizuojama ir paverčiama daiktu, atitinkančiu objektyvumo kriterijus. O kartu sąmonė tampa atskirta nuo suvokiamo objekto bei praranda savo intencionalumą. Modernaus mokslo „analizei neprieinami mąstymo aspektai buvo laikomi grynai „subjektyviais“ ir mokslui nesvarbiais. Šiuo metodiniu judesiu buvo siekiama aprašyti visą žmogiškąjį subjektą kaip dar vieną gamtos „daiktą“. Žmogus buvo interpretuojamas kaip dar vienas „objektas“, tirtinas tais pačiais metodais, kuriuos naudojo gamtos mokslai. Tai ženklino tam tikro tipo redukcionizmą, kuris visas žmogaus funkcijas suprastino iki fiziškai stebimų savybių⁴³, teigia Mickūnas.

³⁹ Mickūnas A., Jonkus D. Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis. Vert: Sverdiolas A. Baltos lankos. 2015. P. 72

⁴⁰ Husserl E. *Logical Investigations II*. P. 84

⁴¹ Thompson E. "Empathy and Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 8, No. 5. 2001 P. 3

⁴² Husserl E. *Logical Investigations II*. 92

⁴³ Mickūnas A. Stewart. *Fenomenologinė filosofija*. Vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 1994. P.34-35.

Bet kokios pastangos, tiek susijusios su asmeniniais įsitikinimais, tiek su universalių dėsnių suvokimu, kaip pastebi Husserlis, yra neatsiejamoms nuo individualios patirties, priklausomos nuo asmens laiko bei vietos suvokimo⁴⁴. Kiekviena patirtis, kiekvienas išgyventas įvykis ar objektas egzistuoja tam tikroje vietoje ir tam tikru laiku, žvelgiant iš tam tikros pozicijos. Tad pasirinktas objektas sąmonės suvokiamas konkrečiame kontekste. Zahavi teigia, jog „laike išsidėsčiusių objektų patyrimas (lygiai taip pat, kaip eiliškumo ir pokyčių patyrimas) būtų neįmanomas, jeigu mūsų sąmonė galėtų suvokti tik tai, kas yra jai duota tiksliai dabar arba jeigu sąmonės tėkmė būtų sudaryta iš daugybės pavienių dabarties momentų, tarsi perlų karoliai. Jeigu taip nutiktų, mes galėtume patirti tik tai, kas mums yra duota esamuju momentu. Tiesa pasakius, mes negalėtume patirti nieko, kieno buvimui reikalingas laiko pratęsimas, t.y. nieko, kas turi laiko trukmę“⁴⁵. Taigi negalėtume patirti nieko, nes visas mus supantis pasaulis, kuris, anot Smith, yra mūsų rūpesčio ir pastangų vieta⁴⁶, yra kaitos pasaulis. Suvokimas nėra momentas, kurį galima moksliskai apskaičiuoti. Suvokiamas objektas yra įvykių tėkmėje bei yra priklausomas tiek nuo jau įvykusių, tiek nuo vis dar vykstančių aplinkybių.

Taigi, pažindami mes patiriame seką. Fenomenologiniu požiūriu, žmogaus sąmonė nėra apribota dabarties momento, kuriame vyksta pats suvokimas. Kita vertus, tiesioginėje patirtyje pasirodantis objektas taip pat nėra izoliuotas: įspūdžiai yra išsidėstę suvokimo horizonte. Žmogaus suvokimui įtaką daro prisiminimai, esama situacija ir tolimesnių įvykių numatymas. Kuris, be abejo, ne visada gali būti teisingas, tačiau dažniausiai neišvengiamas žmogaus sąmonės bruožas. Ir šis sąmonės bruožas leidžia mums kalbėti apie sąmonės ir pasaulio sąsajas.

Suvokti psychologizmui prieštaraujančius sąmonės procesus mums gali padėti ir Mulligan'as, kuris teigia, jog „mūsų sąmoninga sąmonė nėra tai, kas mums paprasčiausiai duota kaip kažkas tuščio, tačiau kaip kažkaip apibrėžta ir tam tikru būdu apibrėžiama – ar tai būtų fizinis objektas, gyvūnas ar žmogiška būtybė“⁴⁷. Sąmonė fenomenologijoje pasirodo kaip tai, kas netelpa į psichologijos mokslo rėmus. Kaip tai, kas negali būti iš anksto objektyviai apibrėžta bei nepriklausoma nuo aplinkos. Psichologizmas kritikuojamas dėl to, jog žmogų supaprastino iki natūralistinių sąmonės procesų, o visą gamtos pasaulį – iki priežastiniais ryšiais grįstų objektyvių įvykių grandinės. Tuo pačiu žmogų, kaip subjektą, atskirdamas nuo objektyvaus pasaulio pažinimo.

Kaip pastebi Mickūnas, „Husserl nurodė, kad sąmonė negali būti tinkamai suprasta laikant ją gyvenimo funkcija, kaip kad norėjo gyvenimo filosofai, bet kad gyvenimas yra

⁴⁴ Husserl. *Logical Investigations I*. P. 63

⁴⁵ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003. P. 81.

⁴⁶ Smith C. "Edmund Husserl and the Crisis of Europe". *Modern Age*. Nr. 1. 2006. P. 30

⁴⁷ Mulligan K. Smith B. „Husserl's Logical Investigations“. *Grazer Philosophische Studien*, Nr. 27. 1986. P.

sąmonės funkcija. Funkcija negali peržengti savo pagrindų; tačiau gyvenimas yra tikrai vienas iš daugelio sąmonei atvirų reiškinių. Be sąmonės gyvenimas neturėtų reikšmės. Tačiau sąmonė nėra vienintelis reikšmės davėjas, o pasaulis nėra bereikšmis. Pasaulio ir sąmonės santykis yra abipusis; sąmonė pasiima savo prasmę iš pasaulio, o pasaulis gauna savo prasmę iš sąmonės. Nė viena iš šių prasių nėra duota atskirai nuo kitos⁴⁸. Husserlio keliama intencionalios sąmonės idėja griaua modernistinę teoriją apie tai, kad sąmonė yra tuščia ar uždara savyje. Anot filosofo, aš galiu būti pasaulyje ir transcenduoti pasaulį. Husserlis pastebi, jog kiekviena intencionali patirtis yra reiškinys. Reiškinys čia yra suprantamas kaip pasirodantis objektas. Vadinasi, „kiekviena intencionali patirtis yra ne tik nukreipta į objektus, tačiau pati yra tam tikros intencionalios patirties objektas“⁴⁹. Sąmonė suvokia pasaulį, tačiau sąmonės turiniai nėra pats pasaulis, o reiškinys.

Husserlio skatinimas atsigręžti į patirtį ir fenomenologinė analizė pasirodo kaip būdas *pagauti* tai, kas neatsiskleidžia sąmonei empirinės analizės metu. Sąmonės natūralizmo kritikai galima pasitelkti ir Dodd'o teiginį, jog žmonių regimas pasaulis „nėra tiesiog „pasaulis“, kurį jie supranta ir patiria, bet tai yra jo *pasirodymas* [sąmonei], kur pats pasirodymas neturėtų būti tapatinamas su sąvokomis ir supratimu“⁵⁰. Mokslo racionaliai priskiriamos sąvokos neatskleidžia to, kaip pasaulis pasirodo intencionaliai sąmonei. Tad žmonių *darbas* – ne konstruoti pasaulio sampratą.

Sąmoningo subjekto reikšmę pasaulio suvokimui pabrėžia ir Mary Trachsel. Teigdama, jog „kol objektyvieji mokslai ieško išorinės transcendentalinės *Gamtos* srities, kuri galėtų tapti jų tyrinėjimo sritimi, fenomenologija atsigręžia į vidų, siekdama apsvastyti *cogito*, pažinimo siekiantį sąmoningą subjektą“⁵¹. Fenomenologijos požiūriu, pažinimui bei vertinimui tinkamas mąstymas (*cogito*) yra sudarytas iš patirčių ir patirčių sąryšių. Tai prieštarauja modernaus mokslo pozicijai, kuri reikalauja objektyvumo ir nekintančio atskaitos taško. Intencionalios sąmonės pagalba, objektas mums pasirodo. T.y. jis tampa suvokiamas. Tačiau tuo pat metu jis gali būti atsimenamas, įsivaizduojamas ar interpretuojamas priklausomai nuo pojūčių, atsirandančių santykio su objektu metu⁵². Vadinasi, sąmonė pasirodo kaip atvira naujoms suvokimo galimybėms, priklausomai nuo besikeičiančio suvokiamo objekto konteksto ar momentinių sąmonės turinių.

⁴⁸ Mickūnas A. Fenomenologinė filosofija. Vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 1994. P. 71

⁴⁹ Husserl E. *Logical Investigations II*. P. 97

⁵⁰ Dodd J. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Kluwer Academic Publishers Press: USA. 2004. P. 152

⁵¹ Trachsel M. *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*. „Husserl's Intersubjectivity and the possibility of living with non human persons“. Ed. A. Tymieniecka. Springer Netherlands. 2007. P. 33

⁵² Husserl E. *Logical Investigations II*. P. 105

Subjekto patirtis neapsiriboja empiriniu suvokimu. Ir šis pastebėjimas taikytinas tiek žmonių, tiek gamtos bei jų išraiškos suvokimui. Husserlio nuomone, fenomenologinė patirtis atskleidžia intuityvų suvokimą bei tarp skirtingų būtybių egzistuojančią jungtį bei nurodo esant tam tikro bendrumo⁵³, kuris ypač aktualus tyrinėjant gamtą. Omeny turint šį bendrumą, gamta pasirodo ne kaip mokslinio tyrimo objektas, tačiau ir kaip subjekto sąmonės bei suvokimo tąsa. Tad fenomenologinis žvilgsnis keičia ne tik mokslinę paradigmą, tačiau ir kasdienę laikyseną aplinkos atžvilgiu.

Taigi, fenomenologiniu požiūriu, sąmonės analizė modernaus gamtos mokslo metodais, tapo pagrindu patirties desubjektyvavimui, o tai veda link natūralizmo, nihilizmo ir atsakomybės nebuvimo. Tačiau jeigu į žmogų supantį pasaulį bus žvelgiama taip, kaip jį mato objektyvumo siekiantys modernūs mokslai, t.y. desubjektyvizuojant, žmogui vietos jame tarsi nelieka. Negana to, įsivyraujant tokiam požiūriui, mokslai netenka bet kokios kritikos galimybės, nes pasirodo kaip neabejotinas pirminis tiesos-informacijos šaltinis. Modernių mokslų nekritiškumas savo atžvilgiu ir išorinės kritikos negalimumas leidžia gamtos mokslams įsivyrėti ir kasdienio gyvenimo srityse. Jei modernus mokslas principus ir rezultatus taikytų tik siauroje praktikoje, fenomenologija neturėtų jam priekaištų, tačiau modernus mokslas daro tiesioginę įtaką kasdieninei patirčiai. Žmogus į jį supančią aplinką ima žiūrėti kaip į atsietą nuo savęs, tarsi, į *negyvą* aplinką. O tam kam, kaip teigia Husserli, galėtume suvokti pasaulį, kaip individualų, intuityvų, pilną simbolių bei nuorodų, mes turime pasitelkti fenomenologinį aprašymą⁵⁴, taip dar kartą pabrėždamas objektyvaus mokslinio pažinimo ribotumą bei intencionalios sąmonės reikšmę.

Nors modernieji gamtos mokslai ir mėgina eliminuoti subjektyvų žmogų, tačiau net tiksliausi ir abstrakčiausi mokslo rezultatai yra patys priklausomi nuo gyvenamojo pasaulio ir mokslininkų, kurie negali visiškai apriboti savo subjektyvaus požiūrio, pastebi Zahavi. Šis filosofas teigia, jog „mes neturime pamiršti, jog empirinės teorijos yra paremtos eksperimentais ir eksperimentų parodomais“⁵⁵, kuriuos atlieka gyvi žmonės. Tad mokslo siekiamas absoliutumas pasirodo abejotinas.

Subjektyvi modernių mokslinių tyrinėjimų praktika gyvenamajame pasaulyje pasireiškia dviem aspektais: tam, kad mokslininkas gebėtų įvykdyti savo tyrinėjimus, jis turi nujauti, jog jam pavyks. T.y. mokslininkas remiasi savo intuicija. Norėdami suprasti kaip tai vyksta, galime pasitelkti Held'o pateikiamą pavyzdį: „Pavyzdžiui, jis [mokslininkas] naudoja matavimo instrumentus su tam tikromis matomomis gradavimo žymėmis, tad šiuo atveju jis

⁵³ Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P. 86

⁵⁴ Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P.146

⁵⁵ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003. P. 129

pasikliauja savo tiesioginiu regėjimu. Arba jis kalba su kitais tyrinėtojais, arba skaito jų pranešimus. Kiekvienoje situacijoje jis yra įsitikinęs, jog tai, ką jis tiesiogiai mato ar girdi, egzistuoja kaip kažkas. Kaip kiekvienas „tikėjimas kažkuo“, šis įsitikinimas yra paremtas nenuginčijama, savaimė akivaizdžia tyrinėtojo prielaida⁵⁶. Mokslininkas, siekdamas objektyvių rezultatų, vis tik neišvengia „žmogiškojo faktoriaus“. Gebėjimas greitai žvilgsniu įvertinti pateikiamus duomenis ar pradėti mokslinį tyrimą, remiantis nuojauta (numatymu), priartina mokslininką prie gyvenamojo pasaulio ir parodo objektyvaus mokslo subjektyvumą. Tad, žvelgiant iš šios perspektyvos, galime suprasti, kad mokslininkas gyvena ir veikia gyvenamajame pasaulyje, nors pats to ir neįvardina. Fenomenologiniu požiūriu, kiekvienos žinios prasideda nuo patirties. Kaip pastebi Husserlis, kiekvienas dėsnius kyla iš patirties, o tai reiškia, yra paremtas individualiomis patirtimis⁵⁷. Tad, tam tikra prasme, kiekvienas faktas, visų pirma, yra tam tikra įžvalga.

Dar vienas pavyzdys: paliečiamas šviesos jungiklis ar įjungiamą televizija. Tam išnaudojamos visos žmogaus elgesio galimybės, nemėginant sau paaiškinti, kas tai yra, žvelgiant iš mokslinių, techninių objektų perspektyvos⁵⁸. Taigi dar vienas bruožas, rodantis mokslininko subjektyvumą yra tai, jog tam tikri veiksmai yra atliekami apie juos nemąstant, tarsi, automatiškai. Husserlis pasakytų, jog tai atliekama intencionalios įkūnytą sąmonės pagalba. Sąmonė atkreipia dėmesį, o kūnas padaro. Tai nėra paremta išankstiniais skaičiavimais ar moksliniais tyrimais, o remiamasi kasdienine, iki-mokslinė praktika. Dalis žmonių elgesio modelių glūdi ankstesnėje patirtyje. Tad jų pačių elgesys liudija iki-mokslinį, intuityvų santykį su supančiu pasauliu. Kaip teigia Husserlis, „aptinku save kaip žmogų pasaulyje, o sykiu kaip tą, kuris šį pasaulį kartu su manimi pačiu patiria ir moksliškai pažįsta“⁵⁹.

Kaip teigia Husserlis, tam, kad suvoktume ženklus ir galėtume priimti sprendimus apie jų išraišką, neužtenka turėti teorinių žinių, kurias suteikia mokslas. Ženklų suvokimas glūdi tame, jog klausytojas intuityviai priima arba suvokia kalbėtoją kaip asmenį, kuris kažką išreiškia. Kuomet aš kažko klausausi, ar suvokiu jį kaip kalbėtoją. Aš girdžiu jį pasakojant, demonstruojant, abejojant, linkint ir t.t. Girdintysis suvokia pranešimą tokiu pat būdu/ pojūčiu, koku jis suvokia pranešimą perduodantį asmenį – intuityvi kito pagava⁶⁰. Žvelgiant į pasaulį, kaip į patirtinį, ir aprašant jį tokį, koks jis pasirodo subjektyvioje patirtyje, pasaulis tampa *gyvu*, reikšmingu žmogui, kaip subjektui.

⁵⁶ Held K. “Husserl’s phenomenology of the life - world”. *The New Husserl: A Critical Reader*. Ed. Donn Delton. Indiana University Press: Bloomington. 2003 P. 59

⁵⁷ Husserl. *Logical Investigations I*. P. 54

⁵⁸ Held K. “Husserl’s phenomenology of the life - world”. P. 60

⁵⁹ Husserl E. *Kartėžiškios meditacijos*. P. 102.

⁶⁰ Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P. 107

Intuicija, paremta nemoksline praktika, nurodo į individualios perspektyvos buvimą. Intuicija, anot Husserlio, remiasi dviem žingsniais: intuityviu žvilgsniu bei susijusio dėsnių suvokimo⁶¹. Remiantis šiuo požiūriu, galima teigti, jog tiek suvokimas, kylantis iš subjektyvios perspektyvos, tiek moksliniai tyrinėjimai, atliekami dėl tam tikro vidinio nusiteikimo-intencijos, rodo subjektyvaus, dar iki-mokslinio santykio su gyvenamuoju pasauliu, buvimą. Tad bet koks mėginimas panaikinti subjektyvią perspektyvą desubjektyvizuojant suvokimą, anot Held'o, baigiasi tuo, jog tai, kas buvo mėginama suvokti be perspektyvos vėl tampa matoma iš perspektyvos, bei tampa dalimi pasaulio, kuriam būdingi intuityvūs, mokslo nepagrįsti įpročiai⁶².

Tol, kol intuicija, kaip intuityvios sąmonės turėjimas, plečiasi, tol plečiasi atsako aplinkai galimybė⁶³, teigia Husserlis. Vadinasi, intuicija, arba intencionali sąmonė pasirodo kaip galimybė suvokti daugiau, negu mums pateikia tiek psychologizuoti, tiek natūralistiniai mokslo tyrimai. Sąmonės srautas, vedinas intuicijos, peržengia išorinio priežastingumo ribas ir leidžia pamatyti esmę. Šią mintį filosofas plėtojo *Loginiuose tyrinėjimuose* teigdamas, jog „fenomenalių dalykų erdviškumas, kurį mums duota intuicija padeda suvokti, erdviškumas kaip intencionalus momentas, kuriame objektyvi ir objektyviai išmatuojama fizinė daikto savaime forma intuityviai mums atsiskleidžia ir yra skirtingai suvokiama skirtingų intuicijų“⁶⁴. Kita vertus, ką pastebi filosofas, „kas yra suvokta dėka intuicijos, tas gali būti suvokta ir patvirtinta tik dėka intuicijos“⁶⁵, tad bet koks mokslo mėginimas aiškinti sąmonės aktus pateikiant objektyvius rezultatus, susiduria su riba, kurios mokslas negali peržengti.

Mokslo tiriamus objektus mes, visų pirma, patiriame priklausomai nuo subjekto perspektyvos. Pavyzdžiui, arbata, kuri atrodo gerti yra per karšta, kitam gali pasirodyti per šalta. Tai, kaip matomas tam tikras objektas, priklauso nuo esamos kūniškos perspektyvos, tad gali kardinaliai skirtis nuo kitoje vietoje esančio kito asmens matymo. Nors į tą patį daiktą žiūri du asmenys, tačiau jie gali pastebti skirtingas jo savybes. (Šioje vietoje svarbu pabrėžti, jog abejonė kyla ne dėl paties objekto egzistavimo tikrumo, tačiau dėl jo objektyvių, visiems vienodų savybių buvimo). O pagal mokslinius metodus tiriami daiktai bei gyvos būtybės yra vertinami neatsižvelgiant į perspektyvą ar asmenines savybes. Natūralistinis mokslas siekia sužinoti, koks pasaulis yra objektyviai, nepriklausomai nuo suvokiančios sąmonės, savarankiškai⁶⁶.

⁶¹ Husserl E. *Logical Investigations I*. P. 54

⁶² Held K. "Husserl's phenomenology of the life - world". P. 60

⁶³ Husserl E. "Philosophy as Rigorous Science". Trans: Q. Lauer. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York: Harper 1965. P. 181

⁶⁴ Husserl E. *Logical Investigations II*. P. 16

⁶⁵ Husserl E. "Philosophy as Rigorous Science". P. 184

⁶⁶ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003. P. 127

Husserlis akcentuoja patirtį, kaip visa ko pagrindą. Taip subjektyvumas tampa objektyvumo pagrindu. Tai, kaip vieną iš esminių Husserlio filosofijos bruožų išskiria ir Liangkang'as, kalbėdamas apie aktyvų subjekto veikimą siekiant objektyvumo⁶⁷. Taigi, subjekto veikimas pasirodo kaip būtina sąlyga siekiant pasaulio (gamtos) pažinimo, o tai prieštarauja tradicine tapusiai subjekto ir pasaulio atskirčiai. Gamtos mokslai seka eksperimento rezultatais, eliminuodami subjektyvumo aspektą rezultate. Fenomenologija - priešingai. Atsižvelgdama į stebėjimo rezultatus, palieka galimybę, kad fono kaita įtaką gaunamą rezultatą. Tokiu būdu išlaikomas mokslinis objektyvumas, tačiau paliekant subjektyvumo aspektą, išvengiama objektyvizmo ribotumo. Tik subjektyvus patyrimas gali tapti objektyvumo, o kartu ir mokslo pagrindu, nes kiekvienas Ego, kaip ir visas pasaulis, priklauso „aplinkai“⁶⁸, – teigia Husserlis.

Aplinkos vertės požiūriu, Husserliui svarbiausias – „aš“ subjektyvus išgyvenimas. Ir tik subjektyvus patyrimas gali tapti objektyvumo pagrindu⁶⁹, – teigia Husserlis. Tačiau, čia svarbu pabrėžti, jog reikia išmokti patirti patirtį. Filosofas skatina atsigręžti į save, kaip mąstantį, kaip patiriantį asmenį. Tai reiškia ir savęs, kaip kūniško ir kaip turinčio vertę, suvokimą.

1.3 Fenomenologinės redukcijos reikšmė suvokimui

Taigi, aptarėme patirtį ir jos svarbą vertinant. Tačiau, fenomenologiniu požiūriu, patirties samprata prasiplečia. *Epoche* ir redukcija, kaip fenomenologinis metodas, radikaliai pakeičia žvilgsnio perspektyvą į žmogų ir visą pasaulį bei atskleidžia pasaulio ir sąmonės koreliaciją. Pirmas žingsnis pažinime – abejoti, tuo pačiu ir susilaikyti nuo išankstinės, objektyvios nuomonės. O susilaikymą ir reiškia *epoche*. Fenomenologinis požiūris skatina susilaikyti nuo bet kokio išankstinio žinojimo, kol šio žinojimo pagrindas nėra patikrintas. Atlikti *epoche* reiškia neutralizuoti objektyvų požiūrį ir susitelkti į savo individualius išgyvenimus bei juose pasireiškiančias duotybes. „Kaip tik Husserlio epoche, susklautimo metodas, pašalina įvairius tarpininkus, įterpiamus tarp patiriančios sąmonės ir jos objekto, ar tas tarpininkas būtų projektai, kalba, nebūties galimybė, <...>“⁷⁰. Tai radikalus perspektyvos pakeitimas, priverčiantis žmogų tapti atsakingu už tai, ką daro, mato ir kaip suvokia pasaulyje.

⁶⁷ Liangkang N. „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“. *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*. Ed. J. J. Drummond. Springer Netherlands. 2007. P. 67.

⁶⁸ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1989. P. 117.

⁶⁹ Ten pat. P. 117.

⁷⁰ Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. Vert. Sverdiolas A. Baltos lankos. 2015. P. 112

Epoche galime suprasti kaip turimų žinių suskliautimą; tai stabtelėjimas tam, kad susigaudyti aplinkoje, įprasto žvilgsnio pakeitimas, nuostaba. Tai būdas leisti daiktams reikštis patiems, taip, kaip jie yra mums prieinami subjektyviai. Tai kritinė susilaikanti nuostata, padedanti išlaisvinti patirties galimybes. Husserlio akcentuojama fenomenologinė redukcija – tai *epoche* pratęsimas, susikoncentravimas ties pačia asmenine patirtimi. „Fenomenologinė redukcija, arba epoche, išlaisvina sąmonę iš natūralistinių prielaidų⁷¹. Tad toks suskliautimo tikslas nėra siekis apriboti suvokimą. Priešingai, jo tikslas yra atverti sąmonę patyrimui, atsisakant visų iš anksto ribojančių prielaidų. Vadinasi, epoche galime suprasti kaip būdą atskleisti subjektyvumo reikšmę. Mes turim atsiriboti tam, kad atrastume pasaulį kaip fenomeną. Tačiau šioje vietoje svarbu pabrėžti, jog šis atsiribojimas nėra skirtas pabrėžti principinį mokslo klaidingumą, o juo siekiama kritiškai pažvelgti į modernaus mokslo pateikiamą informaciją bei ją palyginti su intersubjektyvia patirtimi.

Atlikti epoche reiškia neutralizuoti objektyvų, iš išorės priskiriamą (modernaus mokslo) požiūrį ir susitelkti į tai kaip dalykai pasireiškia patirtyje. Tai radikalus perspektyvos pakeitimas, atskleidžiantis transcendentalines pasaulio raiškos sąlygas. O Zelic‘as žengia dar toliau ir teigia, jog fenomenologinė epoche turi būti išplėsta, kad būtų suvokta ne tik kaip pagrindinių tikro pasaulio tezių suskliaudimas ir natūralios nuostatos iškėlimas, tačiau taip pat kaip objektyvaus mokslo intereso pašalinimas ir iki-mokslinis interesas⁷².

Husserlio gamtos samprata, kuri atsiskleidžia per filosofo išsakomą sąmonės natūralizavimo kritiką, rodo, jog mokslo įtakos išaugimas, sąmonės psychologizavimas bei absoliutaus objektyvumo siekis lemia ne tik gyvos gamtos netekimą, dirbtinai sukuriant skirtį tarp žmogaus ir jį supančios aplinkos. Husserlio gamtos samprata mums atskleidžia ir subjekto problemą: natūralizmas keičia žmogaus sampratą, šio sąmonę parodydamas esant sudarytą iš objektyvių impulsų. Tokiu atveju subjektas praranda racionalumą bei (apsi)sprendimo galią. O tai neišvengiamai veda ne tik link žmogaus mokslinio pažinimo galimybių ribotumo, tačiau ir link etinių problemų, kuomet sąmoningas atsakingumas netenka reikšmės.

Pasaulį vertinant tik pagal objektyvumo kriterijus, žmogaus *gyvas* buvimas *čia* tampa neaktualus. Tačiau įkūnytas subjektas, būdamas *čia*, yra būtent tai, kam pasaulis atsiveria. Kita vertus, reikšmingas ir atgalinis ryšys. Kiekviena išraiška nebūtinai kažką pasako, tačiau visada kažką nurodo: ji ne tik turi reikšmę, tačiau nurodo į tam tikrą objektą. Nors pats objektas nebūtinai turi sutapti su reikšme⁷³. Jusliniame santykiyje, kuris yra paremtas žmogaus kūno

⁷¹ Ten pat. P. 66

⁷² Zelic T. „On the Phenomenology of the Life-World“. *Synthesis Philosophica*. Nr. 46. 2007. p. 421

⁷³ Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P. 114

patirtimis, pasaulis pasirodo ne kaip sąmonės sukuriamas objektas, bet kaip sąmoningo kūno bei suvokimo pratęsimas.

Taigi, fenomenologiniu požiūriu, mokslas pasirodo kaip nepakankamas gamtos analizės bei suvokimo pagrindas. Šis nepakankamumas kyla dėl neteisingos mokslo orientacijos, kylančios iš tiriamo subjekto ir objekto santykio vertinimo. Modernusis gamtos mokslas gamtą pavertė abstrakcija, o tolimesnis tyrinėjimas tokį gamtos vertinimą vis labiau įtvirtino. Sąmonės desubjektyvizavimas ir gamtos abstrahavimas lemia neišvengiamą ne tik subjekto ir jo aplinkos atskirtį, tačiau netgi supriešinimą. Taigi, gamtos mokslas nėra savyje pakankamas. Taip yra dėl to, jog jis užima tam tikrą poziciją, kuri remiasi iš ankstinėmis nuostatomis. Tačiau pačios nuostatos, dėl kurių mokslas užima tam tikrą poziciją, nėra apmąstomos. Natūralizmu grįsta pozicija turi savo patikrinimo, patvirtinimo ir verifikavimo metodus⁷⁴, kurie veikia tik konkretaus mokslo ribose, pabrėžia Moran'as. Fenomenologijos tikslas, atmetant neginčijamą gamtos mokslų autoritetą bei remiantis epoche ir redukcija, kaip metodais, peržvelgti prielaidas, kurios lemia tam tikros pozicijos įsigalėjimą. Vadinasi, siekiant pažinimo, visų pirma, reikia pažinti pirmines nuostatas, kurios lemia tolimesnę pažinimo kryptį. Arba, kitaip tariant, reikia suvokti mokslo prielaidas bei pamatus, kurie tampa nuoroda į subjekto gyvenamą pasaulį, kuriame mokslas ir atsiranda.

Vadinasi, Husserlis matė, jog jo keliama mokslo problema slypi mokslo pagrinduose. Modernusis mokslas leidžia tikėtis, jog tiesa (galutinė ir neabejotina) yra surandama. Tačiau, visų pirma, anot filosofo, reikia tirti žmogiško pažinimo pagrindą, siekiant pasaulio pažinimo. Matematiniai gamtos mokslai neturi nei priemonių, nei metodų pateikti tikėtiną jų idealumo pagrindą. O patirtis, fenomenologine prasme, gali ne tik patvirtinti ar paneigti mokslo pamatus, tačiau ir padėti suvokti pasaulį.

Taigi gamtamokslinio psichologistinio požiūrio įsigalėjimas apėmė ne tik mokslo bei technologijų sritis, tačiau ir kasdienį žmonių gyvenimą, nors pats modernusis mokslas subjektyvaus pasaulio nepripažino nei kaip alternatyvaus, nei kaip einančio greta mokslinio pasaulio. Tad natūralistinės idėjos, skatinančios orientaciją į faktus, palietė paties žmogaus sampratą, gamtos suvokimą, socialinį gyvenimą ir vertybių sistemą. Įsigalėjęs gamtos mokslų autoritetas neišvengiamai palietė ir pakeitė žmogaus bei gamtos sampratą.

Psichologizmo bei natūralizmo kritika Husserlio fenomenologijoje yra svarbi kaip fenomenologinės gamtos sampratos prielaida. Psichologizmo kritika bei sąmonės sampratos analizė atskleidžia modernistinės sąmonės sampratos problematiškumą bei intencionalios sąmonės reikšmę subjekto – objekto perskyros kritikai. Žmogaus, kaip natūralistinės sąmonės

⁷⁴ Moran D. "Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism". *Continental Philosophy Review*. Nr. 4. Springer: Netherlands. 2008. P. 14

bei mechanistinio kūno junginio suvokimas lėmė etines problemas: ar galima kalbėti apie atsakingą elgesį aplinkos atžvilgiu, jei mano elgesį lemia priežastiniai dėsniai, o mano santykis su aplinka yra paremtas impulso bei reakcijos principu? Žvelgiant į žmogų iš fenomenologinės perspektyvos, žmogus, kaip sąmoningas subjektas, ne konstruoja pasaulio reprezentaciją, tačiau pats jame dalyvauja.

2. Natūralizmo kritika Husserlio fenomenologijoje

Analizuojant huserlišką mokslo prielaidų kritiką, kuri atsiskleidžia kaip fenomenologinė gamtos sampratos analizė, verta atkreipti dėmesį į filosofo veikalą „Filosofija kaip griežtasis mokslas“, kuriame autorius išdėsto natūralistinio mokslo kritiką bei šio santykį su filosofija. Moderniais laikais nėra nieko galingesnio, nieko turinčio didesnę autoritetą už mokslą. Nepaisant to, jog remdamasis vien empiriniais principais, mokslas neišvengia klaidingumo galimybės tose srityse, kurios netelpa į empirinio mokslo rėmus: pavyzdžiui, filosofinės būties ar vertės problemos. Objektivizmu grįstas natūralizmas ir mokslo sureikšminimas yra laikomas viena iš Europos kultūros krizės priežasčių, nes eliminuoja žmogų, kaip subjektyvų suvokiantįjį, iš pasaulio pažinimo. Moderniojo mokslo požiūriu, gamtos pažinimas atsiranda ne iš žmogaus ir jo tiesioginio patirtinio santykio su aplinka, o persikelia į gamtos mokslų sritį. Tokiu atveju, remiantis fenomenologiniu požiūriu, gamtos samprata susiaurėja bei, anot Husserlio, tampa nepakankama. Gamtos mokslai, gamtą atskirdami nuo subjekto bei subjekto patirtinio pasaulio, šią apibrėžia natūralistiniais principais. Tokia gamtos samprata yra pakankama tik paties mokslo ribose. Natūralizmo kritika Husserlio fenomenologijoje pasirodo kaip fenomenologinės gamtos sampratos prielaida, leidžianti kritiškai įvertinti modernistinę gamtos sampratą.

Šioje darbo dalyje aptarsiu Husserlio pateikiamą natūralizmo kritiką, kuri yra neatsiejama nuo Husserlio pateikiamos psychologizmo kritikos. Ši sąsaja atsiranda dėl to, jog modernaus mokslo autoritetas tiesiogiai palietė tiek žmogaus, tiek jo aplinkos sampratą. Tad tiek psychologizmas, tiek natūralizmas veda link žmogaus ir jo aplinkos sudaiktinimo bei to lemiamo susvetimėjimo, žmogų bei gamtą aiškinant objektyvistiniais kriterijais, t.y. suvokiant kaip materialų objektą, paklūstantį priežasties – pasekmės dėsniams, kuriuos mokslas gali apskaičiuoti bei iš anksto numatyti visas baigtines galimybes. Husserlio pateikiama anti-natūralistinė sąmonės koncepcija, kuri parodo sąmonę esant veiklia žmogaus pasaulio dalimi bei parodo objektyvistinio sąmonės aiškinimo nepakankamumą, (omenyje turint intencionalios sąmonės gebėjimą suvokti pasaulį plačiau, nei pateikia modernusis gamtos mokslas), skatina iš naujo permąstyti natūralistinio mokslo pateikiamą pasaulio vaizdą.

Husserlis, kritikuodamas modernius gamtos mokslus, akcentuoja per didelį mokslo autoritetą bei mokslo prielaidų nekritiškumą bei tai sieja su Europos mokslų krize. Mokslo prielaidų neapmąstymas daro įtaką mokslo pasirinktai kryptčiai, kuri turi įtakos tiek žmogaus, tiek gamtos sampratos kaitai. Tačiau ši įtaką pasireiškia ne tik mokslinei aplinkos sampratai, tačiau ir vertybiniam aplinkos vertinimui. Aplinką vertinant natūralistinio mokslo rėmuose, subjekto – objekto priešstata ryškėja. Tuo tarpu Husserlio tikslas šią perskyrą naikinti, išryškinant mokslo siekiamo objektyvumo trūkumus. Tačiau Husserlis neatmeta modernaus mokslo, kaip netinkamo pažinimo šaltinio. Filosofas skatina atidžiau pažvelgti į mokslo prielaidas, kuriomis remiasi tolimesni sprendimai bei įžvelgia mokslo ir gyvenamojo pasaulio sąsajas, kylančias iš intencionalios sąmonės ir pasaulio koreliacijos.

2.1 Fenomenologinės mokslo prielaidų kritikos priežastys

Husserlio natūralizmo kritikos kartinė ašis – mokslų pamatų kritika. Kodėl tai aktualu mums ir ką bendro turi su gamtos samprata? Moderniaisiais laikais, gamtos aiškinimu užsiėmė išskirtinai gamtos mokslai, kurių pateikiamas gamtos objektų ar reiškinų paaiškinimas fenomenologams, ir Husserliui jų priešakyje, atrodė nepakankamas. Gamtamokslinis gamtos aiškinimas, viena vertus, atskleidė tas gamtos sritis, kurios iki tol žmogui buvo nepažinios, kita vertus, gamtos aiškinimas buvo atsietas nuo žmogaus (patirties), tad *gamtos pasaulis* ėmė nuo žmogaus tolti. Peržengus mokslo (ir šio mokslo metodo) ribas bei imant remtis tiesiogine patirtimi, gamtos, o kartu ir viso pasaulio suvokimas buvo atmetamas kaip nepatikimas. Tačiau, anot Husserlio, būtent modernaus mokslo mums pateikiamas gamtos vaizdas nėra ne tik kad pakankamas, tačiau ir nėra patikimas dėl to, jog mokslo prielaidos bei metodų pagrindai nėra patikrinami.

Norėdami geriau suprasti tai, ką Husserlis turi omeny, kalbėdamas apie mokslo prielaidų nepatikimumą, turime prisiminti dar Descartes iškeltą tinkamo mokslo sampratą. Šis filosofas, akcentuodamas racionalumo reikšmę, pabrėžė mąstymo akivaizdumą kaip mokslo pagrindą. Descartes teigia: „aš iškart atakuosiu pamatus, ant kurių laikosi mano senosios nuomonės“⁷⁵. Tad, remiantis tokiu požiūriu, tikru galime vadinti tik tai, kas akivaizdu protui. Anot filosofo, jauslumas gyvenime yra naudingas, tačiau niekuo nepadeda siekiant pažinimo. Pojūčiai yra apgaulingi, jie suteikia žmonėms iliuzijas. Pažinimo funkciją turi tik protas, o kartu ir mokslas. Tad ne jauslumas, o mąstymas gali būti pažinimo pagrindas ir tiesos šaltinis. Tokiu atveju

⁷⁵

Descartes R. *Rinkiniai ir raštai*. Vertė: G. Bartkus. Vilnius: Mintis. 1987. P. 165

mokslas pasirodo kaip vienintelis racionalus pažinimo šaltinis. O patirtis tampa subjektyvia ir dėl to nereikšminga arba netgi klaidinančia.

Descartes teigė, jog „norint moksle pasiekti ką nors ilgaamžiško, reikia viena kartą atmesti visas ankstesnes nuomones. Nėra būtina nagrinėti visų jų iš eilės, užtenka paneigti principus, kuriais jos grindžiamos. Šie principai – pojūčiuose, kuriais negalima pasikliauti dėl jų apgaulingumo. Nors mums atrodo, kad pojūčiai mūsų neklaidina, bet, remdamiesi vien jais, negalime atskirti budėjimo nuo sapno“⁷⁶. Taigi, abejonė, kaip metodas, keičia pasaulio suvokimą, nes priverčia suabejoti tuo, kas atrodo žinoma. O kartu skatina kritikuoti viską, kas natūraliame gyvenime yra patiriama ir mąstoma kaip tikra⁷⁷, mintį pratęstų Husserlis.

Vis dėlto, daugelis patirčių, įprastai laikomų „jausmais“, turi nepaneigiamą bei tikrą ryšį su kažkuo objektyviu. Pvz.: mums malonu klausytis melodijos, tačiau nemalonius spiegiantis garsas ir t.t. Tad yra akivaizdu, jog kiekvienas džiaugsmas ar liūdesys, kurie yra džiaugsmas ir liūdesys dėl kažko, apie ką mes galvojame, yra nukreipiantis veiksmas. Vietoj džiaugsmo, mes galime kalbėti apie malonumą, o vietoj liūdesio – apie nemalonų ar skaudų dalyką⁷⁸, pastebi Husserlis.

Tinkamo metodo nebuvimas buvo ta priežastis, kuri skatino Descartes'ą grįžti prie mokslo pamatų apmąstymo. Šią problemą moderniaisiais laikais galėjo išspręsti matematika, o geometrinės aksiomos tokiu atveju turėjo tapti tiesomis. Descartes teigė, jog „aritmetika, geometrija ir kiti mokslai, tiriantys tik labai paprastus ir bendrus dalykus, nesirūpinantys, ar jie yra gamtoje ar ne, turi kažką tikro ir neabejotino“⁷⁹. Tad sau nusistatė keturias taisykles, kuriomis vadovaujantis, pažinimas tampa galimas pasiekti: „1. niekuomet nepriimti jokie dalyko kaip tikro, kol akivaizdžiai nesužinosiu, kad jis tikrai toks yra. 2. kiekvieną sunkiai analizuojamą dalyką skaidyti į tiek dalių, kiek įmanoma ir būtina jam įveikti. 3. laikytis tam tikros mąstymo tvarkos, pradedant nuo pačių paprasčiausių ir lengviausiai suprantamų dalykų ir palaipsniui pereinant prie sudėtingiausių pažinimo. 4. visada daryti tokius nuodugnius išskaičiavimus ir tokias išsamias apžvalgas, kad būtų galima būti tikram, jog nieko nepraleista.“⁸⁰. Šiuos principus geriausiai atitiko matematinis metodas, kuris ir pretendavo tapti objektyvistinio mokslo pagrindu.

Descartes nuomone, mokslas nuo žinojimo neatskiriamas. „Dekarto nuomone, „aš mąstau“ turi atlikti tą pačią funkciją filosofijai, kurią logikos aksiomos atliko matematika“⁸¹,

76 Ten pat. P. 164

77 Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. P. 9.

78 Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P.224

79 Descartes R. *Rinkiniai ir raštai*. P. 167.

80 Ten pat. P. 112

81 Mickūnas A., Stewart D. *Fenomenologinė filosofija*. P. 40.

teigia Mickūnas. Tai akivaizdžiai parodo Descartes požiūrį į matematikos svarbą, o kartu ir tikslaus bei objektyvaus mokslo reikšmę pasaulio suvokimui. Dėl savo apriorinio pobūdžio, Husserlio fenomenologija turėjo tapti tokiu tikslu mokslu, kaip ir Descartes matematika.

Galima teigti, jog Descartes mąstymas yra Husserlio patyrimas. Husserlis atmets Descartes juslumo kritiką ir teigia, jog, tam tikra prasme tai, apie ką mąstau, yra panašu į tai, ką patiriu. Tačiau Husserlis pritaria pasiūlymui *taikyti į pamatus*. Pažinimui yra svarbiausia prielaidos, kurios turi būti gerai patikrintos ir tvirtos. Ir vienas iš filosofijos uždavinių – šias prielaidas tikrinti, ieškant neabejotino pamato.

Fenomenologijos metodo pagrindas – patirtis ir jos struktūros. Todėl akivaizdus gali būti tik pasaulio patyrimas. Husserlis teigia, jog „siekiant radikaliai pagrįsti mokslą, reikia, pirmiausia, kritiškai ištirti pasaulio patyrimo akivaizdumo galiojimą ir jo apimtį, todėl nedera nekritiškai pripažinti to galiojimo ir apimties kaip neabejotinų ir betarpiškai apodiktiškų dalykų“⁸², – teigia Husserlis. Fenomenologija negali remtis pasauliu, kaip savaime suprantamu. Jai svarbiausia žiūrėti į pasaulį per patyrimą. Patyrimas – prielaida, kaip duotas pasaulis subjektui. Descartes abejonės nekeliantis, egzistuojantis dalykas, yra „aš esu“. Descartes teigia taip: „aš esu, egzistuoju – tai tikra tiesa, tačiau kuriam laikui? Ogi tol, kol mąstau, nes, ko gero, visiškai nustojęs mąstyti, visiškai nustočiau ir egzistuoti“⁸³. Kalbant apie Husserlį, šią mintį būtų galima perfrazuoti taip: „aš esu tol, kol patiriu, nes visiškai nustojęs patirti, nustočiau egzistuoti“. Ir šiai patirčiai, skirtingai nei grynai mąstymui be kūno, be praeities, be ateities, kūniškas subjektas yra būtina sąlyga. Vadinasi, žmogus negali būti pašalintas iš gamtos suvokimo.

Descartes, atmetęs viską, kas bent truputi kelia abejonę, lieka prie mąstančio ir norinčio „aš“. Descartes tai įvardina mąstančia substancija – *res cogitans*. O visas likęs pasaulis, tai, kas kelia abejonę, vadinamas tįsiją substancija – *res extensa*. Tai daiktai bei kūnai, visa tai, kas materialu, kas priešinga mąstymui. Šios dvi substancijos neturi nieko bendro tarpusavy, yra griežtai atskiriamos. Skiriasi substancijų savybės: „aš“ – nematerialus, neribojamas, neapibrėžiamas, o daiktai – tįsūs, konkretūs, apibrėžti, veikiantys pagal tam tikrus dėsnius. Toks dviejų substancijų įvedimas padėjo vystyti naujiems gamtos mokslams, pasaulį bei jame esančius kūną bei gamtą priskiriant išskirtinai prie tįsiosios substancijos, nepaliekant galimybės mąstymui.

Nors, svarbu paminėti, jog, anot Descartes, dėl skausmo, alkio, troškulio ir panašių pojūčių suvoki, kad aš nesu su savo kūnu susijęs kaip jūreivis su laivu, bet aš esu su juo susijęs

⁸² Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. P. 24.

⁸³ Descartes R. *Rinkiniai ir raštai*. P. 172

daug glaudžiau ir netgi susipynęs su juo taip, kad aš ir mano kūnas suformuoja vienetą⁸⁴. Pasak Descartes'o, siela yra maštančioji substancija, o kūnas – tįsioji substancija. Husserlis pasirinko Descartes męginimu suteikti filosofijai pagrindą, kritikuodamas pasaulio padalijimą į dvi substancijas. *Europos mokslų krizėje* Husserlis parodė, kad gamtamokslinė gamtos samprata radikaliai skiriasi nuo patirtinės gyvenamame pasaulyje atrandamos gamtos. Šią gamtos kaip fizinių kūnų sampratą Husserlis siejo su karteziškuoju dviejų substancijų dualizmu⁸⁵. Pasaulį padalindamas į dvi substancijas Descartes'as sukuria dviejų paraleliai egzistuojančių pasaulių iliuziją. Fizika turinti tyrinėti objektyvios gamtos pasaulį, o psichologija subjektyvųjį pasaulį todėl, kad objektyvusis pasaulis siejamas su fiziniais daiktais, o subjektyvusis su psichine vidujybe. Galiausiai psichologija pasiremama fizikos pavyzdžiu žmogaus psichiką taip pat tyrinėja kaip objektyviai egzistuojantį natūralų daiktą, nes tik natūralistiškai atsiribodama nuo subjekto subjektyvumo psichologija patvirtina savo moksliskumą.

Natūralistiniam mokslui būdinga tai, jog mokslininkai yra technikai, kurie savo teorijas bei metodus grindžia nepažvelgdami giliau į šių teorijų bei metodų esmę ar į jų prielaidas. Mokslininkai labiau yra susidomę praktiniais rezultatais bei vyravimu nei pamatinėmis įžvalgomis. Jie visą savo dėmesį yra sutelkę į savo tyrimo objektą, tačiau ne į patį mokslinį mąstymą, kuriame stebimas objektas pasirodo. Būtent dėl šios priežasties mokslui reikia nuolatinės refleksijos ir kritiško žvilgsnio, kurį pateikti gali fenomenologija.

Šioje vietoje galima kelti klausimą: ar yra akivaizdūs ir neabejotini patirčių pagrindai, kurie atveria pasaulį pažinimui? Anot Husserlio, toks pagrindas vis dar nėra užbaigtas, tačiau jis yra ir yra būtinas. „Tai absoliutus neabejotinumas, suprantamas visiškai apibrėžta ir savita prasme, neabejotinumas, kurio mokslininkas reikalauja iš visų principų ir kurio aukštesnioji vertė pasireiškia tuo, kad būtent šį neabejotinumą mokslininkas stengiasi suteikti savaime akivaizdiems pagrindams, siekdamas pagrįsti tuos pagrindus dar kartą ir pagrįsti juos aukštesnėje pakopoje, redukuodamas juos į principus ir tuo suteikti jiems aukščiausią apodiktiskumo rangą“⁸⁶, teigia filosofas. Fenomenologija siekia mokslo, kuris duotų ar bent padėtų pasiekti pažinimą. Tai, jog visas akivaizdumas yra subjektyviai diferencijuotas, nėra trukdis. Priešingai, dėl to yra nuolatinė tobulėjimo šioje srityje galimybė.

⁸⁴ Descartes R. *Meditation on first philosophy. With selection from the objections and replies*. Ed. John Cottingham. Cambridge University Press. Cambridge. 1996. P. 113.

⁸⁵ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 221.

⁸⁶ Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. P. 22.

2.2 Modernaus mokslo autoritetas ir Europos mokslų krizė

Kalbėdamas apie mokslo autoritetą bei nekritiškumą mokslo prielaidoms, Husserlis aptaria giliai Europoje išsisknijusią krizę, kurios reikšmė atsiskleidžia žvelgiant į pasaulį iš fenomenologinės perspektyvos. Kalbėdamas apie Europos kultūros krizę ir ieškodamas šios krizės priežasčių, filosofas akcentuoja patirtinio bei mokslinio pasaulio sankirtą, kuomet mokslinis pasaulis su savo konstrukcijomis tampa svarbiausiu, o patirtinis pasaulis tampa antriniu. Tuo pačiu atmetama sąmoningo gyvenimo galimybė, kuomet aplinka pasirodo ne kaip instrumentiniai objektai, tačiau kaip reikšminga visumos, kaip asmens konteksto, dalis. Objektivumo, o kartu ir objektyvių rezultatų siekiantis mokslas, anot Husserlio, kelia abejonių, nes „objektyviai reikšmingų“ reiškia ne ką kita, kaip tik su abipusės kritikos pagalba išgrynintų ir jokios kritikos nepaisančių rezultatų⁸⁷ buvimą.

Instrumentinis racionalumas, kaip teigia Mickūnas, pasireiškia tuo, jog proto užduotimi tampa „apskaičiuoti, ko mums verta tikrovė ir kokių reikia sąlygų tokiai tikrovei pasiekti. Vertės apskaičiuojamos kaip galimi, išimtinai medžiaginiai rezultatai. Žmogus suprastinamas į interesų, poreikių, troškimų ir galios sistemas, kad galėtų įgyti tokių verčių“⁸⁸. Tokį žmonių elgesį bei požiūrį tiek į save, tiek į kitus, lemia visuomenėje susiformavusios reikšmės, vertės bei troškimai. Husserlis teigia, jog „Europos tauta serga. Pati Europa yra kritinės būklės. Ir šioje situacijoje mes jau išnaudojome visas natūralias priemones. Mes esame per daug užvaldyti naivumo srauto ir ekstravagantiškų reformų pasiūlymų. Tačiau kodėl tokiam turtingam gamtos mokslo pasauliui nepasiseka?“⁸⁹. Į šį filosofo keliamą klausimą atsakymą galime rasti įdėmiau analizuodami gamtos mokslo pateikiamą natūralistinę – objektyvistinę pasaulio sampratą bei šios kritiką.

Mokslas, tyrinėdamas pasaulį, kartu keičia ir požiūrį į jį. Tad fenomenologija, keisdama požiūrį į mokslą, taip pat keičia ne tik gamtos sampratą, tačiau ir kasdienės elgsenos sritį. Į gamtos pasaulį ir jame gyvenančias gyvas būtybes galima žvelgti kaip į natūralistinius objektus arba kaip į subjektus, t.y. kaip į gyvus ir patiriančius bei nepriklausančius ir nepaklūstančius objektyviems mokslo principams. Jonkus laiko Husserlio modernųjų mokslų kritiką ypač reikšminga, nes modernųjį mokslą lydintis „teorinis žmogaus nužmoginimas virsta praktiniu jo žmogiškumo sunaikinimu“⁹⁰. Tai reiškia, kad Europoje vykstanti krizė nėra tik mokslo krizė, ji

⁸⁷ Ten pat. P. 11

⁸⁸ Mickūnas A. *Demokratija šiandien. Straipsniai ir ese*. P. 140.

⁸⁹ Husserl E. “Philosophy and the Crisis of European Humanity”. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Trans: Q. Lauer. Harper and Row: New York. 1965. P.150

⁹⁰ Jonkus D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. VDU. Kaunas. 2009. P. 45.

apima visą gyvenamąjį pasaulį, sukeldama visuomenės vertybių krizę, desubjektyvizuodama pasaulį.

Natūralistinio mokslo kritika yra neatsiejama nuo Europos mokslų krizės, kurią Husserlis siejo su mokslo iškilimu bei jo lydimu moraliniu nuosmukiu. Europos kultūros krizė filosofą skatino naujai pažvelgti į mokslų užimamą padėtį. Husserlis matė, jog vykstantis mokslų dominavimas ne tik atneša praktinę naudą, kalbant apie technologinę pažangą bei kasdienio gyvenimo palengvinimą, tačiau tuo pat metu lemia žmogaus nuvertinimą, gamtos matematizavimą, o kartu ir instrumentinį požiūrį į viską, kas gyva. Filosofo keliama atsinaujinimo idėja skatino permąstyti esamas bei nykstančias kultūros vertybes ir į pasaulį pažvelgti jame gyvenančio, jame dalyvaujančio ir pasaulį veikiančio subjekto akimis. Husserlis matė, jog vykstantis mokslų dominavimas lemia gamtos matematizavimą bei objektyvuojantį, subjektą pašalinant iš gamtos sampratos.

Modernaus mokslo iškilimas yra lydimas vertybių sistemos kaitos ir, kaip teigia Mickūnas, „visa techninių išradimų kaita skatina išrasti naujus dalykus kaip gyvenimo vertes“⁹¹. Tačiau atsiranda skirtumas tarp *sėkmingų* verčių ir praktinių tikslų⁹², pastebi Mulligan'as. Problema tame, jog mokslas parodo, koks pasaulis yra objektyviai, t.y. remiantis objektyvuojančiu žvilgsniu be subjekto perspektyvos, tačiau paslepia tai, koks pasaulis yra *man*.

Materialiniu - techniniu pagrindu besivystanti visuomenė ne tik neskatina, tačiau atmets subjektyvios patirties reikšmę, jei tai neatitinka funkcionalumo kriterijų. Moderniojo mokslo epochoje yra siekiama, jog viskas būtų atliekama objektyviai - mechaniškai, dirbtinai, tačiau rezultatyviai. O rezultatyvumui pasiekti yra naudingas žmogaus – roboto, įvaizdis. Instrumentinis požiūris į žmogų, kaip veikiančią mechaniškai bei į aplinką reaguojantį remiantis priešasties – pasekmės dėsniais, lėmė darbo rezultatyvumo augimą. Tačiau tuomet, kai rezultatyvumas ir našumas yra keliami į pirmą vietą, pats žmogus, kaip jaučiantis, išgyvenantis subjektas netenka vertės. Husserlis pastebi, jog modernaus mokslo laikais atsiranda praktinės vertės objektas. Anot filosofo, moksle pastebima tendencija normatyvinę discipliną sutapatinti su praktine disciplina arba *technologija*⁹³. Kalbant apie gamtos vertę šiais moderniais laikais, ką pastebi Kenneth'as Liberman'as, „*gamtos ir laukinės erdvės* sąvokos yra taip įtakoamos žmonių dualizmo, jog nebegali egzistuoti kaip nepriklausomas vertės šaltinis“⁹⁴.

⁹¹ Mickūnas A. *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*. Versus Aureus: Vilnius. 2007. P. 141

⁹² Mulligan K. Smith B. „Husserl's Logical Investigations“. *Grazer Philosophische Studien*, Nr. 27. 1986. P. 204

⁹³ Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P. 27

⁹⁴ Liberman K. „An Inquiry into the Intercorporeal Relations Between Humans and the Earth“. *Merleau – Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press. P. 38.

Tačiau Husserlis tikėjo, kad šią krizę galima įveikti, jei bus atsigręžta į tiesiogines patirtis, o kartu ir gyvo kūno reikšmę. Remdamasis savo patirtimis, žmogus tampa nebe pasyviu, nuo aplinkybių priklausomu stebėtoju, o autentiškai formuoja savo gyvenimą bei požiūrį į pasaulį. Jei į pasaulį ir gyvenimą jame yra žvelgiama iš modernių mokslų perspektyvos, tuomet gamtamoksliniai priešasčių-pasekmių dėsniai suvaržo žmogaus buvimo galimybes. Siekiant išsilaisvinti iš mokslo bei jo suformuotų visuomenės tradicijų, Husserlis siūlo atsigręžti į tiesioginę patirtį, kaip pasaulio pažinimo galimybę, o kartu racionaliai pažįstant pasaulį, skirti daugiau dėmesio ryšio su gamta reikšmei.

Husserlio akcentuota modernių mokslų krizė, keitusi gyvenamojo pasaulio bei žmogaus sampratą, yra įsigalėjusio objektyvizmo pasekmė, atsiradusi dėl mokslų revoliucijos bei mokslo dominavimo. Modernių mokslų krizė pasižymi „aiškia atskirtimi tarp faktų ir vertybių, ir tvirtinimu, jog mokslas ir tik mokslas gali pavaizduoti realybę tokią, kokia ji yra“⁹⁵, teigia Zahavi. Tačiau „mes turime ne tik teorines, tačiau ir vertybines bei praktines patirtis“⁹⁶, teigia Husserlis, darydamas nuorodą į etines problemas, kylančias dėl natūralistinio, objektyvistinio žvilgsnio.

Taigi, natūralistinio mokslo kritika Husserlio fenomenologijoje pasirodo kaip psychologizuoto mokslo kritikos tąsa. Abu šiuos mokslo principus sieja objektyvumo siekis bei subjekto pašalinimas iš suvokimo. Tad natūralistinių mokslų siekis pažinti objektyvią tikrovę, o kartu ir gamtą, kaip faktų visumą, remiasi sąmonės natūralizavimu. Tik natūralistinė sąmonė geba aplinką priimti kaip priešastiniais ryšiais susijusią visumą, kurią galima skaidyti, analizuoti bei objektyviai suvokti. Taigi, kaip teigia Husserlis, „sekti gamtos mokslų modeliu neišvengiamai reiškia materializuoti sąmonę“⁹⁷, o tai veda link absurdo. Gamtamokslinis natūralizmas ir jo idėjos išryškino antropologinę žmogaus krizę, kadangi iškėlė klausimus apie žmogaus vietą pasaulyje. Kita vertus, reikia pažymėti, jog, kaip teigia Dodd'as, jei mokslas iškreipia tiesioginį pasaulio suvokimą, taip nutinka ne dėl to, jog mokslas „suteikia klaidingą būdą, kuriuo pasaulis „iš tikro patiriamas“ paveikslą“⁹⁸. Taip nutinka todėl, kad mokslas teigia, jog subjektas gali būti pašalintas, siekiant objektyvaus pasaulio suvokimo.

⁹⁵ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003. P. 126

⁹⁶ Husserl E. "Philosophy as Rigorous Science". P. 189

⁹⁷ Husserl E. "Philosophy as Rigorous Science". P. 178

⁹⁸ Dodd J. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Kluwer Academic Publishers Press: USA. 2004. P. 150

2.3 Natūralizmo kritika ir objektyvizmo trūkumai

Pagrindinis modernaus gamtos mokslo bruožas – siekis atrasti objektyvius tiesos principus desubjektyvizuojant patirtį ir natūralizmui būdingas faktų sureikšminimas atmetė abejones faktų reikšmingumu, o kartu ir abejonės paties mokslo *tikslumu* galimybę. Natūralistinis mokslas, kaip vienintelis tiesos bei pažinimo šaltinis, kuris ieško objektyvaus, t.y. visuotinio bei visiems vienodai galiojančio atsakymo, nepalieka vietos kitokiai pozicijai pažinimo klausimais. Natūralistinis, objektyvistinis mokslas, anot fenomenologų, nėra pakankamas pažinimui, nes natūralistinė sąmonės koncepcija atmeta subjekto vaidmenį, o objektyvizmas atmeta asmens gyvenamo pasaulio kaitos suvokimo galimybę.

Modernybės epochoje iškilo gamtamokslinis natūralizmas ir jo idėjos, apimančios gamtą, žmogų bei jo sąmonę, kuri buvo laikoma į aplinką reaguojančiu ir impulsus skleidžiančiu mechanizmu. Objektyvizmo siekis tapo nuolatinis ir pagrindinis natūralistinio mokslo siekiu, nors Husserlis ir pastebi, jog „vis dėlto, mokslas objektyviai egzistuoja tik literatūroje⁹⁹, tad praktiniame kasdienės patirties pasaulyje objektyvumas netenka mokslo jam priskiriamos reikšmės. Natūralistinio gamtos mokslo pateikiama gamtos samprata pasirodo kaip siauresnė, negu patirtinio pasaulio dalyvio gamtos samprata.

Natūralizmas, remdamasis empiriniams mokslais, objektyviai nustatydamas vidines vertes, neišvengiamai lėmė požiūrį į pasaulį, kaip natūralistinį objektą. Kalbėdamas apie objektyvizmo įsigalėjimo priežastis, Husserlis pastebi, jog „kažkas, kas yra užaugintas kartu su gamtos mokslų idėjomis, priima kaip savaime suprantamą dalyką, jog viskas, kas yra subjektyvu, turi būti pašalinta, <...>“¹⁰⁰. Tad pasitikint mokslo objektyvumu kaip teisingumu, atmetama bet kokia šio klaidingumo galimybė. Tai yra ilgalaikio bei nuoseklaus mokslo skverbimosi į kasdienį žmogaus gyvenimą pasekmė.

Egzistuoja skirtumas „tarp mokslo, kaip kultūrinio fenomeno ir mokslo, kaip efektyvios sistematines teorijos“¹⁰¹, teigia Husserlis. Tad siekiant suvokti mokslo pateikiamus rezultatus, ši skirtis bei opozicija turi būti aiški. Empiriniai mokslai, grįsti sistematine teorija, negali susieti idėjos ir formos, kuria ši idėja pasirodo, teigia Husserlis. Dominuojant kiekybiniais tyrimų metodams, gamta tampa abstrakcijų visuma. Mokslas yra priištąs prie vienos perspektyvos, priištąs prie dirbtinių sąlygų, o mokslininkų veikimas negali paaiškinti jų pačių veiksmų. Modernieji gamtos mokslai svarsto „gamtą“, „formą“, „priežastis“ ir t.t. tik tiek, kiek šie dalykai

⁹⁹ Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P. 17

¹⁰⁰ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 295.

¹⁰¹ Husserl E. “Philosophy as Rigorous Science”. P. 187

yra reikšmingi esamai tiriamai situacijai¹⁰², pastebi Moran'as. Vadinas, veikimas tampa galimas tik savo rėmuose, iš anksto numatytose sąlygose. Tad darosi akivaizdu, jog gamtamokslinė gamtos samprata galioja taip pat tik tam tikrose objektyviose aplinkybėse.

Technologinės pažangos amžiuje žmogaus išpūdis apie jį supantį gamtos pasaulį tiesiogiai priklauso ne nuo tiesioginės patirties, bet nuo technologijų pagalba gaunamų atsakymų. Problema kyla tuomet, kai mokslo pateikiami atsakymai į žmonėms rūpimus klausimus tampa neginčijami, o paties mokslo prielaidos nekvestionuojamos. Net jei mokslo pateikiami argumentai prieštarauja tiesioginei asmens patirčiai, pirmenybė teikiama mokslui, kaip objektyvaus pažinimo šaltiniui.

Viena iš patirtinio pasaulio reikšmę atmetančio mokslo sėkmės priežasčių yra ta, jog „tikslieji mokslai <...> daugiau nesusiduria nei su pagrindų, nei su galimybių ribojimu, bet yra suinteresuoti tik pažangiomis techninėmis problemomis“¹⁰³, teigia Zahavi. Toks nekritiškas požiūris į mokslų prielaidas bei siekį remtis technologijomis, lėmė vis didėjančią mokslo autoriteto kilimą ir subjektyvia patirtimi grįsto pažinimo neigimą. Tai prisidėjo prie etinių problemų iškilimo, kuomet mokslas vertybių skalėje yra aukščiau už kitas esamas vertybes¹⁰⁴, pastebėjo ir Husserlis. Tačiau natūralistinis mokslas, kuris visur yra lydimas įgimtos ir neišvengiamos objektyvacijos, kūniškas būtybes skirto į žmones, viena vertus, turinčius sielą, asmenybę ar charakterį¹⁰⁵ arba paklūstančius objektyviems aplinkos dėsniams. Ir vis dėlto, paklūstantys objektyviems aplinkos dėsniams yra dauguma, kurią mokslas ne tik tyrinėja, tačiau ir pateikia kaip pavyzdį.

Modernieji mokslai siekia atrasti nekintančias daiktų esmes, o ne kasdienišką patirties įvairovę, tad asmeninė patirtis desubjektyzuojama ir atmetama kaip nepatikima. Tačiau įsigalint fizikalizmui, atmetant tiesioginio suvokimo pagrįstumą, o save suvokiant kaip fizinių-organinių objektą, įsigalinti natūralistinė nuostata keičia savęs ir aplinkos vertinimą, turintį praktinių pasekmių gamtos padėčiai. Bullingtonas tęsia Husserlio gamtos mokslo iškilimo kritiką bei teigia, jog įsivaizduojamas objektyvumas yra vienas labiausiai žinomų ir puoselejamų gamtos mokslų bruožų¹⁰⁶. Tad mokslo objektyvumas šiam filosofui pasirodo ne tik kaip kritikuotina mokslo siekiamybė, tačiau ir kaip iš principo apgaulinga mokslo savybė, dėl kurios ir kyla gamtą patiriančio subjekto problema.

¹⁰² Moran D. "Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism". *Continental Philosophy Review*. Nr. 4. 2008. P.9

¹⁰³ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003. P. 126

¹⁰⁴ Husserl E. "Philosophy as Rigorous Science". P. 194

¹⁰⁵ Ten pat. P. 184

¹⁰⁶ Bullington J. *Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective*. Springer: Netherlands. 2013. P. 20

Objektyvumo siekiantis ir matematikos dėsnius taikantis mokslas fenomenologų yra kritikuojamas, nes yra paremtas to paties mokslo metodais bei tyrimais. Tad, tokiu būdu išvengiama išorinės kritikos galimybė, o mokslas tampa galimas ir veikiantis savo paties rėmuose. Mokslo pamatai yra nepatikrinami, tačiau tuo pat metu yra neabejotini, nors pats mokslas reikalauja objektyvumo. Kaip teigia Klausas Heldas, dar paties Husserlio aptariama mokslo krizė nurodo į prasmės praradimą¹⁰⁷, kuris atsiranda dėl absoliutaus subjektyvumo atsisakymo ir objektyvaus mokslo įsigalėjimo pasaulyje. Šis filosofo minimas prasmės praradimas nurodo į besikeičiančią subjekto padėtį. Moderniųjų laikų mokslas, kaip teigia Husserlis, pasirodo kaip absoliučių, laikui nepavaldžių vertybių sinonimas, nors tikram mokslui, tiek kiek leidžia jo doktrina, nėra svarbus *gylis*¹⁰⁸. Pati Europos mokslų krizė prasidėjo dėl klaidingo racionalizmo suvokimo ir per didelės mokslo įtakos kasdienio patirtinio pasaulio suvokimui. Tačiau mes neturime galvoti, jog racionalumas pats savaime yra blogis ar kad jis neturi reikšmės žmonijos egzistencijai. Racionalizmas bei moderniųjų technologijų plėtra yra teigiamas dalykas, kol žmogus nesuabsoliutina jų įtakos.

Įprastai moderniųjų laikų kontekste teisinga yra tai, kas paremta mokslu. Tačiau šias *normalumo* ribas nustato tas pats *normalus mokslas*, neišeidamas iš savo metodo ribų. Vadinas, neatsižvelgdamas į besikeičiantį tyrinėjamo objekto gyvenamojo pasaulio kontekstą, o susitelkdamas į konkretų objektą, konkrečią tyrimų sritį. Tai reiškia, jog objektas yra *ištraukiamas* iš natūralios aplinkos. Kaip teigia Husserlis, „mūsų amžius nori tikėti tik „tikrove“. Dabar didžiausia tikrovė yra mokslas, tad tai, ko labiausiai reikia mūsų amžiui, yra filosofinis mokslas“¹⁰⁹. Nors kiekvienas gamtos tyrinėtojas ar mokslininkas, kuris sąmoningai ar nesąmoningai perima natūralistinę pasaulėžiūrą, taip pat turi tiesiogines savo patirtis bei išgyvenimus. Iš šių patirčių susideda jo kasdienis pasaulio pažinimas, tad neišvengiamai šias patirtis pritaiko ir mokslo sprendimuose. Todėl fenomenologų kritikuojamas visiškas mokslo objektyvumas, atsižvelgiant į paties mokslininko subjektyvų gyvenimą, yra pagrįstas. O „kiekviena didi filosofija nėra tik istoriniai faktai, tačiau ir prisideda plėtojant žmonių dvasinį gyvenimą, <...> ir taip pasirodo kaip aukščiausias gyvenimo patirties įvertinimas, lavinimas ir jos buvimo išmintis“¹¹⁰, pabrėžia Husserlis.

Taigi, fenomenologija kritikuoja ne patį mokslą, kuris sėkmingai gali veikti savo prielaidų ir metodų ribose, tačiau per didelę jo įtaką bei per didelį žmonių pasitikėjimą pačiu mokslu. Norima paneigti gamtos mokslu grįstą ir jau nusistovėjusį požiūrį, jog žmogus, gamtos pasaulis ir visa tikrovė gali būti pažįstama ir pagrįsta tik mokslo pagalba. Fenomenologijos

¹⁰⁷ Held K. "Husserl's phenomenology of the life - world". P. 58

¹⁰⁸ Husserl E. "Philosophy as Rigorous Science". P. 191 - 195

¹⁰⁹ Ten pat. P. 195

¹¹⁰ Ten pat. P. 189

požiūriu, pasaulis nėra tapatus tam, ką gali *pagauti* ir ištirti mokslas. Jei „realybė yra apibrėžta mokslo, tai reiškia, kad realybė yra tolygi tam, ką gali pagauti ir aprašyti fizika ir kad mūsų sveiko proto tikėjimas tokiais kasdieniais dalykais, kaip stalai ir kėdės, knygos ir šalys, yra niekas daugiau, kaip kad didžiulė iliuzija“¹¹¹, – teigia Zahavi. Kaip teorinės fizikos tikslas yra atstatyti matematinės analizės reikšmę, taip fenomenologijos tikslas yra parodyti, jog gamtos pažinimas neapsiriboja matematine elektromagnetizmo, gravitacijos bei stipriosios ir silpnosios atominių jungčių jėgos analize¹¹², mintį tęsia Rosen.

Kaip teigia Husserlis, natūralizmo pradžia gali būti siejama su pačių gamtos mokslų atsiradimu, kuomet gamta imama suvokti kaip erdvės ir laiko visuma, nuo kurios dėsnių subjektas priklauso¹¹³. Tačiau natūralizmo samprata plėtėsi, apimdama vis didesnę pasaulio pažinimo dalį. O gamtos mokslo atstovai ėmė į viską žiūrėti kaip į natūralistinę gamtą, atskirdami ją nuo suvokiančiojo. Kaip teigia Naglis Kardelis, natūralizmas remiasi gamtos, kaip vieningos visų reiškinių erdvės sąvoka. „Akivaizdu, kad ši sąvoka yra arba grynai metafizinė, arba, kaip pasakytų Kantas, transcendentalinė: arba mes sąmoningai, metafiziniu valios aktu postuluoju, kad visi pasaulio reiškiniai vyksta tam tikroje vienoje terpėje, kurią susitariame vadinti gamtine, nors tiksliai ir nežinome, ką reiškia žodis „gamtinė“, arba mūsų mąstymas jau iš anksto, dėl pačios savo prigimties ir be sąmoningo mūsų įsikišimo, yra sutvarkytas taip, kad visus reiškinius pajėgia įsivaizduoti ir mąstyti kaip vykstančius vienoje ir tik vienoje terpėje“¹¹⁴, – teigia filosofas. Natūralistai, žvelgdami į pasaulį ir šį tyrinėdami, jame regi tik gamtą, ir visų pirma, fizinę gamtą, kuri paklūsta griežtiems dėsniams. Tokiais pat kriterijais imamas vertinti ir žmogaus santykis su gamta. Tačiau, kaip pažymi filosofas, „tik erdviškas ir laikiškas kūnų pasaulis yra natūralus tikrąją šio pasaulio prasme“¹¹⁵. O mokslo pateikiama natūralaus pasaulio samprata yra konstruktas, kuriame nedalyvauja subjektas.

Kaip teigia Moran¹¹⁶, natūralizmu grįsta pozicija turi savo patikrinimo, patvirtinimo ir verifikavimo metodus¹¹⁶, grindžiančius mokslo siekiamą objektyvumą. Tačiau tai lemia, jog konkretus mokslas tampa vykdomas savo rėmuose. Įsigalintis natūralizmas lėmė tai, jog tiek gamtos, tiek humanitariniai mokslai tapo neišvengiamai įtakojami gryniosios matematikos disciplinų, pastebi Husserlis. Pačiai filosofijai apibūdinti netinka mokslo kriterijai dėl to, jog filosofija nesiekia objektyvaus pagrindo buvimo. Tad „filosofija, kurios pašaukimas yra mus

¹¹¹ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 128

¹¹² Rosen S. M. “Bridging the “Two Cultures”: Merleau-Ponty and the Crisis in Modern Physics”. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*. Nr 9, 2013. P. 6

¹¹³ Husserl E. “Philosophy as Rigorous Science”. P. 169

¹¹⁴ Kardelis N. „Ar galimas grynai mokslinis pasaulio vaizdas?“. *Naujasis žindys - Aidai*. Nr. 8. 2007. P. 411

¹¹⁵ Husserl E. “Philosophy as Rigorous Science”. P. 178.

¹¹⁶ Moran D. “Husserl’s transcendental philosophy and the critique of naturalism”. *Continental Philosophy Review*. Nr. 4. 2008. P. 14

išmokyti kaip tęsti amžiną humanitarinių mokslų darbą, yra visiškai netinkama objektyviai galiojančių būdų mokymui¹¹⁷, teigia filosofas. Filosofijoje yra kažkas *nemoksliško*, kas padeda šiai mokslo sričiai išvengti objektyvizmo, o kartu ir leidžia pasirodyti kaip natūralizmo kritikai. Šis *nemoksliskumas* remiasi savarankiška veikla, vidiniu augimu bei asmeniniu santykiu, kas ir sudaro pažinimo pagrindą.

Kita vertus, kalbėdamas apie mokslus apskritai, filosofas teigia, jog „visi mokslai yra netobuli, netgi laikomi labiausiai tiksliais. Viena vertus, jie yra neužbaigti, dėl riboto atvirų problemų horizonto, kas niekada neleis pasiekti visų likusių žinių, buvusių iki jų; o kita vertus, jie turi daugybę trūkumų jau suformuluotame dogmatiškame turinyje, dėl aiškumo ar tobulumo trūkumo sistemingai siekiant teorijų bei jų įrodymų“¹¹⁸. Taip yra dėl to, kad moksle egzistuoja turiniai, kurie auga ir keičiasi vis naujomis kryptimis. Vis dėl to, kiekvienas racionalus asmuo neturės abejonų dėl objektyvios tiesos ar objektyviai pagrįstų matematinių teorijų bei gamtos mokslų objektyvumo galimybių, nes šiose doktrinosė nėra vietos nuomonei ar požiūriui¹¹⁹.

Natūralizmo dominavimas, grįstas mokslinio objektyvumo siekiu, skatino griežto, o kartu ir riboto mokslo idėjos sklaidą. Natūralizmo idėjų sklaida remiasi griežtais empiriniais mokslais. O galutinės – objektyvios tiesios idėja pasirodo kaip esanti nepriklausoma nei nuo besikeičiančių aplinkybių, nei nuo suvokiančiojo sąmonės. Objektyvizmas susilaukia Husserlio kritikos dėl to, jog ieškoti „objektyviai reikšmingų“ [rezultatų] reiškia ne ką kita, kaip tik su abipusės kritikos pagalba išgrynintų ir jokios kritikos nepaisančių rezultatų¹²⁰ ieškojimą. Tačiau tokių rezultatų – objektyvių bei neabejotinų - paieška, filosofo požiūriu, tik dar labiau atskleidžia natūralistinės pasaulio sampratos ribotumą bei subjekto problemą.

Fizinis pasaulis, anot natūralistų, yra išskaidomas į atskirus pojūčius ar jų junginius. Atskirai analizuojamos spalvos, garsai, malonumai. Lygiai taip pat ir psichinės savybės yra išskaidomos į viena kitą papildančius sudėtinius darinius. Tad ir sąmonė tampa suvokiama natūralizmo rėmuose, atmenant sąmonės intencionalumo idėją bei siekiant absoliučių idėjų bei standartų. Kaip teigia Husserlis, natūralizmas pasirodo kaip *minčių dėsniai*¹²¹, kuomet mąstymas pasirodo esantis paremtas išankstinėmis taisyklėmis bei gamtos mokslų kriterijais. Ir šie natūralistiniai kriterijai, kuomet yra taikomi ne tik gamtos analizei, tačiau ir žmogaus minties raidai, turi įtakos vertybiniais bei etiniams elgesio modeliams likusio pasaulio atžvilgiu.

Kita vertus, natūralizmo kritika nereiškia gamtos mokslų absoliutaus neigimo. Psichologiniai veiksniai yra neatsiejami nuo kūno, kuris iš esmės yra empirinė duotis. Tačiau

¹¹⁷ Husserl E. „Philosophy as Rigorous Science”. P. 166

¹¹⁸ Ten pat. P. 167

¹¹⁹ Ten pat. P. 167

¹²⁰ Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. P. 11.

¹²¹ Husserl E. „Philosophy as Rigorous Science”. P. 169

mėginimas eliminuoti gamtą iš suvokimo yra atremiamas psichologinių sprendinių ir fizinės gamtos sąsajų nepaneigiamumu. Nors iš pirmo žvilgsnio objektas atrodo nepriklausomas nuo sąmonės, tačiau jis šios sąmonės turi būti suvoktas. Dar daugiau, Husserlis pabrėžia, jog „objektyvumas tam tikra savo dalimi yra būtinas sąmonės analizei“¹²², norint išvengti kaltinimų sąmonės reliatyvizmu. Vadinaisi, objektas yra nepriklausomas nuo sąmonės, tačiau tuo pat metu yra sąmonės veikiamas tam, kad būtų įmanomas pats objekto suvokimo įvykis. Objektyvumas yra būtinas ir pačios sąmonės analizei, pastebi Husserlis, tačiau tokiu požiūriu sąmonės nepaverčia *empirine* sąmone.

Visos kūniškos būtybės, pastebi Husserlis, yra subjektai, kuriuos veikia aplinkybių kaita¹²³. Kiekviena tiek kūniška būtybė, tiek fizinis daiktas turi jį supančią aplinką, kaip suvokimo horizontą, kurioje jo buvimas priežastiniais ryšiais yra susipynęs su kitų kūnų ar daiktų buvimu. Visuma daro įtaką pavienių aspektų suvokimui, o šio ryšio objektyvumo siekiantis gamtos mokslas neatskleidžia. Kaip pasakytų Husserlis, tik atsižvelgiant į foną, eksperimentas atskleidžia figūrą. Tad tik santykiyje su suvokiančiuoju, atsiskleidžia tiek tyrinėjamas gamtos pasaulis, tiek pats žmogus.

Esminis Husserlio diskusijos apie modernaus gamtos mokslo matematizavimą tikslas yra parodyti, jog teorinis mokslinis mąstymas nutyli ir netgi atmeta patirtinį, *gyvos gamtos* pasaulį. T.y. pasaulį, kuriame veikia subjektas, šį pažindamas. Pasaulis, kaip jį supranta natūralistinis gamtos mokslas, yra teisingas turint omeny idealius modelius ir konstrukcijas, kurie patys yra gamtos matematizavimo rezultatas. Tačiau tokiu atveju gamtos pasaulis, kuris yra būtinas ir duotas iki patirties, kaip jį vadina Zelic‘as, išnyksta¹²⁴.

Taigi matome, jog Husserlio išsakoma natūralistinio mokslo kritika yra nukreipta ne prieš patį mokslą, tačiau prieš moderniojo mokslo pastangas tyrinėti gamtą remiantis tik fiziniais-kiekybiniais principais, pašalinant suvokiantįjį subjektą iš gamtos pažinimo. Tačiau žvelgiant iš fenomenologinės perspektyvos, toks mokslo krypties pasirinkimas jį apriboja ir susiaurina pažinimo perspektyvą. Šioje vietoje svarbu pabrėžti, jog Husserlis neatmeta gamtos mokslų. Filosofija čia pasirodo, ne kaip mokslo atmetimo pagalbininkė, o kaip mokslo pagrindų sutvirtinimas. Fizinių ir biologinių mokslų perspektyvos iškelia savitus būdus ir struktūras, į kurias filosofai taip pat turi atkreipti dėmesį¹²⁵, siekdami pažinti pasaulį. Matematiniai gamtos mokslai suponuoja eidetinę mokslų prigimtį, kuriai teikiama pirmenybė ieškant atsakymų. Fenomenologijos požiūriu, gamtos pasaulis yra reikšmingas pagrindas, kuriuo mokslinis mąstymas remiasi ir tuo pačiu horizontas, kuriame mokslinis mąstymas išsidėsto. Gamtos

¹²² Ten pat. P. 173

¹²³ Ten pat. P. 179

¹²⁴ Zelic T. „On the Phenomenology of the Life-World“. *Synthesis Philosophica*. Nr. 46. 2007. P. 418.

¹²⁵ Wild J. „Foreword“. Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. Xiii.

mokslas, Husserlio nuomone, turi griežtas ribas: „kiekvienas mokslas, kad ir kiek tikslus bebūtų, siūlo tik dalinai išplėtotą doktrinos sistemą, supamą neriboto horizonto, kurį sudaro tai, kas nėra mokslas“¹²⁶. Tad konkretaus mokslo absoliutaus pažinimo siekis tampa kritikuotinas.

Mokslo, kaip galutinio tiesios šaltinio įvaizdis neleidžia abejoti mokslo pateikiamos informacijos teisingumu, tad nepalieka vietos kritikai ar abejonei šio pateikiama gamtos samprata. Tačiau, svarbu paminėti, jog ši mokslo kritika nėra nukreipta prieš mokslą. Anot filosofo Embree, fenomenologai turėtų kritikuoti mokslo iškilimą, tačiau neturi atmesti paties mokslo¹²⁷. Mokslas galimas kaip vienas iš gamtos pažinimo sprendimų, tačiau ne vienintelis ar absoliutus. Fenomenologinis požiūris gali padėti pažvelgti į gamtą iš kitos perspektyvos bei sužinoti apie ją daugiau, neatmetant mokslinio gamtos tyrimo.

Natūralistinis žmogaus vertinimas lemia kūno, kaip pasaulio suvokimo sąlygos, neigimą. Nors „iš principo, tik kūniškos būtybės gali būti patirtos daugybe skirtingų patirčių, t.y. suvokiamos kaip individualiai tapačios. Tik tokia būtybė gali <...> būti patirta daugybės subjektų kaip individualiai tapati ir būti aprašyta kaip intersubjektyviai tokia pati“¹²⁸, teigia Husserlis. Remdamasis savo kūniška patirtimis, žmogus tampa nebe pasyviu, nuo aplinkybių priklausomu stebėtoju, o autentiškai formuoja savo gyvenimą bei požiūrį į pasaulį. Jei į pasaulį ir gyvenimą jame yra žvelgiama iš modernių mokslų perspektyvos, tuomet gamtamoksliniai priešasčių-pasekmių dėsniai suvaržo žmogaus buvimo galimybes.

Anot Husserlio, intuicija, paremta nemoksline praktika, nurodo į individualios perspektyvos buvimą. Remiantis šiuo požiūriu, galima teigti, jog tiek suvokimas, kylantis iš subjektyvios perspektyvos, tiek moksliniai tyrinėjimai, atliekami dėl tam tikro vidinio nusiteikimo-intencijos, rodo subjektyvaus, dar iki-mokslinio santykio su gyvenamuoju pasauliu, buvimą. Tad bet koks mėginimas panaikinti perspektyvą, anot Held'o, baigiasi tuo, jog tai, kas buvo mėginama suvokti be perspektyvos vėl tampa matoma iš perspektyvos, bei tampa dalimi pasaulio, kuriam būdingi intuicijūs, mokslo nepagrįsti įpročiai¹²⁹. Vadinasi, kiekvienas gamtos tyrinėtojas ar mokslininkas, kuris sąmoningai ar nesąmoningai perima natūralistinę pasaulėžiūrą, taip pat turi tiesiogines savo patirtis bei išgyvenimus. Iš šių patirčių susideda jo kasdienis pasaulio pažinimas, tad neišvengiamai šias patirtis pritaiko ir mokslo sprendimuose.

Taigi, natūralizmo kritika Husserlio fenomenologijoje yra svarbi kaip fenomenologinės gamtos sampratos prielaida. Husserlis, kritikuodamas moderniuosius gamtos mokslus, kritikuoja ne pačių modernųjų mokslų būtinumą, o mokslų autoritetą, šio prielaidų tikslumą bei požiūrio į

¹²⁶ Husserl E. “Philosophy as Rigorous Science”. P. 192

¹²⁷ Embree L., “The Possibility of a Constitutive Phenomenology”. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. Ed. Ch. S. Brown, T. Toadvine. Albany, NY: SUNY Press. 2003. P. 39.

¹²⁸ Ten pat. P. 178

¹²⁹ Held K. “Husserl’s phenomenology of the life - world”. P. 60

gamtą siaurumą ir jos objektyvistinį vertinimą. Tokia fizikalistinė moderni aplinkos samprata kertasi su fenomenologine pasaulio samprata, kurioje pažinimo pagrindas yra tiesioginis patyrimas, paremtas pastangomis pasaulį pamatyti tokį, koks jis reiškiasi žmogui subjektyviai.

Husserlio natūralistinio mokslo kritika, kurią filosofas sieja su Europos mokslų krize, yra nukreipta prieš objektyvizmo siekį įsivyrauti visose gyvenimo srityse bei natūralizmo įsigalėjimą požiūryje tiek į žmogų, tiek į gamtą. Husserlis teigia, jog objektyvistinis gamtos mokslas negali pakankamai tinkamai ištirti su subjektu susijusių gyvenamojo pasaulio įvykių¹³⁰. Objektyvumo siekiantis gamtamokslinis požiūris į žmogų kelia etinius klausimus, nes žmogus imamas suvokti, kaip organinis mechanizmas, kurio elgesį lemia išorės dirgikliai ir kūno reakcija į juos, siekiant išgyventi. Toks subjekto sampratos mechanizavimas bei desubjektyzavimas yra neatsiejamas nuo modernius laikus lydinčios technologinės pažangos bei šios kuriamos tiesos sampratos. Objektyvumo, kaip natūralizmo pagrindo, kritika tampa galimybe atskleisti fenomenologinę – neobjektyvistinę gamtos sampratą, kurioje subjektas užima reikšmingą vietą.

¹³⁰

Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 140

3. Gyvenamojo pasaulio problema

Aptarę psichologizmo bei natūralistinio mokslo įtaką subjekto sampratai bei šio, kaip dalyvaujančio pasaulio suvokime, galimybes, galime pereiti prie gyvenamojo pasaulio sampratos aptarimo. Gyvenamojo pasaulio problema mums yra reikšminga dėl to, jog jo analizė mums padeda tęsti Husserlio pradėtą objektyvistinės gamtos sampratos nepakankamumo kritiką, kuomet gamta pasirodo esanti kaip daugiau nei fiziniai gamtos objektai. Kalbėdamas apie gyvenamojo pasaulio problemą, Husserlis tęsia modernaus mokslo autoriteto kritiką bei kelia klausimą apie tai, ką „apskritai mokslas reiškia ar gali reikšti žmonių egzistencijai“¹³¹. Šis, galima teigti, globalus klausimas rodo filosofo susirūpinimą ne tik pačiu žmogumi, tačiau ir aplinka, kurioje žmogus gyvena bei su kuria turi nuolatinę, tiesioginę santykį.

Modernia mokslo samprata paremtu požiūriu, pasaulis pasirodo kaip tam tikra erdvė, laukas, kuria yra išsidėstę įvairūs negyvi objektai, žmonės bei gyvūnai. Tačiau Husserliui pasaulis yra daug platesnis laukas, savyje talpinantis ne tik gyvus ir negyvus objektus, tačiau „jis yra ir vertybių, pareigų bei praktinių reikalų pasaulis“¹³². Tai reiškia, jog pasaulio samprata neapsiriboja daiktišku pavidalu. Gyvenamasis pasaulis apima platų patirčių lauką, kuriame veikia gyvas kūnas. Tad fenomenologinis pasaulio apibrėžimas peržengia objektyvuojančio žvilgsnio ribas bei pasirodo kaip mokslinio objektyvizmo kritika.

Gyvenamasis pasaulis fenomenologijos kontekste pasirodo kaip reikšmių pasaulis, kurį subjektas pažįsta jame dalyvaudamas. Ši – gyvenamo pasaulio samprata Husserliui yra reikšminga dėl to, jog jis į krizę žvelgia per pasaulyje dalyvaujančio subjekto perspektyvą. Bei akcentuoja gyvenamos aplinkos reikšmę subjektui. „Individas kaip natūralaus pasaulio dalis yra įsitraukęs į daugybę subjektyvių santykių su pasauliu“¹³³, pastebi Mickūnas. Tad pasaulis yra reikšmingas ne tik kaip fizikinis objektas, tačiau ir kaip aplinka. Šis abipusis – subjekto ir pasaulio – ryšys fenomenologinėje perspektyvoje pasirodo kaip tvirtas argumentas, nukreiptas prieš objektyvistinio mokslo autoritetą žmogaus ir pasaulio santykio plotmėje.

Taigi, šioje darbo dalyje bus aptariama gyvenamojo pasaulio samprata bei gyvenamojo pasaulio reikšmė modernaus mokslo kontekste. Taip pat akcentuojama subjekto – objekto radikali perskyros naikinimo reikšmė gamtos suvokimui. Husserlis kritikuoja modernistinį požiūrį į pasaulį, kuomet jis požiūris išsena už mokslo sferos ribų ir paliečia kasdienius žmonių santykius. Pasaulio, kaip paskirų objektų visumos, analizė lemia tai, jog gamta imama suvokti

¹³¹ Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 6

¹³² Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. P. 47

¹³³ Ten pat. P. 48

neutraliai, t.y. kaip neturinti jokio santykio (išskyrus priežasties pasekmės dėsnius) nei tarpusavy, nei su ją tiriančiuoju. Gamta suvokiama kaip vertybių neturintis fizikinis junginys, tad tampa tik materialia gamta. Tokiu būdu pati gamta, kaip tyrimo objektas, susiaurinama iki vienos rūšies objektų. Tačiau toks gamtos sampratos siaurinimas neišvengiamai turi įtakos ir žmogaus sampratai, nes riboja patirtinį santykį su pasauliu. Mokslinis gamtos aiškinimo nepakankamumas skatina naujai permąstyti pasaulio sampratą bei gyvenamą pasaulį analizuoti kaip alternatyvą mokslo pateikiamai pasaulio sampratai.

3.1. Subjekto įtraukimas į gyvenamą reikšmių pasaulį

Husserlis kritikuoja modernųjį mokslą dėl šio pasekmių tolimesniam žmogaus santykio su aplinka nenumatymo. Ši problema kyla dėl to, jog modernieji gamtos mokslai prarado ryšį su tiriamuoju pasauliu, kuris, iš esmės, yra tiesioginės patirties pasaulis, kuriame pats subjektas gyvena. Taigi, galime akcentuoti du Husserlio keliamus modernaus mokslo trūkumus: mokslo prielaidų nekritiškumą, kuomet mokslas kritiškai nevertina savo metodo bei atsiribojimą nuo patirtinio pasaulio, atmenat subjekto tiesioginio patirtinio santykio su objektu reikšmę. Abi šios problemos tiesiogiai paliečia mums aktualią gamtos ir žmogaus santykio temą.

Taigi, Husserlis pastebi, jog modernus mokslas „iš principo pašalina užduodamus klausimus, kuriuos žmogus, šiais nesėkmingais perversmų laikais, laiko skaudžiausiais: klausimus apie visos žmonijos egzistencijos prasmę ar beprasmybę. <...> Ką mokslas gali pasakyti apie supratimą ar nesupratimą, ar apie mus, žmones, kaip laisvus subjektus?“¹³⁴, klausia filosofas. Mėgindamas atsakyti į šį klausimą, Husserlis siekia susilaikyti ir sulaikyti kitus nuo inertiškos tradicijos, nuo aklo pasitikėjimo mokslu.

Husserlis pastebi, jog mokslo pateikiama objektyvi tiesa yra išskirtinai tai, kas kuria pasaulio sampratą, tiek fizinio, tiek dvasinio pasaulio¹³⁵. Tad, anot Husserlio, „tai, ką mes, vis dėlto, turime padaryti su [modernaus mokslo] krizės problema, tai parodyti, kaip nutinka, jog „modernieji laikai“, kurie šimtmečius taip didžiavosi savo teoriniais ir praktiniais pasiekimais, galiausiai yra apimami augančio nepasitenkinimo, dėl išstinkančių nesėkmių bei turi peržiūrėti savo padėtį“¹³⁶. Ir ši mokslo nesėkmė nėra nesėkmė dėl metodo, kaip įprasta moksle. Vadinasi, galima teigti, jog modernųjų mokslų krizė, prie kurios prisidėjo ir technologijos galios išaugimas, jau nėra tik paties mokslo problema, tačiau paliečia visą gyvenamąjį pasaulį. „Klimato pokyčiai, ozono sluoksnio suplonėjimas, toksiškų medžiagų sklaida, gyvenimo

¹³⁴ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P.6

¹³⁵ Ten pat. p. 6

¹³⁶ Ten pat. P. 294

pokyčiai, laukinės gyvybės nykimas ir svetimų gyvūnų rūšių perkėlimas tėra sąrašo pradžia, kuriame nurodomos globalios ekosistemos kaitos pasekmės <...>. Žmonių bendruomenė auga ir plečia savo veiklą, ir tai daro įtaką žmogaus ir aplinkos sąveikai¹³⁷ globalia prasme“, – teigia Pardy. Modernusis mokslas, matydamas šias ir panašias problemas, jas mėgina spręsti pasitelkdamas technologinės pažangos idėjas, kuriose galioja tas pats kritikuotinas objektyvumo siekis bei žmogaus ir gamtos atskyrimas. Tad problemos mėginimas išspręsti problemą sukėlusiomis priemonėmis, problemą tik gilina.

Husserlis teigia, jog moderniesiems gamtos mokslams keičiant požiūrį į gamtą, keičiasi viso pasaulio samprata: „Mes turime aiškiai įsisažmoninti, jog naujosios „gamtos“ idėjos samprata, tiek teoriškai, tiek realiai sutrumpinta iki kūnų pasaulio, greitai metu lems visišką pasaulio idėjos pasikeitimą“¹³⁸. Ši „pasaulio idėjos pasikeitimą“ galime suprasti kaip kylantį dėl to, jog modernaus mokslo tyrimų rėmuose kūnai yra suprantami kaip objektai, o bet kokia subjektyvumo galimybė atmetama kaip nepatikima. Tuo tarpu pats pasaulis pasirodo kaip fizikinių gamtos kūnų visuma, kuriuos su žmogumi sieja tik neutralus santykis. O Gallagher, tęsdama Husserlio mintį teigia, jog „mes suvokiame pasaulį ne kaip objektų, turinčių tam tikras savybes, dėl kurių galime nustatyti jų naudojimo vertę, rinkinį; mes suvokiame jį kaip prieinamų objektų rinkinį, į kuriuos atsižvelgdami mes galime veikti“¹³⁹. Taigi, fenomenologinėje sampratoje, pasaulis pasirodo ne kaip atskirų bruožų junginys, tačiau kaip visuma, o kartu ir kontekstas. Kontekstą Husserlis suvokia kaip tai, kame „patiriame besikeičiančius daiktus, jausmus, idėjas ir kita“ bei tai vadina „akiračiu, apimančiu laiką, erdvę, pasaulį ir aplinkinius esinius“¹⁴⁰. Taigi, tai yra mūsų elgesio fonas, kuris yra suvokiamas per asmens elgesį¹⁴¹.

Husserlis nesutinka su natūralistiniu požiūriu, jog iš esmės visas pasaulis gali būti suvokiamas kaip analogija gamtai¹⁴². Fenomenologai pasaulio ir gamtos nesutapatina, gamtą priskirdami gyvenamajam pasauliui, kaip šio dalį ar išraišką. Fenomenologiniu požiūriu, griežta gamtamokslinė analizė pasirodo kaip tuščia pasaulio analizė, nes nekeliami klausimai apie daiktų pačių savaime buvimą. Gamtos mokslai tyrinėja daiktus tokius, kokie jie yra esamu momentu, remdamiesi empiriniais sprendimais, tačiau neatsižvelgia į kaitos galimybę neapibrėžtoje erdvėje ir neapibrėžtame laike. Bet kokio eksperimento negalima izoliuoti, o tik izoliuotas eksperimentas pateikia visiškai objektyvius duomenis. Husserlis teigia, jog „Jš tikrųjų,

¹³⁷ Pardy B. „Changing Nature: The Myth of the Inevitability of Ecosystem Management“. *Pace Environment Law Review*. Nr 2. 2003. P. 680

¹³⁸ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 60.

¹³⁹ Gallagher S. *Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan Press. 2012. P. 168

¹⁴⁰ Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. P. 75

¹⁴¹ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 195

¹⁴² Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 316

intuityviai duotame mus supančiame pasaulyje duoti daiktai kinta, iš esmės ir visomis savo savybėmis <...>: jų santykis su savimi, jų tapatumas, jų kaita bei pastovumas yra apytiksliai, kaip ir jų panašumas su kitais daiktais¹⁴³.

Objektyvaus natūralistinio pasaulio priešingybė, t.y. iki-mokslinis subjektyvus „platus ir beribis horizontas“¹⁴⁴ paties Husserlio yra vadinamas „gyvenamuoju pasauliu“, „atskiriamu nuo pasaulio, kaip mokslinių tyrinėjimų objekto, ir ypač nuo mokslo kriterijais vertinamo modernaus pasaulio“¹⁴⁵. Jame negalioja priežasties-pasekmės ar impulso-reakcijos dėsniai. Gyvenamasis pasaulis yra neištiriamas ir necharakterizuojamas jokiais mokslo kriterijais, o visi mėginimai lemia problemų dėl gyvenamojo pasaulio vertės kilimą. Be to, taikomas objektyvumo principas gyvenamąjį pasaulį atitolina nuo asmens, didindamas žmogaus ir gamtos pasaulio atskirtį, o kartu iš žmogaus *atima* gamtos pasaulį, kaip jo suvokimo horizontą.

Pirminė iki-patirtinio gyvenamojo pasaulio reikšmė yra *subjektyvi* struktūra, žmogui ji pasiekiami per iki-mokslinį pasaulio patyrimą. Tokiame suvokime pasaulio reikšmė ir pamatinė galia yra grindžiama individualia pasaulio patirtimi¹⁴⁶, teigia Husserlis. Filosofui „pasaulis yra vientisa visata to, kas iš anksto mums duota, kaip akivaizdžiai esama“¹⁴⁷. Ir šį pasaulio buvimą mes galime patirti jusliškai. Pasaulis yra duotas kūniškam suvokimui kaip nuolatinis procesas, taip prieštaraudamas galutiniam moksliniam tiesos siekiui.

Apie pasaulį ne tik kalbama, jame subjektyviai veikiama ar mąstoma, judama ir keičiamasi kartu su juo. Pats pasaulis yra nuolatinis procesas, judėjimas bei kitimas. Fenomenologiniu požiūriu, keičiantis kūniškai perspektyvai, kinta ir pasaulio suvokimas, nes pasaulis atsiskleidžia vis naujai. Modernusis gamtos mokslas į pasaulį žvelgia ir jį vertina iš vienos, pasirinktos perspektyvos, atmesdamas daugybinius suvokimo horizontus, siekdamas objektyvaus pasaulio suvokimo, tačiau atmesdamas *tęstinio supratimo* galimybę.

Objektyvus mokslinis pasaulis pasirodo kaip mokslinio pasaulio reprezentacija. Vadinasi, tarp žmogaus kasdienės veiklos pasaulio ir mokslinio pasaulio atsiranda skirtis, kurią mokslinė pasaulio analizė vis gilina. Kadangi mokslo prielaidos lieka nepatikrinamos bei nepaliekama galimybės mokslo klaidingumui, mokslo pateikiama pasaulio konstrukcija tampa neabejotinu pasaulio atspindžiu. Nors, kaip teigia Husserlis, subjektas ir jį supantis pasaulis yra neatsiejamai susiję. „Kiekvienas asmuo turi savo gyvenamą pasaulį, tuo pat metu, daugybė tarpusavyje komunikuojančių asmenų turi bendrą juos supantį pasaulį“¹⁴⁸.

¹⁴³ Ten pat. P. 25

¹⁴⁴ Ten pat. P. 279

¹⁴⁵ Held K. „Husserl's phenomenology of the life - world“. P. 58

¹⁴⁶ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 69.

¹⁴⁷ Ten pat. P. 180.

¹⁴⁸ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 195

Gyvenamasis pasaulis egzistuoja kaip horizontas, kuriame daiktai yra duoti ir kuriame pasireiškia žmogaus, kaip gyvo kūno, suvokimas. Kūno judėjimas, kitimas, troškimai, bendravimas, tradicijos – visa tai sudaro gyvenamojo pasaulio struktūrą. Ir šioje kasdienio pasaulio struktūroje „mes turime bendra ne su idealiais teoriniais objektais, bet su įrankiais ir reikšmėmis, su paveikslais, skulptūromis, knygomis, stalais, namais, draugais ir šeima ir mūsų susidomėjimas yra paremtas praktiniais [subjektyviais] interesais“¹⁴⁹. Husserlis pastebi, jog kasdieniniame patyrimu paremtame pojūtyje, pasaulis pasirodo kaip neatsiejamas nuo subjektyvių išraiškų. Kiekvienas iš mūsų pastebime tam tikras išraiškas. Ypač tas, kurios mums yra aktualios¹⁵⁰. Vadinasi, objektyvumo siekis pasaulio susvokime bei vertinime susiduria su kasdienės patirties iššūkiais, kurie parodo objektyvistinio pasaulio aiškinimo nepakankamumą. Net ir vyraujant objektyvistinei pasaulėžiūrai, mes tikime pasauliu, kuriame tie patys daiktai mums pasirodo skirtingai, nors yra tie patys. Žvelgiant į pasaulį objektyvistinio mokslo rėmuose, mes neregime nieko daugiau, kaip tuščią, ribotą daikto idėją, kuri egzistuoja objektyviai¹⁵¹, mintį tęsia Husserlis.

Husserlis pirmasis pristato *gyvenamojo* pasaulio sąvoką savo knygoje *Europos mokslų krizė*, taip pavadindamas šį neįvardinamą, intuityvų pasaulį¹⁵², teigia Held'as. Intuicija, kaip žinojimo horizontas, sukuria pagrindą, kuriuo tyrinėtojas grindžia savo tyrimus. Šia prasme, gyvenamasis pasaulis tampa intuicijos pamatu ir priešprieša moksliniam objektyvumo siekiui. Gyvenamasis pasaulis laikomas žmogaus ir gamtos patirtiniu bendrumu bei atsakingu santykiu vienas kito atžvilgiu. Be to, „pasaulis, kuriame mes veikiame yra šis tas daugiau, negu tik fizinė aplinka, kurioje mes judame. Pasaulis yra sudarytas iš išgyvenamų prasmingų situacijų, kurių neįmanoma redukuoti į mus supančius, grynai fizinius objektus. *Neatmenamos patirties pasaulis*, pasaulis *jau esantis čia, iki-patirtinis* pasaulis, tarsi, patirta kasdienė ir įprasta nuostata, <...>“¹⁵³ – štai ką galime vadinti gyvenamuoju pasauliu“, – teigia Gallagher.

Dodd'as papildo Husserlį teigdamas, jog gyvenamasis pasaulis, galima sakyti, yra pasaulio tikrovė, dar iki mokslui ją atrandant¹⁵⁴. Gyvenamasis pasaulis yra pilnas nuorodų ir nuolatos pratęsiamas. Modernaus mokslo pasaulis yra suvokiamas kaip riba, tačiau mokslinį objektyvistinį požiūrį kritikuojantis Husserlis šią sąvoką praplečia ir gyvenamasis pasaulis pasirodo kaip galimybė tąsai¹⁵⁵. Taigi, gyvenamasis pasaulis nėra baigtinis ar ribotas, tai nesibaigiančių galimybių laukas, kurio negalime įstatyti į objektyvumo reikalaujančius rėmus.

¹⁴⁹ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 136

¹⁵⁰ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 23

¹⁵¹ Ten pat. P. 24

¹⁵² Held K. "Husserl's phenomenology of the life - world". P. 59

¹⁵³ Gallagher S. *Phenomenology*. P. 159

¹⁵⁴ Dodd J. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. P. 151

¹⁵⁵ Carr D. „Introduction“. Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*.

Taigi mėginant gamtos pasaulį patalpinti į modernaus mokslo nustatytus rėmus, prarandamas gamtos ir žmogaus ryšys, o kartu ir galimybė suvokti. Gallagher pratęsia šį gyvenamojo pasaulio apibūdinimą ir teigia, jog „mokslo paaiškinamas pasaulis nėra gyvenamasis pasaulis. Tai dalelių, atomų, molekulių pasaulis arba tai žvaigždynai, atstumai ir įvykiai, kurių mes niekada nepamatysime, nepatirsime ir netgi sunkiai galime įsivaizduoti. Mokslo pasaulis yra tik teorija apie pasaulį, <...>“¹⁵⁶.

Objektyvius mokslinių tyrimų metodus taikant gyvenamojo pasaulio pažinimui yra prarandamas ryšys tarp tyrinėjimų ir atsakingos veiklos. Mokslui, kuris remiasi objektyvumo kriterijumi, atsakingumo principai yra ne tik nenaudingi, tačiau gali ir trukdyti. „Moksliniai tyrinėjimai, kurie yra suprantami kaip nesibaigiantis metodinių-techninių veiksmų procesas, siekiantis priversti pasaulį (kaip begalinę idėją) nuolat save atskleisti, tampa nepriklausoma ir nuo atsakomybės atleista veikla“¹⁵⁷, pastebi ir Held‘as. Anot filosofo, pasitaiko atvejų, kai modernus mokslas peržengia technikos ribas ir įsigali kasdieniniame gyvenime bei kasdieniniuose santykiuose. Tad galime pastebėti, jog Husserlis kritikuoja modernaus mokslo požiūrio į gamtą dėl to, kad mokslas neapsiriboja vien gamtos faktų analize. Ši analizė keičia ne tik pačios gamtos sampratą, tačiau turi įtakos žmonių bei gamtos santykiui bei žmogaus buvimo pasaulyje kokybei.

Kritikuojant gamtamokslinį pažinimą, kaip vienintelį pažinimo šaltinį, gyvenamojo pasaulio analizė pasirodo kaip mėginimas paaiškinti santykį tarp mokslinių teorijų ir iki-mokslinių patirčių¹⁵⁸. Tad gyvenamojo pasaulio analizė nėra tik tiesioginės subjekto patirties analizė. Gyvenamojo pasaulio analizė parodo, koks pažinimas užima lemiamą vietą pasaulio suvokime ir kaip tai keičia suvokimą.

Dėl moderniojo mokslo formuojamo įvaizdžio, gyvenamasis pasaulis susiaurėja iki konkrečios gyvenamosios vietos, kurioje yra sukoncentruojamas pažinimas. Natūralistinio mokslo požiūriu, subjekto „tikslai, jo veiklos, jo siekiai ir keliai, jo asmeniniai, socialiniai, tautiniai ir mitiniai motyvai – visa tai juda jo ribotai ištyrinėto, mokslinio pasaulio erdvėje“¹⁵⁹, teigia Husserlis. Po truputį atsiribodamas ir siaurindamas savo gyvenamąjį pasaulį, žmogus tampa *objektu*, mokslo siekiama prasme. Jo gyvenimą lengvina mokslo pažangos laimėjimai, tačiau dialogo nebuvimas, kuris kyla iš patirties desubjektyvavimo, lemia tai, jog žmogus nebėra pažįstamo pasaulio dalimi.

¹⁵⁶ Gallagher S. *Phenomenology*. P.160

¹⁵⁷ Held K. “Husserl’s phenomenology of the life - world”. P. 58

¹⁵⁸ Zahavi D. *Husserl’s Phenomenology*. P. 125

¹⁵⁹ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 279

Husserlis teigia, jog objektyvistinis gamtos mokslas negali pakankamai tinkamai ištirti su subjektu susijusių gyvenamojo pasaulio įvykių¹⁶⁰. Taip yra dėl to, jog moderniam mokslui keičiant pasaulio vaizdą, faktais mąstantis mokslas pačius žmones traktuoja kaip faktus¹⁶¹. Tad pasaulio samprata patenka į uždarą ratą: mokslas siekia objektyvumo pažinime, o žmogus, remdamasis objektyvistiniais mokslais, supaprastina save į faktus, kurie yra priklausomi nuo objektyvių dėsnių. Objektyvumo siekiantis gamtamokslinis požiūris į žmogų kelia etinius klausimus, nes žmogus imamas suvokti, kaip organinis mechanizmas, kurio elgesį lemia išorės dirgikliai ir reakcijos į juos. Patys mokslininkai yra technikai, kurie savo teorijas bei metodus grindžia nepažvelgdami giliau į šių teorijų bei metodų esmę ar į jų galimybių prielaidas. Mokslininkai visą savo dėmesį yra sutelkę į savo tyrimo objektą, tačiau ne į patį mokslinį mąstymą, kuriame stebimas objektas pasirodo. Būtent dėl šios priežasties mokslui reikia nuolatinės refleksijos ir kritiško žvilgsnio, kurį pateikti gali fenomenologija.

3.2. Mokslas kaip gyvenamojo pasaulio dalis

Natūralizmas, remdamasis empiriniais mokslais, objektyviai nustatydamas vidines vertes, neišvengiamai lėmė požiūrį į pasaulį, kaip natūralistinį objektą. Kalbėdamas apie objektyvizmo įsigalėjimo priežastis, Husserlis pastebi, jog „kažkas, kas yra užaugintas kartu su gamtos mokslų idėjomis, priima kaip savaime suprantamą dalyką, jog viskas, kas yra subjektyvu, turi būti pašalinta, <...>“¹⁶². Tad pasitikint mokslo objektyvumu kaip teisingumu, atmetama bet kokia šio klaidingumo galimybė. Tai yra ilgalaikio bei nuoseklaus mokslo skverbimosi į kasdienį žmogaus gyvenimą pasekmė.

Husserlis kritikuoja modernų objektyvistinį požiūrį į pasaulį, tačiau čia pat pabrėžia, jog patirtimi paremtas iki-mokslinis požiūris į gyvenamąjį pasaulį neatmeta mokslo, o priima jį kaip pažinimo dalį. Pasaulis, kuriame filosofai bei mokslininkai veikia, yra pasaulis – horizontas. Tai yra gyvenamasis pasaulis, kuris visada yra “esantis čia” bei “duotas iki patirties”, kuomet teorija dar tik pradeda savo darbą. Tačiau ši pasaulio duotybė, jo struktūra, dėka kurios jis tampa sąmoningu gyvenimu bei suteikia pagrindą, ant kurio pats formuojasi, visada yra suponuojamas tam tikros teorinės veiklos¹⁶³. Pasak Husserlio, „pasaulis, kaip gyvenamasis pasaulis, netgi dar iki mokslo, turi „tokias pat“ struktūras, objektyviųjų mokslų iš anksto numatomas, kaip savo pasaulio pagrindą, kuris egzistuoja „pats savaime“ ir yra sąlygotas „tiesos savaime“, <...>;

¹⁶⁰ Ten pat. 140

¹⁶¹ Ten pat. P. 6

¹⁶² Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 295.

¹⁶³ Carr D. „Introduction“. Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*.

P. xl

Egzistuoja tos pačios struktūros, numanomos kaip jau esančios iš anksto ir kurios sistemingai nuo pradžių atsiskleidžia moksle, pradžios moksle, kaip universalūs standartai, kuriais bet kurios žinios apie „objektyviai, savaime“ egzistuojantį pasaulį turi būti paremtos¹⁶⁴. Tačiau gamtos mokslas tuo neapsiriboja.

Tyrinėdamas gamtą, jis didina atskirtį tarp to, kas duota jutimiškai ir to, kas gali būti objektyviai analizuojama. Mokslas teigia, kad ieško patiriamų daiktų prigimties. Tačiau daugelis ieškojimų nuveda prie praktinio pritaikymo siekio, o kartu ir etinių problemų, apie kurias kalbėjo Husserlis apžvelgdamas Europos krizę. Tai tampa ypač problematiška, kai pradėdame kalbėti apie subjekto vietą gyvenamajame pasaulyje. Žvelgiant iš modernaus mokslo pozicijos, gamta pati savaime nėra vertinga. Jos vertė tampa priklausoma nuo panaudojimo galimybių, t.y. susiformuoja jos instrumentinė vertė.

Vis didėjant iki-mokslinio patirties pasaulio ir mokslinio pasaulio atskirčiai, filosofas Held'as mėgina šią atskirtį sumažinti ir teigia, jog „gyvenamasis pasaulis „bendrajai prasme“, kaip Husserlis pasakytų, yra niekas kitas, kaip platus pasaulis, universalus horizontas, <...>“¹⁶⁵. Tad manant, jog neįmanoma visiškai iki-mokslinio ir mokslinio pasaulio atskirtis, mokslo ir mokslininkų tyrimų atsakomybė turi būti suvokiama ne tik vykdomo mokslo rėmuose, tačiau ir visos žmonijos egzistencijos kontekste, apimant tiek gamtos, tiek žmonių santykių problemas. Modernaus mokslo atsakomybė gyvenamajam pasauliui auga, turint omenyje, jog gyvenamasis pasaulis apima ne tik tiesioginės patirties sritį, tačiau ir techninės pažangos šalininkų bei mokslininkų, kurie yra užtikrinti savo metodais, mokymus¹⁶⁶, teigia Husserlis. Techninės pažangos pritaikymas gyvenamajame pasaulyje yra tai, kas leidžia kalbėti apie mokslo ir gyvenamojo pasaulio sąsajas.

Gallagher pastebi, jog „tam tikri mokslinių aiškinimų aspektai apima gyvenamąjį pasaulį, o mes turime atkreipti dėmesį, kad Husserliui, tiesą sakant, mokslo pasaulis yra tam tikrų, iš gyvenamojo pasaulio kylančių abstrakcijų rezultatas“¹⁶⁷. Taigi matome, jog kalbant apie gyvenamąjį pasaulį plačiausia prasme, mokslinis pažinimas nėra atmetamas kaip klaidingas ar nereikšmingas, tačiau yra suvokiamas kaip gyvenamojo pasaulio dalis, galinti papildyti patirtinį pažinimą. Gyvenamasis pasaulis suvokiamas kaip horizontas, kuriame išsidėstę visi žmonijos pasiekimai, įskaitant ir mokslinius. Modernus mokslas, tyrinėdamas gamtą, kuria fizikinius objektus, kurie turėtų palengvinti žmogaus gyvenimo sąlygas bei padėtų geriau suvokti jį supančią aplinką. Tad technologijos, kurios yra kuriamos žmonių, iš principo, yra

¹⁶⁴ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 139.

¹⁶⁵ Held K. "Husserl's phenomenology of the life - world". P.6

¹⁶⁶ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 5

¹⁶⁷ Gallagher. *Phenomenology*. P. 161

kuriamos tam, kad tarnautų žmonėms. Šis mokslo grįžtamasis ryšys nurodo mokslo ir gyvenamojo pasaulio sąsajas.

Taigi, gyvenamasis pasaulis savyje talpina ir mokslines teorijas. Tačiau mokslinis pasaulis neapima viso gyvenamojo pasaulio. Kaip teigia Held'as, „<...> tai, kas yra moksliskai objektyvu, išlieka susieta su subjektyvia veikla“¹⁶⁸. Tad matome, jog visiškas objektyvumas yra neįmanomas, nes bet kuri analizuojama situacija gali pasirodyti kaip subjektyvi duotybė. Daugelis mokslinių teorijų yra naudojamos kasdieniniame gyvenime ir taip tampa gyvenamojo pasaulio dalimi. Tad reikia pastebėti, jog mokslo teorijos, nors ir nepatvirtinamos tiesioginio patyrimo, praplečia inter-subjektyvų suvokimą. Vadinasi, tam tikrais atvejais, modernusis gamtos mokslas nepaneigia patirtinio pasaulio, o praplečia jo pažinimą.

Taigi, galima teigti, jog gyvenamasis pasaulis ir mokslinis pasaulis persidengia, gyvenamajam pasauliui apimant mokslinį pasaulį. Tačiau jų skirtumai yra akivaizdūs, kaip ir mokslinio kūno bei gyvenamojo kūno. Vis dėlto, „mokslo paaiškinamas pasaulis nėra gyvenamasis pasaulis. Tai dalelių, atomų, molekulių pasaulis arba tai žvaigždynai, atstumai ir įvykiai, kurių mes niekada nepamatysime, nepatirsime ir netgi sunkiai galime įsivaizduoti. Mokslo pasaulis yra tik teorija apie pasaulį, <...>“¹⁶⁹, teigia Gallagher. Ši teorija fenomenologų nėra atmetama, tačiau yra priimama kaip vienas iš galimų tikrovės variantų. Tai, jog mokslas negali paaiškinti gyvenamojo pasaulio, kaip subjektyvios patirties horizonto rodo, jog gyvenamasis pasaulis nėra įstatomas į mokslo rėmus, nėra apibrėžiamas mokslo principais ar kriterijais.

Taigi, dar kartą įsitikiname, jog Husserlis, kritikuodamas moderniuosius gamtos mokslus, kritikuoja ne pačių modernių mokslų būtinumą, o mokslų požiūrio į pasaulį siaurumą bei šio natūralistinių bei objektyvistinių vertinimą. Tad „tai liečia ne mokslinį mokslų pobūdį, bet labiau tai, ką jie [mokslininkai] ar mokslas reiškia ar galėtų reikšti žmonijos egzistencijai“¹⁷⁰, – teigia Husserlis. Klausimas, apie gamtos mokslų naudą žmogaus egzistencijai, filosofo keliamas plačiausia prasme, atsižvelgiant į tai, jog žmogaus egzistencijos *kokybė* yra priklausoma ne tik nuo to, kas vyksta *čia ir dabar*. Ši kritika yra nukreipta prieš gamtos, kaip į fizikinio daikto vertinimą, kurį galima tyrinėti ir pilnai suvokti remiantis objektyviais moksliniais metodais.

Gamtos pasaulį talpinantis „gyvenamasis pasaulis yra iki-teorinės patirties pasaulis, kuris taip pat suteikia mums galimybę bendrauti su gamta ir plėtoti mūsų pačių kultūros lygį“¹⁷¹, – teigia Moran'as. Taigi gyvenamasis pasaulis, kaip atsvara fizikiniais dėsniais aiškinamam moksliniam pasauliui, yra visą apimantis suvokimo horizontas, tad ir mokslinį pasaulį apimantis

¹⁶⁸ Held K. "Husserl's phenomenology of the life - world". P. 58

¹⁶⁹ Gallagher S. *Phenomenology*. P.160

¹⁷⁰ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 5

¹⁷¹ Moran D. *Introduction to Phenomenology*. P. 181

pasaulis. Gyvenamasis pasaulis yra kasdienės patirties pasaulis, priklausomas nuo subjektyvios stebėtojo ir tyrinėtojo perspektyvos ir negali būti redukuojamas į objektyvius principus, atmetant vertybes, estetiškes bei etines savybes. Jis savyje talpina praėjusių patirtis, ateities numatymus, taip pat iš kitų perimamas patirtis, kurios daro įtaką subjekto suvokimui. Gyvenamasis pasaulis yra iki-mokslinis pasaulis, kuris yra duotas gyvenamajam kūnui, kaip suvokimo horizontas, kuriame išsidėstę tiesioginės patirtys.

Taigi, objektyvaus mokslo bei subjektyvios patirties supriešinimas kyla dėl paties mokslo ribotumo, nors, anot Zahavi, „mūsų iki-mokslinei patirčiai pasaulis yra duotas materialiai, jusliai ir intuityviai“¹⁷². Kita vertus, mokslinis pasaulis remiasi sistema, kuri atmeta jutiminę patirtį. Gyvenamasis pasaulis yra kaltinamas dėl santykinės ir reliatyvios tiesos, tuo tarpu mokslas siekia atrasti tikslias, objektyvias ir visiems galiojančias žinias, kurios yra nepriklausomos nuo bet kokios subjektyvios, pirmo asmens perspektyvos. Toks pasaulio apribojimas, paremtas objektyvizmu, anot Held'o, netgi prieštarauja žmogaus prigimčiai, nes riboja laisvę. „<...>, būtent laisvė labiausiai atspindi žmogiškumą. Kuomet laisvė yra suprantama kaip atsakomybė, kurią aš priimu kaip transcendentinį pirmąjį ego ir kuri negali būti sudaiktinta“¹⁷³, – teigia filosofas.

Modernaus mokslo problema yra ta, jog jis nesutinka būti pasaulio pažinimo šaltiniu, greta kitų pažinimo būdų, nes save laiko vieninteliu objektyvaus suvokimo šaltiniu. Tačiau mokslininkai, siekdami parodyti savo objektyvios analizės praktinę naudą, savo tyrimus bei rezultatus taiko praktikoje, taip grįždami prie subjektyvaus vertinimo. Žvelgiant iš teorinio mokslo perspektyvos, pasaulis gali pasirodyti kaip priklausomas nuo sąmonės konstrukcijos, tačiau gyvenamasis pasaulis pats *kuria sąmonei pasiūlymus*, kokią teoriją šiam galima pritaikyti¹⁷⁴. Taigi, gyvenamasis pasaulis yra sudėtinis. Jis susideda ne tik iš asmeninės patirties, tačiau ir iš *kito man* perduodamos patirties, gamtos (ne tik tiesioginio, bet ir mokslinio) pažinimo. Dodd'as, tęsdamas visa apimančio gyvenamojo pasaulio idėją teigia, jog „mokslas pats savaime, tiek, kiek jis pristatomas tradicijos kontekste, yra gyvenamojo pasaulio dalis; jis turi savo vietą, būtent kaip kažkas, kas yra mums artima. Mokslas yra artimas ir įprastas pažinimo būdas, toks, kuris yra „kasdien“, kaip ir kiti mąstymo būdai. Tačiau tuo pat metu, tarp mokslo ir gyvenamojo pasaulio tvyro įtampa“¹⁷⁵, nes modernusis mokslas nenori būti laikomas pažinimo galimybe greta subjektyvios patirties, taip atmesdamas subjekto dalyvavimą gyvenamajame pasaulyje.

¹⁷² Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 127

¹⁷³ Held K. "Husserl's phenomenology of the life - world". P. 58

¹⁷⁴ Carr D. „Introduction“. Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*.

P. xli

¹⁷⁵ Dodd J. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. P. 150

Anot fenomenologų, pasaulis yra atviras kūniškam, o kartu ir inter-kūniškam siekiui jį pažinti. Žvelgiant į pasaulį iš fenomenologinės perspektyvos, dalyko pasirodymas yra mūsų patiriamas kaip priklausantis fenomenų pasauliui. „Daiktai mums pasirodo ne tiesiogiai, mes juos išgyvename. Mūsų pačių buvimas pasaulyje, kaip kūniškų ir mentalinių būtybių, pasirodo kaip dalyvavimas fenomenaliniame pasaulyje“¹⁷⁶, teigia Husserlis. Tad vienintelis būdas pasiekti pažinimą, yra vertinti objektus jų pasirodymo horizonte¹⁷⁷, teigia Dodd'as. Nors iš pirmo žvilgsnio atrodytų, jog moderniojo mokslo siekis paaiškinti pasaulio reiškinius yra sėkmingas, jis, vis dėlto, yra paremtas siauru, lyginant su gyvenamuoju pasauliu, tyrimo lauku. Dar daugiau, „mokslas, kaip bet kuris supratimo ar prasmės kūrėjas, yra ‚reikšmingas‘ tik atsižvelgiant į turimą atgalinį ryšį su subjektyviu gyvenimu, arba dėl sumanymų ir siekių, kurie priklauso pasauliui (ne tik subjektyviam)“^{178c}. Vadinasi, jei mokslas visiškai atmeta subjektą, o kartu ir subjektyvią kūnišką patirtį bei nesiekia, kad jo rezultatai galėtų būti pritaikyti subjektyviam suvokimui, toks mokslas nėra reikšmingas.

Visos patirtys yra ankstesnės už mėginimus šias patirtis įsisąmoninti. Visi mėginimai suvokti pasaulį remiasi tuo, jog „iš tikrųjų, mes konstruojame jau esančią aplinką ir mes gyvename tokioje aplinkoje, ir mes pasaulį matome būtent taip, nes nuolatos esame linkę įsirausti į vieną ar kitą projektą“¹⁷⁹, teigia Gallagher. Projektą, kaip pasaulio išraišką, dar iki objektyviai vertinančio žvilgsnio. O kaip teigia Husserlis, žinios, kurios apibrėžia „tiesą“, objektyvaus pasaulio buvimą, empirinių duomenų taikymą ir jo empirinę, praktiškai objektyvuojančią funkciją, praktinės naudos kaitą į teorinę, buvo idealizuojamos ir dėl to pavirto į grynai geometrinį mąstymo būdą¹⁸⁰.

Taigi, remiantis fenomenologine pasaulėžiūra, pačia pirmine prasme, žmogus nekuria pasaulio, o gyvena jame. Anot Merleau - Ponty, „aš regiu erdvę ne pagal išorinį jos apvalkalą, aš išgyvenu ją iš vidaus, esu jos apgaubtas. Pasaulis galiausiai yra aplink mane, o ne priešais mane“¹⁸¹. Tad ir jį suvokiame ne tik objektyviai tyrinėdamas, tačiau ir dalyvaudamas jame, kaip kūniškas patiriantis subjektas. Pasaulio detalizavimas bei konstravimas yra būdingas moderniesiems gamtos mokslams, kaip mėginimas padaryti jį objektyvų ir visiems vienodai suprantamą, atmetant subjektyvios patirties reikšmę, o kartu ir paties subjekto, t.y. žmogaus reikšmę. Gyvenamasis pasaulis jau turi prasmingą struktūrą, kurią mes galime pažinti, jei prieš tai jį nebus iškraipyta.

¹⁷⁶ Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. P. 204

¹⁷⁷ Dodd J. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. P. 153

¹⁷⁸ Ten pat. P. 165

¹⁷⁹ Gallagher S. *Phenomenology*. P. 165

¹⁸⁰ Husserl E.. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 28

¹⁸¹ Merleau-Ponty M. *Akis ir dvasia*. P. 82.

Gyvenamojo pasaulio analizė Husserlio fenomenologijoje pasirodo kaip fenomenologinės gamtos sampratos prielaida. Anot Husserlio, reikia suabejoti moksliniu pasaulio egzistavimu ne tam, kad būtų atmestas visiems bendras pasaulio buvimas, o tam, kad pasimatytų, koku būdu tas pasaulis yra duotas. Fenomenologiniu požiūriu, gamtos pasaulis yra duotas per patirtį, kaip besireiškiantis fenomenas. Todėl akivaizdus gali būti tik pasaulio patyrimas. Husserliui pažinimo pradžia yra tiesioginė intuicija. Taip žiūrint į pasaulį, jis virsta patyrimo pasauliu. Patirtis atsiveria žmogui tiesiogiai per šio įkūnytą sąmonę, kaip reiškinių visuma, priklausoma nuo žmogaus padėties, nuostatų ir požiūrio perspektyvos. Tad gamtos pasaulis pasirodo ne kaip objektų visuma, o kaip gyvas subjekto gyvenamasis pasaulis ir su juo susijęs gyvenamas kūnas, be kurių pats pažinimas (taip pat ir mokslinis) būtų neįmanomas.

4. Natūralizmo santykis su gyvu kūnu: Husserlio požiūris

Jei pasaulį laikysime tarpusavyje susijusių veiksmų ir įvykių grandine, kurioje kiekvienas sprendimas ir jo rezultatas išeina už paties įvykio ribų, gamtos pasaulis tampa suprantamas kaip platus ir visa apimantis horizontas. Kalbėdamas apie gamtą, Husserlis analizuoja kūniškumo reikšmę bei tai, kaip mes esame susiję su savo kūnu ir su mus supančiu pasauliu¹⁸², pastebi Moran'as, o ne tai, koks pasaulis yra nepriklausomai nuo mūsų.

Tačiau čia galime įžvelgti dar daugiau: Husserlis analizuoja ne tik tai, kaip mes esame susiję su pasauliu, tačiau ir tai, kaip per mus atsiskleidžia pasaulis. Taigi reikšminga yra tai, kada ir kaip gamta yra subjektyvi *man, kaip kūnui*. Iškėlęs objektyvistinio, natūralizuoto mokslo problemą, Husserlis pereina prie konkretaus tokio mokslo ir subjekto santykio analizės, žvelgiant per kūniškumo prizmę. Gyvenamojo ir mokslinio kūno bei pasaulio perskyra leidžia kritiškai pažvelgti į gamtos mokslų atliekamą pasaulio analizę bei jų požiūrį į patirtines praktikas.

Modernios visuomenės epochoje žmogus, dėka mokslinio - biologinio požiūrio į kūną, tampa suvokiamas kaip objektas, atliekantis tam tikras funkcijas, tačiau neturintis dvasinių poreikių. Dėka kylančios mokslo įtakos, kintančioje vertybių sistemoje žmogus nėra laikomas kūniška ir dvasine dualybe, o tampa daiktu, atliekančiu funkciją. Tačiau, fenomenologiniu požiūriu, „neteisinga kūną laikyti daiktu tarp kitų daiktų ir mėginti suprasti jį atsietai nuo intencinių jo struktūrų. Tarp sąmonės ir kūno yra glaudus ryšys, kurį sunku išreikšti, nes sielos ir kūno dualizmas yra labai giliai įsišaknijęs kasdienėje kalboje“¹⁸³. Kūnas, Husserlio požiūriu, yra toks pats svarbus suvokiant pasaulį, kaip ir protas. Dar daugiau, kūnas fenomenologijoje pasirodo kaip motyvas, leidžianti sąmonei būti pasaulyje ir kurti pasaulio reikšmę.

Taigi, tęsiant Husserlio natūralistinio mokslo pobūdžio kritiką, šioje darbo dalyje bus aptarta kūno sampratos kritika. Husserlis kritikuoja natūralistinę kūno sampratą, parodydamas mokslinio požiūrio į kūną nepakankamumą. Toks kūno vertinimas lemia ne tik didėjančią subjekto – objekto atskirtį, tačiau ir supriešina žmogų su jo aplinka. Objektyvistinis kūno vertinimas desubjektyvizuoja pačią žmogaus sampratą, tuo pačiu pats kūnas imamas vertinti kaip fizikinis objektas, paklūstantis priežasties – pasekmės dėsniams. Kūno ir sąmonės atskirtis kūną paverčia stebimu bei iš šalies tyrinėjamu objektu, tokiu pat kaip ir kiti gamtos daiktai. Turint omeny natūralistinį, objektyvistinį gamtos vertinimą, kūno – žmogaus vaidmuo pažinime tampa abejotina. Fenomenologinė kūno samprata, priešingai, gražina kūnui galimybę dalyvauti

¹⁸² Moran D. *Introduction to Phenomenology*. P. 80

¹⁸³ Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. P. 95.

gamtos pasaulyje. Kūnas, kaip gyvas kūnas, kuris gali laisvai ir spontaniškai judėti, kuriame susipina pojūčiai bei intencionali sąmonė, naikina subjekto – objekto perskyrą, tuo pat metu atverdamas kūno kaip gamtos galimybę. Ši galimybė tampa reali, omeny turint kūno, kaip pirminės materijos, nulinio orientacijos taško buvimą bei dalyvavimą. Gyvam kūnui pasaulis pasirodo kaip reikšmių visuma, kaip reikšmių pasaulis.

4.1. Gyvenamo kūno ir mokslinio kūno perskyra

Fenomenologinėje sampratoje gyvenamasis pasaulis, kuris savyje talpina gamtinį ir socialinį pasaulius, neišsivaizduojamas be jame aktyviai dalyvaujančio gyvenamojo kūno. Būtent gyvenamasis kūnas, kaip gyvas kūnas¹⁸⁴, pasirodo vienu iš svarbiausių Husserlio fenomenologijos aspektų, leidžiančių kalbėti tiek apie per modernaus mokslo prizmę atsiskleidžiančią natūralistinės gamtos sampratos krizę, tiek apie gyvenamojo pasaulio reikšmę bei vertę. Gyvas kūnas, anot Husserlio, „vienintelis išsiskiria tuo, kad nėra vien fizinis kūnas (*Korper*), bet yra gyvenamas kūnas (*Leib*), yra vienintelis abstrakcijos būdu gauto mano pasaulio sluoksniu objektas, kuriam, remdamasis patyrimu, priskiriu pojūčių laukų (*Empfindungsfelder*) turėjimą, laukų, kurie priklauso jam, nors priklauso įvairiais būdais (lytėjimo pojūčių laukas, šilumos šalčio laukas ir t. t.)“¹⁸⁵.

Gyvenamasis kūnas ir jo fenomenologinė samprata mums leidžia kelti diskusiją apie inter-subjektyvų žmogaus ir gamtos ryšį. Kaip teigia Delton^{as}, gyvenamasis kūnas yra visuma, kuri, tuo pat metu yra ir materialinė, ir nematerialinė. Žmogus turi materialų kūną, kuris yra sudarytas iš materijos ir išsidėstęs erdvėje. Tačiau, žmogus nėra tik materija, atsižvelgiant į jo intencionalios sąmonės aspektus. Materialus kūnas, kuris yra toks pats, kaip ir kiti materialūs daiktai, kuris užima poziciją erdvėje ir man yra duotas kaip išraiškų įvairovė bei esantis nuolatinėje kaitoje¹⁸⁶. Taigi, žmonės, kaip turintys kūną, yra „konkrečios esybės, tačiau nėra materialios būtybės, siaurąją prasme“¹⁸⁷. Kūnas suteikia žmogui apčiuopiamą pavidalą, tačiau, tuo pat metu išskiria jį iš kitų pasaulio objektų tarpo.

¹⁸⁴ Mano disertacijoje vartojamos gyvenamo kūno, gyvo kūno, fenomenologinio kūno sąvokos yra kilusios iš vokiškos E. Husserlio sąvokos *der Leib* bei prancūziškos M. Merleau – Ponty sąvokos *La Chair*. Šios kūną apibrėžiančios sąvokos nurodo kūno gyvumą, juslumą bei gebėjimą dalyvauti pasaulyje.

¹⁸⁵ Husserl E. *Karteziskos meditacijos*. P. 120

¹⁸⁶ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 170

¹⁸⁷ Welton D. “Soft, Smooth Hands: Husserl’s Phenomenology of The Lived – Body”. *The Body: Classic and Contemporary Readings*. Ed. D. Welton. Oxford: Blackwell. 1999. P. 41

Subjekto sąmonė yra įkūnyta ir dėl to dalyvauja pasaulyje, kaip šio dalis. Būtent dėl įkūnytos pasaulio sąmonės galima kalbėti apie žmogaus ir jį supančio gyvenamojo pasaulio santykį. Jei subjektas būtų bekūnis, dialogas tarp jo ir gamtos pasaulio nebūtų galimas.

Natūralistinis požiūris į kūną bei šio požiūrio sukeliamas žmogaus skilimas lemia sąmonės negalėjimą būti intencionalia. O intencionalumas yra subjektyvaus patyrimo pagrindas. Būti subjektu fenomenų pasaulyje, reiškia, būti nuolatinėje kaitoje. Fenomenologiniu požiūriu, suvokimas nėra rezultatas, tai nuolat besikeičiantis veiksmas ir tuo prieštarauja galutinio objektyvaus mokslinio suvokimo siekiui. Pasaulyje žmonės yra jame dalyvaudami, o ne kaip pasyvūs žiūrovai, atliekantys eksperimentus su *negyvais* pasaulio objektais. Tad nuo jų intencijos bei kūniškos perspektyvos keičiasi ir gamtos pasaulio bei žmogaus, kaip gamtos pasaulyje dalyvaujančio kūno suvokimas.

Remiantis tradicine perskyra, 'tikri' daiktai egzistuoja objektyviai laike ir erdvėje. Remiantis šia skirtimi, kūnas neišvengiamai pasirodo kaip tam tikra fenomenologinė anomalija¹⁸⁸, pastebi Carman'as. Fenomenologiniu požiūriu žmogus nejaučia savo kūno tik kaip objekto objektyvioje erdvėje. Taip pat jis nesuvokia savo kūno iš tam tikros objektyvios perspektyvos. Nors tokį suvokimą skatina modernus gamtos mokslas. Pats žmogus yra suvokimo perspektyva. Kūnas pasirodo kaip intencijų šaltinis. Kaip teigia filosofas, malonumas, džiaugsmas ar liūdesys pasirodo kaip kūniško veiksmo refleksija, tad negali būti vertinamas pagal objektyvius principus¹⁸⁹. Kūno dėka galima atskirti gyvybinius poreikius bei juos patenkinti. Kūno sąmonė nėra objektas. Sąmonė yra įkūnyta bei nuolatos veikianti. Žmogus savo sąmonės nesuvokia iš šalies, nes pats yra savo paties kūno sąmonė. Sąmonė, kaip teigia Husserlis, „mums pasireiškia kaip esanti gyvenamajame kūne“¹⁹⁰. Kūniška patirtis pasireiškia kaip atviras veiklos ir emocijų laukas, kaip valia ir judrumo galimybė, kaip norėjimas bei galėjimas veikti. Įkūnytos sąmonės intencionalumo pagalba, žmogaus sąmonė yra nukreipta į pasaulį, iš kurio kyla visa žmogaus kūniška veikla.

Analizuojant žmogų iš moderniojo mokslo perspektyvos, kūnas tyrinėjamas kaip atsietas nuo paties suvokėjo, o savo kūno patirtis desubjektyvizuojama. Tad tiriama kūno, kaip mechanizmo struktūra ir funkcionavimas. Kūnas pasirodo esantis toks pats, kaip ir kiti pasaulio objektai, kuriuos suvokti galima iš objektyvios distancijos. Natūralizmas teigia, jog žmogus yra organinis mechanizmas, kuris gali išgyventi tik dėl tinkamo reagavimo į savo aplinką¹⁹¹. Tačiau,

¹⁸⁸ Carman T. „The Body in Husserl and Merleau-Ponty“. *Philosophical Topics*. Nr. 2. 1999. P. 206

¹⁸⁹ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 16

¹⁹⁰ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 294

¹⁹¹ Jonkus D. „Psichologizmas, natūralizmas ir nihilizmas (Fenomenologinė kritika)“. *Religija ir kultūra*. Nr. 3. 2006. P. 70

tokiu atveju gamtoje nelieka vietos sąmonei, kuri siekia ją [gamtą] suprasti¹⁹², o pats žmogus imamas suvokti taip pat kaip mechanizmas. Fenomenologų požiūriu, gamta pasirodo kaip nuoroda, padedanti žmogaus sąmonei ją suvokti. Empiristinė kūno analizė yra naudinga medicinos mokslui, nes jei kūnas iš tikro primena mechanizmą, tuomet jį galima išardyti, sutaisyti ir vėl sudėti. Tačiau patys šios srities mokslininkai pripažįsta, jog jų tyrimų metodai yra apriboti ir dėl to neparodo visų kūno galimybių. Natūralizmu grįsta pozicija turi savo patikrinimo, patvirtinimo ir verifikavimo metodus¹⁹³, grindžiančius mokslo siekiamą objektyvumą. Tačiau tai lemia, jog konkretus mokslas tampa vykdomas savo rėmuose.

Husserlis griežtai nesutinka su kūno, kaip mechanizmo samprata. Filosofas kritikavo dualistinę kūno sampratą, kuri atskyrė sąmonę nuo pasaulio ir siekė parodyti sąmonės ir pasaulio vientisumą pažinime. „Žmogiškos būtybės, esančios išorinio pasaulio dalis, yra duotos pirmapradiškai, kaip fizinio kūno ir sielos vienovė“¹⁹⁴, – teigia Husserlis. Intencionalios sąmonės samprata buvo būtent tai, kas pakeitė iki tol vyravusį mechanistinį požiūrį į kūną bei leido į pasaulį žvelgti ir jį suvokti iš įkūnytos sąmonės perspektyvos.

Kada kūnas kaip objektas tampa gyvenamu kūnu? Husserlio požiūriu, kūnas patiriamas kaip gyvas kūnas pirmiausiai per prisilietimo pojūčius, pavyzdžiui, skausmo pojūtį. „Kūnas gali būti suvokiamas tik dėka lytėjimo ir gali būti lokalizuotas per pojūčius, tokius kaip šiluma, šaltis, skausmas ar panašiai“¹⁹⁵, teigia Husserlis. Tačiau Husserlis jokių būdu neteigia, jog kūnas pasirodo kaip pojūčių laukas. Netgi priešingai. Aš esu kūniškas subjektas, kuriam priklausančiame kūne pojūčiai lokalizuojami¹⁹⁶.

Husserlis teigia, jog „atlikdamas aktyvius suvokimo aktus, patiriu (arba galiu patirti) visą gamtą, o joje – savo gyvenamo kūniškumo sferas, kurias tame suvokime atrandu kaip grįžtamai su manimi susietas“¹⁹⁷. Taigi anot filosofo, gamta pasirodo kaip žmogaus kūno raiškos galimybė bei tuo pačiu, kaip patiriama per kūną. Įkūnytos sąmonės judesys nuo pat pradžių pažadina naują žmogaus egzistencijos socialinėje aplinkoje būdą, atsakingą naują buvimą, atsirandantį dėl iš bendravimo kylančio supratimo¹⁹⁸.

Kūno ir dvasios atskirtis, kūno mechanizavimas ir sąmonės natūralizavimas žmogų padalino pusiau, tačiau toks padalinimas sėkmingai veikia tik tikslųjų mokslų rėmuose. Tai, jog žmogus yra laikomas mokslo dėsniams paklūstančiu objektu, turi reikšmės gamtos sampratai,

¹⁹² Toadvine T. *Merleau – Ponty's Phylosophy of Nature*. P. 15.

¹⁹³ Moran D. "Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism". *Continental Philosophy Review*. Nr. 4. 2008. P. 14

¹⁹⁴ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 172

¹⁹⁵ Ten pat. P. 157

¹⁹⁶ Ten pat. P. 159

¹⁹⁷ Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. P. 120

¹⁹⁸ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 277.

žmonių tarpusavio dialogo kokybei bei žmogaus sąvokimui. Sąvokimas turi įtakos žmogaus ir gamtos santykiui. Šis *ratas* rodo, koks reikšmingas yra kūniškumas ir tai, jog santykis su aplinka bei jos vertinimas, visų pirma, prasideda nuo savo kūno sampratos.

Apibūdindamas natūralistinio kūno sampratos trūkumus, Di Fazio teigia, jog materialus kūnas egzistuoja tik anatomiškai ir jei viena dalis neveikia, nelieka visumos¹⁹⁹. Tuo tarpu fenomenologinė patiriančio-gyvenamojo kūno samprata leidžia atmesti objektyvuojantį žvilgsnį į kūną, tad leidžia žvilgsnį sutelkti į visumą. Būtent Husserlis pasiūlė, kad esminės savybės, charakterizuojančios mūsų kūnišką patirtį gali būti išreikštos vartojant dvi skirtingas sąvokas: fizinis objektas – *der Korper* ir gyvenamasis fenomenas – *der Leib*. Remiantis šiuo požiūriu, kūniškumas nebėra siejamas tik su fiziniu kūno patirtimi. Greičiau jis yra siejamas su pirmojo asmens patirties sritimi ir tiesiogiai kūniškai subjekto išgyvenamu pasauliu²⁰⁰. Gyvenamasis kūnas yra atsigręžiantis į pasaulį, kaip fenomeną ir remiasi savo subjektyvia patirtimi. Tad pasaulis neįsivaizduojamas be jame veikiančio gyvenamojo kūno.

„Teorinis“ tapo suvokiamas kaip „objektyvuojantis“²⁰¹, pastebi Husserlis. Teorinis mėginimas paaiškinti kinestetinius kūno gebėjimus nėra pakankamas. Mokslinis objektyvistinis kūno suvokimas pasirodo kaip tuščias daiktas – suvokimas, pastebi Husserlis. Šiame suvokime pranyksta intuicija, motyvacija bei pirminė patirtis. Būtent tai, kas, fenomenologiniame kontekste, skiria kūną nuo daikto²⁰². Taigi natūralistinė kūno analizė turi reikšmės ne tik kūno sampratai, tačiau ir kūno bei pasaulio santykiui. Modernaus mokslo laikais, kūnas tampa nebe žmogaus prigimtinė dalimi ar žmogaus pirmąpradžiu santykiu su pasauliu, o daiktu, kurį jis gali, o, kartais, ir privalo keisti: kūnas tampa nemėgstamas, nemylimas arba, priešingai, garbinamas. Atsiranda siekis atrodyti kitaip, keičiant savo kūną. Kūno suobjektinimas iššaukia žmogaus vidinį prieštaravimą, kuris lemia žmogaus *nesutarimą* su savo kūnu, jo *neigimą* bei mėginimą ne tik jį tobulinti, kas yra priimtina siekiant išgyventi, tačiau ir norą kardinaliai keisti kūną. Drastiškai keičiamas kūnas, pavyzdžiui, estetinėmis operacijomis, rodo, jog savas kūnas yra suvokiamas kaip nuo sąmonės nepriklausomas, *negyvas* kūnas – objektas, kurį galima taisyti bei perrinkti arba pakeisti, pagal momentinius poreikius.

Jeigu mūsų kūnas iš tiesų būtų uždaro ir iš anksto apspręsto mechanizmo rinkinys, kaip jį apibūdina natūralistinis mokslas, jis niekada negalėtų užmegzti autentiško ryšio su niekuo, kas yra už jo ribų ir negalėtų priimti ir suvokti nieko naujo. Tuo tarpu gyvenamas kūnas, kaip teigia

¹⁹⁹ Di Fazio C. “The Free Body. Notes on Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of movement in Chiasmi International”. Penn State University. Nr. 17. 2015. P. 11.

²⁰⁰ Caiani S. Z. „The Ecological Meaning of Embodiment“. *Phenomenology and Mind*. Ed: R. De Monticelli, F. De Vecchi. San Raffaele University Press: Milan. Nr. 1. 2011. P. 168

²⁰¹ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 6

²⁰² Ten pat. P. 23

Husserlis, yra daugiau nei mechanizmas bei skiriasi nuo kitų gamtos fizinių kūnų, nes mano gyvenamas kūnas „yra vienintelis objektas, kuriame (*in deni*) tiesiogiai darau ką noriu (*schalte und tualte*) ir kiekvienu atskiru atveju (*in Sonderheit*) valdau kiekvieną jo organą — kinestetiškai liedamas *rankomis* (*mit den Händen*), matydamas akimis ir t.t., aš atlieku ir galiu kiekvieną kartą iš naujo atlikti suvokimo aktus, be to, tos mano organų kinestezės čia vyksta „darau“ modusais ir paklūsta mano „aš galiu“ dėsniams”²⁰³.

Natūralistinė samprata analizuojamas kūnas negalėtų būti, pavyzdžiui, išgąsdintas ar nustebintas. Visa jo patirtis ir visas jo atsakas pasauliui būtų iš anksto nulemtas, užprogramuotas taip, lyg jis būtų mašina. Tačiau ar tuomet galėtume tai vadinti patirtimi?²⁰⁴, klausia Abram‘as. Modernus gamtos mokslas visus gamtos procesus supaprastina iki empirinių procesų. Tai, ką nepavykdavo patalpinti į empirinio mokslo rėmus, buvo atmetama kaip nereikšminga. Tokiu būdu buvo siekiama aprašyti visą žmogaus buvimą, žmogų analizuojant kaip vieną iš gamtos objektų, kurį tirti galima tokiais pat metodais, kaip ir kitus fizinius gamtos kūnus. Tad žmogaus samprata tapo apibrėžiama remiantis fiziškai stebimomis jo funkcijomis.

Tačiau tokia kūno analizė, anot fenomenologų, nėra pakankama. Mechaninio kūno samprata nepaaiškina, pavyzdžiui, žmogaus ir pasaulio santykių atsiskleidžiančių gyvybinių kūno poreikių: kūnas individualiai – subjektyviai reaguoja į skausmą, skonį ar temperatūrą. Taip pat nepaaiškina gyvo kūno gebėjimo kurti gestines bei kalbines išraiškas. Galime pastebėti, jog „mes sakome ne taip, kaip reikalauja kalbos taisyklės, bet pasirenkame žodžius, frazes, gestus, kurie kryžiuojasi vienas su kitu ir tiesiog priklauso situacijos visumai“²⁰⁵. Suvokimas čia pasirodo kaip priklausomas nuo kūno gebėjimo patirti, mokytis, užmegzti ryšį su tuo, kas išeina už paties kūno ribų.

Tačiau kasdieniniame gyvenime, kuriame žmogus veikia, jis nepastebi atskirų savo kūno dalių ar atskirų kūno dalių judesių. Lygiai taip pat jis nesuvokia atskirų pasaulio įvykių momentų. Žmogaus suvokimas yra paremtas jo judesių visuma, lygiai taip pat kaip ir įvykių visuma, kontekstu. Kaip teigia Gallagher, „mano veiksmų fenomenologinė patirtis turi intencionalų aspektą. Tai, ką aš noriu nuveikti pasaulyje, įtraukia kūno – schemas procesus ir pagrindinius kūniškus judesius, o šie gauna savo reikšmės iš mano intencijų ir tokiu būdu yra suvaržomi“²⁰⁶. Tad žmogaus aplinkos suvokimas yra priklausomas nuo kūniškos perspektyvos. Žmogaus sąmonės nukreiptumas bei kūniška perspektyva pasireiškia kaip žmogaus galimybė suvokti pasaulį taip, kaip šis jam reiškiasi.

²⁰³ Husserl E. *Karteziskos meditacijos*. P. 120

²⁰⁴ Abram D. *The Spell of The Sensuous. Perception and Language in a More-than-human World*. Vintage Books Press: New York. 1997. P. 49

²⁰⁵ Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. P. 170

²⁰⁶ Gallagher S. *Phenomenology*. P. 169

Taigi, kūnas, remiantis Husserlio fenomenologine kūno analize, pasirodo kaip gyvas kūnas, dalyvaujantis pasaulio suvokimo procese. Gyvas kūnas nėra mechanizmas, kuris veikia pagal iš anksto apspręstus dėsnius bei principus. Priešingai, gyvas kūnas pasirodo kaip atsvara objektyvistiniam mokslinio kūno vertinimui, kuris pasirodo kaip nepakankamas, siekiant suvokti bei paaiškinti žmogaus ir aplinkos ryšį.

4.2. Kūnas kaip pirminis santykis

Fenomenologiniu požiūriu, gyvenamasis kūnas yra gamtos dalis, suvokiamas gyvenamo pasaulio kontekste. Su juo konkuruojantis mokslinis fizinis kūnas yra materialus daiktas, fizinis objektas. Tad, taip suprantant situaciją, kūno vieta pasaulyje keičiasi. Modernioje visuomenėje pagrindinis tikslas, susijęs su kūnu, yra kūną, tarsi, *mašiną* priversti dirbti²⁰⁷, – pastebi Virginia Postrel. O žvelgiant iš fenomenologinės perspektyvos, kūnas pats *veikia*. Kūnas dalyvauja pasaulio pažinime. Pasaulis tampa prieinamas kūnui, kaip patiriančiam, o ne kūnui, kaip objektui-mašinai. Taigi, gyvenamą kūną suvokiame kitaip, negu fizinius kūnus. Gyvenamą kūną mes patiriame tiesiogiai, be tarpininkų. O žvelgiant į pasaulį, kūnas tampa pasaulio patyrimo, suvokimo pradžia bei sąlyga.

Husserliui kūnas, visų pirma, yra nulinės orientacijos taškas²⁰⁸, absoliutus centras, kuriame susitinka pasaulis ir žmogus. Tai vieta, iš kurios žmogus stebi ir vertina pasaulį. Vadinasi, savas kūnas negali būti suvokiamas tik iš šalies, kaip objektas, nes pats kūnas yra objekto suvokimo sąlyga. Nuo kūno priklauso ir tai, koks pasaulis atsiveria žmogaus sąmonei. Kadangi sąmonė yra įkūnyta, suvokimas įgyja perspektyvą, dėl kurios suvokiamas objektas pasirodo tam tikroje padėtyje kūno atžvilgiu. Vadinasi, objektyvi vietos samprata tampa problematiška²⁰⁹, kaip ir mokslo objektyvumo siekis kūno bei pasaulio santykio sampratos analizėje.

Kiekvienas žmogaus žvilgsnis yra iš tam tikros perspektyvos. Kiekvienas išgirstas garsas yra vertinamas iš esamos kūniškos perspektyvos. Fenomenologiniu požiūriu, kūnas užima privilegijuotą poziciją, šį lyginant su kūnu kaip fiziniu objektu²¹⁰. Šis kūno išskirtinumas pasireiškia tuo, jog pasaulis ir jame esantys objektai gali būti suvokiami tik kaip esantys santykyje su gyvenamu kūnu. Čia fizinis atstumas neturi lemiamos reikšmės. Husserlis kalba ne

²⁰⁷ Postrel V. *The Future and Its Enemies– The Growing Conflict Over Creativity, Enterprise, and Progress*. Touchstone Press: New York. 1998. P. 98.

²⁰⁸ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 166

²⁰⁹ Husserl E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First Book*. P. 362.

²¹⁰ Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. P. 142

tik apie fizinį gebėjimą tiesiogiai patirti: gyvas kūnas pasirodo kaip tęstinis bei gebantis orientuotis aplinkybių kaitoje.

Taigi negalima matyti be perspektyvos, todėl matymas visada yra kūniškas. Dar daugiau, remiantis fenomenologine kūno samprata, pasaulio suvokimas yra galimas tik per savo kūno suvokimą²¹¹. Kūnas yra tarsi tarpininkas, kuris pasislepia vardan to, kas duota patyrimui. Tačiau čia tarpininkavimas nėra suprantamas instrumentine prasme. Taip kūnas pasirodo kaip nulinės orientacijos taškas. „Kūnas, dėl individualaus Ego, užima unikalią nulinio taško poziciją kitų požiūrių atžvilgiu“²¹², – teigia Husserlis. Tačiau kūnas nėra stacionarus orientacijos centras. Gyvas kūnas juda, keičia pozicijas, jo perspektyva yra priklausoma nuo intencijų, o ne nuo išorinių priežasties – pasekmės dėsnių. Tad šis judėjimas nėra mechaninis, nėra skatinamas dėsnių ar išorės impulsų, kaip reakcinis atsakas. Gyvas kūnas yra mobilus bei keičia savo perspektyvą, tad įdeda savo indėlį į tikrovės suvokimo struktūrą, taip pat tapdamas prasmingu. Mes ne tik galime suvokti judėjimą, tačiau mūsų pačių suvokimas suponuoja judėjimą²¹³, – pastebi Zahavi.

Mano kūnas nėra vidinė mano sąmonės dalis, kaip ir nėra išorinė mano dalis. Husserlis kūną aprašo kaip „daiktą, ‘įterptą’ tarp materialaus pasaulio ir ‘subjektyviosios’ srities“²¹⁴. Taigi, kūnas yra tai, kas padeda mums būti pasaulyje, orientuotis mus supančioje aplinkoje. Kūno dėka mes galime suvokti objektus bei subjektus: juos identifikuojame atsižvelgdami į savo kūno poziciją vertinamo objekto/ subjekto atžvilgiu.

Dar daugiau, (savas) kūnas niekada nepasirodo kaip abstraktus suvokimo objektas. Kaip pabrėžia Husserlis, aš neturiu galimybės išlaikyti distanciją su savo kūnu. Kita vertus, tas pats kūnas, kuris padeda man pasiekti suvokimą, padeda suvokti ir pats save²¹⁵, teigia filosofas. Ir dėl to pasirodo kaip pilnai neužbaigtas dalykas, koks negali būti objektyvus – mokslinis kūnas. Gyvas kūnas yra savęs pažinimo galimybė. Jis *stovi* tarp manęs ir mano kūno pažinimo. Mano kūnas negali savęs paliesti per tam tikrą atstumą, tarsi tai būtų kitas objektas. Tačiau reikia pažymėti, jog čia neturiu omeny dvigubo jutimo principo, apie kurį kalba Husserlis. Tiesiog, pavyzdžiui, mes matome akimi, tačiau akis nepasirodo kaip atskiras objektas, galintis pažvelgti į save iš šalies²¹⁶. Husserlis pastebi, jog „reginti, akis yra nukreipta link vaizdo ir *peržengia* savo ribas. Kuomet yra liečiamas objektas, ranka slysta virš jo. Judėdamas, aš priartinu savo ausį, kad

²¹¹ Behnke E. A. „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“. *Literatūra*. Nr. 48. 2006. P. 126

²¹² Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 166.

²¹³ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003. P. 100

²¹⁴ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 169

²¹⁵ Ten pat. P. 166

²¹⁶ Ten pat. P. 154

geriau girdėčiau²¹⁷. Tokia kūno analizė leidžia pastebėti, jog suvokimas reikalauja pojūčių. Tuo pat metu kūnas, fenomenologiniu požiūriu, pasirodo kaip *suvokimo centras*; tai yra vientisas suvokimo organas, būtinai dalyvaujantis suvokime.

Remiantis fenomenologiniu požiūriu, kūnas negali būti skaidomas į atskiras dalis, atskirai tyrinėjant rankas, kojas ar kitas kūno dalis. Kiekviena kūno dalis, kiekvienas organas yra sujungtas su likusiu organizmu. Kūnas yra schema, tam tikrus įpročius ir laikyseną turintis kūnas²¹⁸. Matymo (akies) perspektyva priklauso nuo viso kūno padėties. Tiek ranka, tiek akimi galime pajusti medžiagos švelnumą ar grubumą. Kūno, kaip mechanizmo skaidymas į atskiras dalis padeda kūną pažinti iš modernaus mokslo perspektyvos, kaip fizikinę-biologinę būtybę, funkcionuojantį nepriklausomai nuo esamos visumos. Tačiau tuo pačiu kūną paverčia daiktu, kurį galima išardyti ir vėl surinkti. Kūną suvokiant kaip gyvą, „gyvenamas kūnas atrandamas kaip dinaminė realybė, kuri apima tiek tarp-subjektinių santykių, tiek ir subjekto santykių su savimi ir su pasaulio objektais erdvė“²¹⁹, taip padėdamas atsakyti į klausimus apie žmogaus vietą pasaulyje bei gyvenamojo pasaulio vertę žmogui.

Kuomet aš paliečiu kažką su savo ranka, aš jaučiu liečiamą objektą. Dar daugiau, aš jaučiu tą vietą savo rankoje, su kuria liečiu objektą. Aš galiu pajusti prisilietimą ir į tai atkreipti savo dėmesį. Vadinasi, kūnas gali pajusti save jaučiant. Kalbant apie klausą ar regą, toks pojūtis nėra galimas. Aš galiu lokalizuoti taktilinius pojūčius tose kūno vietose, kurios dalyvauja liečiant daiktus²²⁰. Kalbant apie gyvenamo kūno funkcijas, aš, žvelgdama į stebimą objektą, jį suvokiu. Akis regi, o aš, kuriame susijungia kūnas ir sąmonė, suvokiu (empatiškai), jog kito akis, kuri žvelgia į mane, yra tokia pat, kaip ir mano. Husserlio mintys apie kūnišką intencionalumą remiasi prisilietimo pojūčių lokalizavimo galimybe bei išskirtinumu. Jutimai susieja dalykus ir nurodo prasmę. Tad tik mokslinis jutimų, kaip dirgiklių bei impulsų paaiškinimas nėra fenomenologams priimtinas. Pojūčiai, žvelgiant iš fenomenologinės pozicijos, yra galimi suvokti tik iš pirmojo asmens perspektyvos. Kaip teigia Toadvine, galvojant apie pasaulio ir subjekto sutapimą, pojūtis yra būtent tai, kas nurodo į pasaulio ir žmogaus gyvenimo susitikimą²²¹.

Žmogaus kūnas turi daugybę sąsajų su likusio pasaulio subjektais. Fizinėmis savybėmis kūnas yra artimas pasauliui. Vis dėlto dėl jame lokalizuojamų kinestetinių bei taktilinių pojūčių,

²¹⁷ Ten pat. P. 61

²¹⁸ Depraz N. „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34. 2003. P. 147

²¹⁹ Jonkus D. „Intersubjektyvays kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“. *Problemos*. Nr. 74. 2008. P. 132

²²⁰ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second*

Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. P. 155 - 159

²²¹ Toadvine T. “Singing the World in a New Key: Merleau-Ponty and the Ontology of Sense”. *Janus Head* 7. Nr. 2. Pittsburgh. 2004. P. 276

kūnas kardinaliai skiriasi nuo eilinių pasaulio objektų²²², gyvo kūno reikšmę pabrėžia Zahavi. Tačiau svarbiausia yra tai, jog „kūnas nėra mums iš anksto duotas tam, kad vėliau galėtume tyrinėti pasaulį. Priešingai, pasaulis mums yra duotas per kūniškas patirtis ir kūnas mums atsiskleidžia per šį pasaulio tyrinėjimą“²²³. Kūnas yra duotas kaip galimybė suvokti pasaulį ir per šio suvokimą, suvokti savo vietą jame. Tačiau natūralistinis kūno aiškinimas sukuria skirtį tarp žmogaus ir jo gyvenamojo pasaulio.

Kūnas žmonėms pasirodo kontekste aplinkos, kurioje gyvenama ar kitų kūnų suvokimo horizonte. Tad negalima daryti atskirties tarp subjekto ir pasaulio. Liečiantis kūnas ir paliestas kūnas yra tame pačiame procese, tame pačiame pasaulio horizonte, kuriame save interpretuoja. Tad, kaip Husserlis pasakytų, kiekviena patirtis, visų pirma, yra kūniška patirtis. Santykis su pasauliu visada yra kūniškas santykis. Tad objektyvaus pasaulio samprata prasiplečia. Vadinasi, žvelgiant iš fenomenologijos perspektyvos, bet koks mėginimas suprasti gyvenamąjį pasaulį yra mėginimas suprasti tai, ką žmogus, kaip kūniškas subjektas jau patyrė ir išgyveno.

Vadinasi, gyvenamas kūnas, kaip žmogaus santykis su pasauliu, nėra tarpininkas tarp pasaulio ir jo, o sąlyga žmogui būti pasaulyje. Tai žmogaus pojūčių laukas, kuriame išsidėstę jutimai. Gyvenamasis kūnas yra sąmoningas kūnas, kuris sudaro galimybę redukuoti gamtinį-natūralistinį kūną į gyvą-jaučiantį, patiriantį, išgyvenantį kūną. Gyvas kūnas nurodo tarp-kūniško santykio buvimą, kuris leidžia kalbėti apie intersubjektyvų pasaulio suvokimą. Zahavi mano, jog „socialumo galimybė iš anksto numano kūno intersubjektyvumą“²²⁴. Perimdamas kitų kūnų patirtis ar savas pratęsdamas per kitus, žmogus perima tiek savo, tiek jį supančio pasaulio suvokimą.

Taigi, matome, jog Husserliui tikrovės pažinimo pagrindas – kūniška patirtis, o Zahavi pastebi, jog „prieiga prie kito sąmonės visada yra įtarpinta kūniškumo“²²⁵. Mūsų kūnai yra aktyvūs, gyvi ir veikiantys kūnai, kurie savo laikysena, judesiais ir veiksmiais pasaulio atžvilgiu išreiškia subjektyvumą. Būtent padedant kūnui mes orientuojamės pasaulyje, kuriame susiduriame su subjektais ir objektais²²⁶, pažymi ir Carman'as. Tad natūralistinis mėginimas kūną suvokti griežtuose objektyvumo rėmuose, ne tik paverčia kūną mechanizmu, tačiau ir atima iš šio galimybę *dalyvauti kuriant* suvokimą.

Objektas niekada tiesiai neatskleidžia savo visumos, bet pasirodo tam tikra, laikui ir vietai būdinga konkrečia puse. t.y. priklausomai nuo stebėtojo kūniškos perspektyvos bei objekto konteksto. Be to, pasirodymas visada yra kažko pasirodymas kažkam. Visa, kas

²²² Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003. P. 104.

²²³ Ten pat. P. 105

²²⁴ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 104.

²²⁵ Zahavi D. „Anapus empatijos: Fenomenologiniai Intersubjektyvumo Svarstymai“. Vertė: T. Kačerauskas ir M. Briedis. „*Santalka. Filosofija*. Nr. 1. 2010. P. 69

²²⁶ Carman T. „The Body in Husserl and Merleau-Ponty“. P. 206

pasirodo, visada pasirodo iš tam tikros perspektyvos ir tam tikroje distancijoje, žvelgiant iš stebinčiojo kūno perspektyvos. Tai reiškia, jog „nėra gryno požiūrio taško ir nėra požiūrio taško, be pradinės padėties, požiūris visada yra įkūnytas. Kiekvienas pasirodymas iš tam tikros perspektyvos leidžia daryti prielaidą, jog patiriamas subjektas yra duotas erdvėje“²²⁷, teigia Zahavi, pratęsdamas Husserlio kūniškumo sampratą, kurioje filosofas teigia, jog dėl savo kūniškumo, subjektas visada užima tam tikrą vietą erdvėje. Vadinasi, pasirodo kaip turintis subjektyvią pasaulio suvokimo perspektyvą. O visi supančio pasaulio dalykai pasirodo kaip esantys orientacijoje su žmogaus kūnu, kuris užima unikalią distanciją jų atžvilgiu²²⁸.

Kasdien susiduriame su nuolatos besikeičiančiu, augančiu ir neišsenkančiu pasauliu, kuris, kaip suvokimo horizontas, niekada iki galo netematizuojamas. Tai, kaip patiriamas objektas patenka į žmogaus suvokimą, priklauso nuo objekto buvimo perspektyvos subjekto atžvilgiu. Įkūnyta sąmonė siekia suvokti pasirinktą objektą ir objektas sąmonei pasirodo per įsisąmoninimo veiksmą. Jei nėra veiksmo, objektas pats savaime nepasirodo. Tad kaskart, siekiant suvokimo, vyksta dvipusis veiksmas: įkūnyta sąmonė yra intencionali, o objektas *reiškiasi*.

Fenomenologija, kritikuodama objektyvaus pažinimo suabsoliutinimą, teigia, jog kiekvienas objektas glūdi daug platesniame suvokimo horizonte, negu atrodo iš pirmo žvilgsnio. Pavyzdžiui, ant stalo guli pieštukas, greta jo yra padėta keletas knygų ir puodelis arbatos. Lauke, pro šiek tiek pravertą kambario langą, girdisi važiuojančių mašinų ūžesys. Nors kambaryje esančiojo dėmesys yra sutelktas į ant stalo esantį pieštuką, tačiau jis taip pat daugiau ar mažiau sąmoningai pastebi ir tai, kas yra greta pieštuko. Pieštuką supantys vaizdai bei garsai ir yra šio pieštuko suvokimo horizontas, į kurį verta atsižvelgti, norint pažinti patį objektą.

Taigi, suvokimas, kitaip nei teigia modernus gamtos mokslas, visada turi perspektyvą. Perspektyva yra priklausoma nuo įkūnytos sąmonės/ kūno padėties pasaulio atžvilgiu. Kūnas, kaip subjektyvus patyrimo organas, atlieka svarbią rolę tiek gyvenamosios aplinkos suvokime, tiek kito kūno pažinime. Savo kūno įsisąmoninimas nėra kūno, kaip objekto, patyrimas. Gyvenamasis kūnas visada yra patiriamas kaip gyvas, judantis, funkcionuojantis kūnas. Ir netgi tais atvejais, kai kūnas yra patiriamas kaip objektas, visada yra dvigubas patyrimas: kūnas patiriamas kaip objektas ir kaip subjektas vienu metu. „Liesdamas objektą visa savo ranka arba pirštais“, – kaip pastebi Husserlis, – „aš jaučiu ne tik liečiamą objektą, tačiau ir savo liečiančią ranką, kuri duotuoju momentu, tampa ir liečiamąja“²²⁹.

²²⁷ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 98

²²⁸ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 166.

²²⁹ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 174.

Taigi žvelgiant iš fenomenologinės perspektyvos, žmogaus kūnas pasirodo kaip viena vertus, vientisas patirčių laukas, kuriame susipina išorinės ir vidinės (pavyzdžiui, savos širdies plakimas) patirtys bei, kita vertus, kaip turintis galimybę būti subjektu-objektu. Taip pat, „aš galiu atpažinti liečiamą ranką kaip tą pačią, kuris po momento bus liečianti“²³⁰. Carman‘as pratęsia mintį teigdamas, jog intencionalus kūniškumas pasireiškia mūsų patirtyje kaip dvigubo pojūčio galimybė. Ypač tuomet, kai aš pajaučiu savo kūną jaučiant save²³¹. Šioje sąsajoje Kitas kūnas, kaip mano patirties objektas, iš objekto tampa subjektu ir nebegali būti redukuojamas į esantį-tik-man²³².

4.3. Kito kūno vaidmuo mano kūno suvokime

Svarbų vaidmenį Husserlio gamtos sampratos analizėje užima Kito vaidmuo. Kitas fenomenologijos kontekste pasirodo kaip kitas kūnas, kuris, taip pat, kaip ir manasis, yra subjektas – objektas, dalyvaujantis pasaulio suvokimo procese. Kitas nėra objektas, tad nėra paprastas materialus gamtos daiktas - objektas. Husserlis teigia, jog „tai, ką aš realiai manau, nėra vien ženklas ar vien analogas, nėra atvaizdas kokio nors natūralia prasme, o yra Kitas. Kitas žiūri į tą patį, į ką žiūriu ir aš ir t. t., nors sis suvokimas vyksta (*abspeilt*) vien mano savastingumo sferoje“²³³. Kitas yra gyvas intencionalus kūnas, tad, lygiai taip pat, kaip ir manasis kūnas, intencionaliai dalyvaujantis pasaulyje, o kartu ir kuriantis santykį su mano kūnu. *Kitas* Husserlio fenomenologijoje pasirodo kaip suvokiamas kartu su jo gyvenamuoju kūnu, kuris jam yra duotas tokia apraiškos atmaina, kurią apibrėžia jo *absolutus* „čia“²³⁴.

Husserlis teigia, jog „mūsų kūnas vaidina lemiamą vaidmenį siekiant suprasti intersubjektyvumą“²³⁵. Tad reikia apžvelgti tai, jog buvimas greta *Kitų* bei gebėjimas per juos pratęsti savo pasaulio suvokimą, keičia požiūrį į savo kūną bei aplinką. Kūnas nėra tik objektas ar instrumentas, atliekantis funkcijas. Jis yra gyvas kūnas. Lygiai taip pat, kaip ir Kito kūnas, su kuriuo mes save asocijuojame. Dėl gebėjimo peržengti savo kūno ribas, žmogaus kūnas tampa Kito kūnu, o Kito kūnas tampa jo kūnu, turint omeny žmogaus patirčių pratęsimo per kitą kūną galimybę. Mano kūnas yra supamas įvairių daiktų bei kitų kūnų, su kuriais mano kūnas yra susijęs. Ši sąsaja fenomenologijos kontekste pasirodo abipusė: mano kūnas daro įtaką aplinkoje esantiems objektams bei yra priklausomas nuo jų supančių. Pavyzdžiui, priklausomai regimos

²³⁰ Ten pat. P. 158

²³¹ Carman T. “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”. P. 213

²³² Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 118

²³³ Husserl E. *Karteziskos meditacijos*. P. 154

²³⁴ Ten pat. P.150

²³⁵ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 106

spalvos, kuri mums gali sukelti tam tikras asociacijas ar girdimų garsų, į kurios mūsų kūnas reaguoja. Kūnas pasirodo kaip *įveltas* į daiktų pasaulį, kur kitų kūnų buvimas lemia mano kūno elgseną²³⁶.

Toks patirčių *apsikeitimas* kito kūnui gražina iki-mokslinę vertę. Tuo tarpu „radikali sąmonės ir kūno skirtis, tokia kaip Descartes‘o, neleidžia suprasti kito asmens kaip įkūnytą, arba dar griežčiau, kaip kūniškos sąmonės“²³⁷. Tad modernaus mokslo požiūriu, kitas kūnas pasirodo kaip paprastas gamtos kūnas – objektas, paklūstantis mechanikos dėsniams. Tačiau, tiek žmogų, tiek gyvūną laikant ‘daiktu’ ir atitinkamai su juo elgiantis, susiduriama su juridiniais, moraliniais bei moksliniais klausimais. Tačiau visi šie dalykai tarpusavyje susiję, pastebi Husserlis savo Idėjų antrame tome. Žvelgiant iš moralinio aspekto perspektyvos, aš elgiuosi su kita žmogiška būtybe kaip su daiktu, jei aš jo nelaikau asmeniu, kuriam galioja moraliniai principai. Aš nesielgiu su žmogumi, kaip su turinčiu tam tikras teises, jei aš nelaikau įstatymiškai grįstos bendruomenės nariu. O žvelgiu į jį kaip į paprasčiausią beteisį daiktą. Lygiai taip pat, žmogų traktuojau kaip daiktą, jei jo neasocijuoju su kitais gyvenamojo pasaulio subjektais, o lyginu su vienu iš gamtos objektų²³⁸.

Kalbėdamas apie mano ir Kito santykį, Husserlis kelia klausimą, kaip Kitas *yra* man. Kitas, fenomenologijos kontekste, visų pirma, yra gyvas kūnas, kuris veikia gyvenamajame pasaulyje kaip vientisa sistema. Husserlis mums pateikia tokį kito suvokimo paaiškinimą: Mes sakome apie kažką, kad *jis* yra purvinas, kuomet jo pirštai yra padengti purvu. Be to, mes sakome kad *jis* yra anemiškas, kuomet *jis* jaučia širdies silpnumą. Taigi, kalbėdami apie asmenį, omeny turime ‚visą‘ žmogų, kūną ir sielą²³⁹. Tačiau mums rūpina problema čia yra ne Kito supratimas, bet Kito *buvimas* mano atžvilgiu. Husserlis teigia, jog „kiti žmonės ar gyvūnai man yra tik patyrimo duotybės, kurias turiu jusliškai patirdamas jų fizinius gyvenamus kūnus, <...>. Atmesdamas Kitus, aš, žinoma, atmetu ir visus socialinius bei kultūrinius darinius“²⁴⁰. Vadinasi, kito buvimas, kurį aš patiriu jusliškai, t.y. kūniškai, visų pirma nurodo esant santykį: mano ir mano aplinkos.

Filosofą domina tai, kaip Kitas patenka į mano sąmonę. Viena vertus, Kito žmogaus patyrimas yra natūralus mano gyvenimo aspektas ir neatskiriama mano sąmonės dalis. Kaip teigia Husserlis, visapusiškai patirdami kito egzistenciją, mes jį suprantame be jokių sunkumų. Kaip asmenį – subjektą, kuris yra susijęs su tais pačiais pasaulio objektais, kaip ir mes patys: su

²³⁶ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 155-157

²³⁷ Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir šešėlis*. P. 145

²³⁸ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 200

²³⁹ Ten pat. P. 99

²⁴⁰ Husserl E. *Karteziskos meditacijos*. P. 26

dangumi ir žeme, su laukais ir miškais, su kambariu, kuriame mes bendrai gyvename, su matomu paveikslu ir t.t.²⁴¹. Mes esame santykiyje su bendru mus supančiu pasauliu bei dalinamės bendromis asociacijomis.

Tačiau, čia svarbus aspektas yra tas, jog Kitas man yra duotas kitaip, negu visi likusieji pasaulio objektai. Kiekvieną kartą, kai mėginu suvokti Kitą, tam tikra dalis visada lieka nesuvokta. Kaip pastebi Moran'as, kiti žmonės man yra duoti per tam tikras „nuorodas“ ar „užuominas“²⁴², o ne tiesiogiai. Patirdami Kitą, mes patiriame kažką, kas visiškai neatitinka mūsų pačių, tačiau per ką mes gauname tam tikras nuorodas, praplėsdami savo suvokimą, o Kitas gali gauti iš mūsų atgalinį ryšį.

Kaip teigiama, „žmogaus tiesioginė patirtis yra tarp-subjektyvi arba policentriška ne tik todėl, kad mano akiratis yra ribotas, bet ir todėl, kad, būdamas su kitais, aš neišvengiamai pratęsiu savo patirtį per jų patirtį“²⁴³. Kaip teigia Elmaras Holensteinas, „kiekviena suvokiama figūra turi savo centrą. Atitinkamai, sudėtinis suvokimas suteikia [šamonei] policentriškumą“²⁴⁴. Fenomenologiniu požiūriu, šamone nėra uždaryta kūne. Vadinasi, mes intencionaliai galime įsijausti į tai, ką jaučia kiti. Kaip vyksta šis kito patirties perėmimas? Tai nėra fizinis savo kūno sutapatinimas su kito kūnu ar savos šamonės fizinis perkėlimas į kitą kūną. Šis kito patirčių suvokimas yra galimas dėka kito kūno išraiškų bei intencijų, kurios nurodo pasirodo kaip kito išgyvenimų nuorodos. Taip yra todėl, kad „patiriant kito kūną, kiekvienas susiduria su tam tikru atitikimu tarp savo paties patirties ir Kito patirties. Šis atitikimas, anot Husserlio, yra pamatas visoms tolimesnėms intersubjektyvioms objektų patirtims, objektų, kuriuos taip pat patiria Kiti“²⁴⁵, teigia Zahavi.

Husserlio požiūriu, kūnas yra mano pasaulio suvokimo galimybė, pratęsimas ir patvirtinimas. Dar daugiau, per Kito kūną galiu patirti ir tai, kas išeita už tiesioginio mano patyrimo ribų. Filosofo pristatoma dvigubo jutimo samprata rodo kūno ribų nykimą: mano ranka gali būti ir subjektas, ir objektas. „Šis susiejimas tampa įmanomas dėl to, kad su vienos rankos *pagalba* galiu užčiuopti kitą ranką, su tos rankos *pagalba* – užčiuopti akį ir t.t., ir, be to, visa tai vyksta tuo būdu, kad funkcionuojantis organas turi tapti objektu, o objektas – funkcionuojančiu organu“²⁴⁶, teigia Husserlis, kalbėdamas apie gyvo kūno *pagalba* įmanomą dvigubo jutimo galimybę, kuomet tarpusavy susipina ir persipina subjekto ir objekto buvimas, paneigdamas

²⁴¹ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 201

²⁴² Moran D. *Introduction to Phenomenology*. Routledge Press: London and New York. 2000. P. 176

²⁴³ Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. P. 170.

²⁴⁴ Holenstein E. “The Zero – Point of Orientation: The Placement of the I in Perceived Space”. *The Body: Classic and Contemporary Readings*. Ed. D. Welton. Oxford: Blackwell. 1999. P. 81

²⁴⁵ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 117

²⁴⁶ Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. P.120-121.

nusistovėjusią dualistinę kūno sampratą. Šis požiūris perkeliamas ir į aplinką: kitas kūnas taip pat man gali būti objektas, bet tuo pačiu, aš jam esu suvokimo objektas, o jis pasirodo esantis subjektas. Tad šis subjekto-objekto perskyros nykimas, atskleidžiantis kūno savęs peržengimo galimybę, nurodo kūną esant inter-subjektyvų gyvenamojo pasaulio dalyvį, kartu su kitais gyvais kūnais. O kartu šios perskyros nykimas leidžia suvokti, jog ne tik mano, tačiau ir kitas kūnas yra gyvas gyvenamas kūnas, kuris intencionaliai suvokia aplinką.

Tačiau tai, jog Kitas yra suvokimas kaip turintis tokį pat jaučiantį ir išraiškingą kūną kaip ir manasis ir kaip esantis pasaulyje tokiu pat būdu kaip ir aš, dar neleidžia galvoti, jog „aš galiu patirti Kitą tokiu pat būdu, kaip Kitas patiria pats save ar kad Kito sąmonė yra man prieinama lygiai taip pat, kaip ir manoji“²⁴⁷. Kita vertus tai, jog Kitas nėra man iki galo suvokiamas, nesumažina šio gyvo, patiriančio bei suvokiančio kūno vertės. Netgi priešingai, tai atveria galimybę naujiems suvokimo horizontams, nenumatytooms bei neapskaičiuojamoms intencijoms bei kūniškoms išraiškoms. Kaip teigia Husserlis, „patirdamas Kitus, kaip realiai egzistuojančius, aš patiriu juos besikeičiančiomis, išliomis patirtinėmis įvairovėmis pirmiausiai kaip pasaulyje esančius objektus, kurie nėra vien gamtos daiktai (nors iš dalies patiriu juos ir šiuo būdu). Juk jie yra patiriami ir kaip psichiškai valdantys kiekvienam jų priklausančius gamtinius gyvenamus kūnus. Šitaip savitai susipynę su tais gyvais kūnais kaip *psichofiziniai* objektai jie yra *pasaulyje*. Kita vertus, patiriu juos ir kaip to pasaulio subjektus, patiriančius tą patį pasaulį, kurį patiriu ir aš pats, patiriu kaip subjektus, kurie savuoju patyrimu aprėpia ir mane, aprėpia tada, kai patiriu šį pasaulį ir tuos Kitus pasaulyje“²⁴⁸.

Visgi, jei aš galėčiau pilnai pasiekti Kito sąmonę ir jį suvokti lygiai taip pat, kaip suvokiū save, tuomet Kitas nustotų būti Kitu ir taptų manimi ar bent jau mano dalimi. Husserlio požiūriu, Kito duotis man nėra prieinama ir kartu mane peržengia. Tačiau Kitas, kaip įkūnyta sąmonė yra būtent tai, ką aš galiu patirti. Kai aš patiriu Kitą, aš patiriu ne tik mūsų, kaip to paties pasaulio gyventojų, panašumus, tačiau patiriu ir tai, kas mus skiria. Kita vertus, svarbu pažymėti, jog patirdamas Kitą, aš galiu susidurti su šio mėginimu manęs išvengti. Tai taip pat skiria patiriamą subjektą nuo objekto.

Taigi, žmogus, kaip kūniška būtybė, nėra ribojama savo kūniškumo ir turi pratęsimo galimybę, dėka poli-centriškos sąmonės plečiamų akiračių. Galima teigti, jog tomis aplinkybėmis, kai kūnai egzistuoja kartu, taip pat egzistuoja ir vienybėje su gamta. Mėginimas žmogų atskirti nuo gamtos, iškeliant jį aukščiau tiek už kitas gamtiškas būtybes, tiek už pačią gamtą, pasireiškia kaip žmogaus ir jo gyvenamosios aplinkos supriešinimas. Remiantis objektyvistiniu požiūriu, atmetama gamtos bei kitų kūniškų būtybių, kaip suvokimo pratęsimo

²⁴⁷ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 113

²⁴⁸ Husserl E. *Karteziskos meditacijos*. P. 113

galimybė. Taip suvokimo horizontas tampa apribotas mokslo pateikiamų rezultatų. Tuo tarpu moderniojo mokslo kritikai bei patirtinio gamtos pažinimo šalininkai, o pirmiausia Husserlis žvelgia į žmogų kaip į sudarytą iš pratęsimų ir taip esantį pasaulio dalimi.

Gebėjimas patirti Kito patirtį gali būti susijęs su simetrišku santykiu tarp *Aš* ir *Kitas*, kuris atsiranda gyvenant tame pačiame gyvenamajame pasaulyje kaip bendroje erdvėje. Kaip teigia Zahavi, „mano patirtys ir santykis su kitu subjektu, tiek, kiek šios mano patirtys nurodo į Kitą, iš tikro nusipelno *intersubjektivumo* vardo“²⁴⁹. Jei aš pats nebūčiau kūniškas subjektas, aš niekada negalėčiau atpažinti kito įkūnyto subjekto. Visas gyvenamasis pasaulis yra susijęs su žmogaus kūnu ir šio kūno veiksmais. Kaip teigia Husserlis, „aš ir Kiti esame vienas su kitu susieti ryšiu, kuris suponuoja mano egzistavimo objektyvuojantį sulyginimą su visų kitų subjektų egzistavimu, sulyginimą, kuris sąlygoja objektyvuojantį mano egzistavimo sulyginimą su bet kurio Kito egzistavimu: aš ir bet kuris kitas kaip žmonės tarp kitų žmonių. Jei savuoju supratimu persikeliu į Kitą, giliau įsiskverbsiu į horizontą to, kas yra jo savastis, tuojau pat aptiksiu tam tikrą aplinkybę, būtent - kad taip, kaip jo fizinis gyvenamas kūnas yra mano suvokimo lauke, taip mano gyvenamas kūnas yra jo suvokimo lauke, ir kad jis bendrais bruožais suvokia mane tiesiog kaip jo atžvilgiu Kitą tokiu pačiu būdu, koku aš suvokiu jį kaip kitą, negu aš“²⁵⁰.

Žmogus, anot fenomenologijos, būdamas kūniškas ir visada egzistuojamas santykiyje su kitais pasaulio kūnais gali remtis ar netgi perimti kito asmens patirtis. Šios patirtys bus skirtingos, nes santykis bus vis su kitu asmeniu. Suvokimo pratęsimas per kitą yra pateikiamas kaip viena iš mokslinio pažinimo absoliutumo kritikos galimybių. Kaip teigia Husserlis, neobjektyvuojantis veiksmas (žvilgsnis) leidžia išlikti kaitos galimybei²⁵¹. Tad kitas gali būti suvokiamas kaip kintantis kūnas – gyvas organizmas. Jei būtų atsisakoma objektyvuojančio žvilgsnio ir kiekvienas *kitas* būtų priimtas kaip turintis individualias patirtis bei į pasaulį žvelgiantis ne pagal iš anksto nuspręstus mokslinius dėsnius, o kaip turintis individualius išgyvenimus, *kitas* kūnas taptų mūsų pačių gyvenamojo pasaulio pratęsimo galimybe. Pratęsdamas Husserlio kūniško suvokimo galimybę, Schutz'as teigia, jog pasaulis yra „intersubjektivus, kadangi gyvename jame kaip žmonės tarp kitų žmonių, su kuriais esame susiję abipuse įtaka ir darbu, suprasdami kitus ir patys būdami suprasti“²⁵². Vadinasi, kitus kūnus įtraukiantis gyvenamojo pasaulio kontekstas yra reikalingas, siekiant suvokti jo vertę bei patį besikeičiantį pasaulį.

²⁴⁹ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 112

²⁵⁰ Husserl E. *Karteziskos meditacijos*. P. 161

²⁵¹ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 18

²⁵² Schutz A. „Sveikas protas ir žmogaus veiklos mokslinė interpretacija“. *Problemos*. Nr. 37. Vertė: V. Štilius. 1987. P. 105.

Kiekviena kūniška patirtis gali būti subjektyviai skirtinga ir skirtingai įsisąmoninta, nors pati patirtis, kaip patirtinis objektas, pirmapradžiškai ir yra tokia pati. Lygiai taip pat, kaip „kūnai, kurie gyvenamajame pasaulyje yra panašūs į mus, yra gyvi kūnai, nors skirtingi fizine prasme“²⁵³, mintį tęsia filosofas. Veiksmai yra sąmoningi, subjektyvios patirties rezultatai, tačiau jie taip pat gali būti Kitų kūnų veiksmų atspindys. Patirčiai lemiama ir darančiu įtaką veiksmu gali tapti prisiminimai, įvairios išankstinės patirtys, iš kitų perimtos patirtys, kurios patraukia dėmesį ar atsispindi sprendimuose.

Pagal savo kūno padėtį galima save suvokti kaip esantį „čia“ ir suvokti, jog kitos vietos, kuriose manęs nėra, tačiau kurias aš galiu pasiekti judėdamas ir iš kurių aš turėsiu kitokią pasaulio vaizdą, yra „ten“. Mano patirtis suteikia man galimybę suprasti, jog egzistuoja ir kitokia patirties galimybė, priklausomai nuo kūniško požiūrio perspektyvos. Husserlio požiūriu, patiriančio asmens pasirodymas visada yra neatsiejamas nuo apercepinio santykio su jo esamais ar galimais kompanionais²⁵⁴. Vadinasi, tuomet, kai patiriu kitą asmenį kaip kūnišką subjektą, aš suvokiu jį, kaip turintį kitokią patirtį. Tokią, kokią turėčiau aš, būdama jo vietoje. Taigi aš patiriu Kitą, kaip kitą išraiškingą kūną, panašų į mane, tačiau esantį kitoje vietoje, tad turintį kitokią pasaulio suvokimo perspektyvą. Tuo pačiu, dėl intersubjektyvaus suvokimo, tiek mano pasaulio ribos, bei kito suvokimas, prasiplečia. Objektivus mokslinis pažinimas tokią pasaulio suvokimo perspektyvą panaikina.

Turint omeny modernaus mokslo principus, dvasinis pasaulis buvo atskirtas nuo gamtos pasaulio bei prarado nepriklausomo pasaulio statusą, tapo nereikšmingu ir redukuotas į „objektyvią gamtą“²⁵⁵. Tad „pasaulio skilimas ir jo reikšmės pasikeitimas buvo suprantamos gamtamokslinio metodo įtakos ir taikymo pasekmė, arba, kitaip tariant, gamtamokslinis racionalumas tapo vaidmeniu, kuris iš tikrųjų buvo visiškai neišvengiamas moderniojo laikotarpio pradžioje, <...>“²⁵⁶ – teigia Husserlis. Taigi ši mokslams išsakoma kritika leidžia manyti, jog gamtos mokslas, kaip racionalus ir tikslus pažinimo būdas, yra tinkamas ribotai tiek kūno, tiek pasaulio suvokimui.

Taigi žmogaus gyvenimas netelpa į mokslinės teorijos rėmus. Į juos netelpa kūno samprata ir santykis su supančia aplinka. Natūralistinė-objektyvistinė kūno samprata nepaaiškina žmogaus gebėjimo jausti kitą kūną, perimti šio patirtis ir savo suvokimą pratęsti per kitus kūnus. Fenomenologinė gyvo kūno samprata remiasi subjekto kūno patirtimis, per šias aiškindama žmogaus bei pasaulio santykį. Tęsiant mintį apie etines problemas Europos mokslų

²⁵³ Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. P. 139

²⁵⁴ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 117

²⁵⁵ Ten pat. P. 83

²⁵⁶ Ten pat. P. 61.

krizės metu, galima kelti klausimą: ar galiu jausti atsakomybę už kitą, jei kitas man tėra organinis mechanizmas, reaguojantis į aplinkos impulsus? Kodėl negaliu kito naudoti kaip instrumento, savo tikslams pasiekti?

Taigi matome, jog Husserliui subjektyvus kūniškumas yra pamatinis buvimo pasaulyje būdas. Ir šis buvimo būdas pasirodo kaip esantis dar iki bet kokio mėginimo savo buvimą suvokti. Kiti kūnai, egzistuojantys drauge su manuoju, nurodo ne tik bendrą gyvenamąjį pasaulį, kuriame veikiama, tačiau ir sukuria tam tikrą įtampą, kurios pagrindu atsiskleidžia kito kūno vaidmuo suvokimui.

Apibendrinimas

Taigi, pirmojoje darbo pusėje, skirtoje gamtos sampratos analizei Husserlio fenomenologijoje buvo aptarta Husserlio gamtos fenomenologija, dėmesį kreipiant į filosofo pateikiamą natūralistinės – objektyvistinės gamtos, kaip negyvų kūnų visumos, sampratos kritiką. Pradedant sąmone, baigiant pasauliu, plačiąja prasme, Husserlis žmogų laiko gamtos dalimi, dėl nepaneigiamo žmogaus ir jį supančios aplinkos sąsajos. Šis ryšys išryškėja analizuojant modernaus mokslo pateikiamos žmogaus, kaip nuo aplinkos nepriklausomos sąmonės ir fizinio – fizikinio kūno sampratos trūkumus, kuomet toks žmogaus apibrėžimas pasirodo kaip nepakankamas siekiant suvokti žmogaus buvimą pasaulyje apskritai.

Natūralizmo kritika, vedanti link gyvo, gyvenamo kūno sampratos reikšmės, atskleidžia žmogaus ir gamtos ryšio reikšmę. Gamtamokslinė gamtos analizė atsiskleidžia kaip nepakankama žmogaus bei gamtos paaiškinimui. Kūnas fenomenologiniu požiūriu, pasirodo kaip gamta, pirminė materija, pirminė orientacija. Omeny turint tiesioginį, patirtinį santykį su aplinka, pasaulis, tapdamas gyvenamu reikšmių pasauliu, įtraukia subjektą. Mokslo autoriteto kritika, kaip pastangos suvokti Europos mokslo krizę, rodo pastangas naujai pažvelgti ne tik į žmogaus padėtį pasaulyje, tačiau ir į gamtos vietą bei reikšmę. Taigi, gamta Husserlio fenomenologijoje pasirodo ne kaip abstrakcija, nes žmogus yra įkūnyta jos tąsa.

Antroje darbo pusėje, skirtoje gamtos sampratos analizei Merleau-Ponty fenomenologijoje, aptarsiu tai, kaip Merleau-Ponty tęsia objektyvistinio požiūrio į gamtą kritiką bei praplečia gamtos sampratą, parodydamas kaip gamta tampa žmogaus kitybe. Gamta pasirodo esanti ir kitas gyvas kūnas, kurį aš ne tik patiriu, tačiau ir su kuriuo galiu užmegzti kūnišką dialogą. Tokia gamtos, kaip kito analizė keičia ir pačios gamtos vertės suvokimą. Filosofas objektyvistinės gamtos sampratos kritiką sujungia su kasdienės laikysenos gamtos atžvilgiu analize. Kūniškumas mums leidžia kalbėti ne tik apie gyvą žmogaus kūną, tačiau apie žmogaus

ir gamtos susipynimą kūnų lygmenyje. Kūniškumo analizė mums gamtą atskleidžia ne tik kaip būtiną suvokimo foną bei horizontą, apie ką mums kalbėjo Husserlis. Gamta Merleau-Ponty fenomenologijoje pasirodo kaip lygiavertis, lygiagrečiai žmogaus kūno egzistuojantis fenomenas, su kurio, dėka kūniškumo, galima užmegzti dialogą.

5. Kūniškumo samprata Merleau-Ponty filosofijoje

Siekiant išanalizuoti Merleau – Ponty fenomenologijoje pateikiamą gamtos sampratą, kuri atsiskleidžia per kūniškumo sampratą bei filosofo pateikiamą modernistinio – objektyvistinio požiūrio į kūną kritiką, atidžiau pažvelkime į kūno reikšmę pasaulio suvokime. Kūniškumo, kaip gyvo kūno, analizė tęsia Husserlio pradėtą natūralistinio kūno vertinimo kritiką. Fenomenologinė gyvo kūno samprata akcentuoja betarpišką ryšį su supančia aplinka, kuomet ryšys atsiskleidžia per kūnišką buvimą. Taigi, gamtos sampratos analizė, fenomenologiniu požiūriu, prasideda nuo kūno analizės, nes gamta, pirmine prasme, pasirodo kaip kūnų visuma.

Tad kokia yra galima kūno samprata ir jo funkcija? Į kūną galima žiūrėti iš dviejų perspektyvų. Kūnas gali būti suprantamas kaip fizikinis-biologinis organizmas, toks, kaip ir kiti pasaulio daiktai ar robotai arba kūnas gali būti suprantamas kaip gyvas, kintantis kūnas, kuris sąveikauja su gyvenamuoju pasauliu, tuo pačiu neatmetant ir materialaus kūno buvimo. Dualizmo atmetimas ir fenomenologinis aprašymas leidžia Merleau – Ponty patekti į žmogaus gyvenamąjį pasaulį, turintį suvokimo horizontą: į pirminį pasaulį, kuriame gimstame turėdami kūną, kurį patiriame dėka kūno, kuriame gyvename ir kuriame sutinkame mirtį, būdami kūnais. Šis kūniškas pateikimas į pasaulį leidžia mums kitaip pažvelgti į save ir savo aplinką: savą kūną suvokus kaip gyvą, keičiasi požiūris ir į kito, greta esančio, kūną bei į visą gamtos pasaulį.

Niekas neprieštaruoja teiginiui, jog psicho – chemine organizmo analizė padeda suvokti kūną bei jo funkcijas. Tačiau ši analizė, anot fenomenologijos, neatskleidžia to, koks yra ryšys tarp fizinės struktūros ir pasaulio pojūčio. Organizmo reakcija yra nenuspėjama ir mes galime ją suprasti tik tuomet, jei dėmesį sutelksime ne tik į fizines – biologines kūno funkcijas, tačiau į šio veiksmus, kurie yra nukreipti tam tikros aplinkos atžvilgiu. Merleau – Ponty pastebi, jog „viskas, kas gali atsitikti organizmui laboratorijoje, nėra biologinė tikrovė“²⁵⁷. Pavyzdžiui, ėjimas link tikslo, bėgimas nuo pavojaus ir t.t. – šie veiksmai iliustruoja žmogaus santykį su aplinka, kurio neįmanoma apibrėžti objektyviais dėsniais, nes tiek tikslo siekis, tiek pavojaus samprata bei reakcija į jį gali būti subjektyvus. „Visa molekulinė analizė organizmo funkcijų struktūrą išskaidys ir nesuskaičiuojamą daugybę banalių fizinių ir cheminių reakcijų. Tačiau gyvenimas nėra šių reakcijų suma“²⁵⁸, tęsia mintį filosofas. Kūno ir gamtos reikšmė nepasirodo mokslinėje – fizikinėje analizėje, kūno esmė yra jo buvime, t.y. dalyvavime pasaulyje.

²⁵⁷

²⁵⁸

Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. Trans. A. L. Fisher. Boston. Beaton Press. 1967. P. 151
Ten pat. P. 152.

5.1 Kūniškumas kaip sąsaja su pasauliu

Pasaulio patirties desubjektyvizavimas lėmė pokyčius ne tik žmogaus požiūryje į pasaulio dalykus, tačiau ir žmogaus santykiyje su savimi pačiu. Moderniaisiais laikais iškilęs visuotinis mokslinio objektyvaus pažinimo siekis supriešino žmogų su jo paties kūnu, neįgdamas patirties patikimumą bei reikšmę, o kūną analizuodamas tarsi mechanizmą. Žvelgiant iš modernaus mokslo pozicijos, „žmogaus kūnas – dalykas, kuris atrodo esąs labai paprastas, labai objektyvus, labai fiziškas: visi galvoja, kad čia nėra dėl ko nesutarti, nors iš tikrųjų pastebime, kad itin skirtingos disciplinos, mokslai pajėgia užsiimti tik tam tikru žmogaus kūnu, ir šie kūnai, pasakyčiau, itin sunkiai bendrauja tarpusavyje“²⁵⁹, pastebi Barthes. Neišvengiamai toks dvigubas požiūris į žmogų, kaip į sudarytą iš kūno-mechanizmo ir neregimos sielos, lėmė tai, jog imta vertinti tik kūnišką (modernaus mokslo prasme) žmogaus išraišką, taip patį žmogų *prilyginant* mechanizmui. Tad siekiant grąžinti subjekto reikšmę, žmogus turi iš naujo atrasti savo patirtis. Reikia savistabos bei reflektavimo, teigia Merleau-Ponty.

Kūno-subjekto analizė, pateikiama Merleau-Ponty paskaitose apie Gamtą, atskleidžia gamtos, kaip gyvenamojo pasaulio ir kūno, kaip subjekto, glaudų ryšį. Merleau-Ponty, aptardamas kūniškumo reikšmę gamtos sampratoje, tęsia Husserlio pradėtą objektyvistinio gamtos vertinimo kritiką bei parodo, kaip kūno samprata keičia visos gamtos suvokimą. Kūno, kaip gyvo, dalyvavimas pasaulyje atskleidžia gamtos pasaulio ryšį su jame gyvenančiu, veikiančiu bei jį suvokiančiu subjektu. Kita vertus, natūralistinis kūno vertinimas lemia žmogaus ir gamtos supriešinimą, atmetant gyvos gamtos, kaip gyvų kūnų visumos, vertės buvimą. Gyvūno, kaip gyvo kūno sampratos analizė praplečia kūniškumo lauką bei kelia kito, kaip ne-žmogiško gyvo kūno, vertės klausimą. Taip pat gyvūno kūniškumo apžvalga iškelia gyvenamojo pasaulio ribų klausimą.

Kaip pastebi Sverdiolas, Merleau – Ponty fenomenologijoje „kūnas nagrinėjamas ne kaip gamtos mokslų, fiziologijos ir anatomijos objektas, taip pat ne kaip kokio nors aukštesnio lygmens dvasinio subjekto nuožiūroje turimas pažintinis įrankis, o veikiau kaip savitas subjektas, kurį Merleau – Ponty vadina kūnu – subjektu, fenomenaliniu, gyvu, gyvenamu, savo kūnu. Jo pagrindu steigiasi ir skleidžiasi bet kokia patirtis“²⁶⁰. Taigi, šioje dalyje pristatoma Merleau-Ponty gyvo kūno analizė tolesnės analizės metu padės mums suprasti, kaip kūniškumas sieja žmogų su pasauliu.

²⁵⁹ Barthes R. „Dar sykį – kūnas“. *Kūno raiška šiuolaikiniame socialiniame diskurse*. Vertė: L.

Michelkevičė. Vilnius: Baltos lankos. 2007. P. 37

²⁶⁰ Sverdiolas A. „Įvadas“. Merleau-Ponty. *Akis ir dvasia*. Vertė: A. Sverdiolas. Baltos lankos. Vilnius. 2005.

P. 15

Visų pirma, reikia pabrėžti, jog fenomenologine prasme, žmogaus kūnas yra suvokiantis kūnas. Tai yra sąmoningas kūnas, judantis ir veikiantis pasaulyje. Suvokiantis kūnas priima aplinkos įtaką, tačiau ne kaip mechaninį impulsą ar dirgiklį, o kaip besikeičiančias aplinkybes, dėl kurių įtakos kuriamos reikšmės. Būtent mūsų *kūniškas* intencionalumas suteikia reikšmę mūsų patirčiai, atskleidžiamas mus supančio pasaulio nuorodas, tiek į praeitį, tiek į ateitį, į kitas vietas, į kitas galimybes, į kitus daiktus ir kitas situacijas²⁶¹, pastebi Baltwin'as.

Ką Merleau – Ponty fenomenologijoje reiškia *kūniškumas*? Kūniškumas nurodo tarp žmogaus ir jo aplinkos esančią sąsają. Kaip teigia Merleau-Ponty, „kiti ir pasaulis sudaro mano kūniškumą“²⁶², kuris tampa mano suvokimo galimybe ir pagrindu. Jei žmogus ir gamta parodomi kaip neturintys nieko bendro, kas būdinga natūralistinio mokslo požiūriui, žmogaus kūniškumo samprata iškreipiama: kūnas suvokiamas kaip mechaninis instrumentas, priešastiniai ryšiais susietas su aplinka. Neigiant kūniškumo, kaip dalyvavimo pasaulyje, reikšmę, savęs suvokimas, kaip pasaulio dalies, tampa negalimas. O juk „žmogus gyvena pasaulyje ir būtent pasaulyje jis save pažįsta“²⁶³, pabrėžia filosofas.

Kaip teigia Merleau – Ponty, kūnas nėra tik fizinis daiktas bei nėra ir gryna idėja. Tačiau kūniškume bei kūno patirtyse egzistuoja tam tikras idealizmas²⁶⁴. Filosofas tęsia Husserlio pradėtą intencionalaus kūno analizę bei teigia, jog sąmonė peržengia kūno materialias ribas, o kūnas atsiskleidžia kaip savyje talpinantis idealumą. Tačiau abu kartu jie sudaro gyvenamą kūną, įgalindami subjektą ne tik gyventi pasaulyje, tačiau ir šį suvokti.

Kalbėdami apie gyvenamąjį kūną, mes kalbame ir apie jo gyvenamąjį pasaulį. Gyvenamojo pasaulio suvokime pirmoje vietoje yra savo kūno pozicija. Kaip teigia Behnke, „gimdami kūnu [flesh] esame įvesdinami į šį kūnišką sudėtingumą. Ir savo globaliu juslinio suvokimo stiliumi įamžiname gyvenamą pasaulį, kuriame gyvename“²⁶⁵, kartu su kitais, globaliai jausliškai suvokiančiais kūnais.

Būtent „kūno kūniškumas [flesh] leidžia mums suprasti pasaulio kūniškumą [flesh]“²⁶⁶, pabrėžia Merleau-Ponty, taip prieštaraudamas mokslo siekiui eliminuoti kūnišką patirtį bei gamtos subjektyvųjį aspektą. Ką tai reiškia? Anot fenomenologo, pirminis santykio su aplinka, o kartu ir bet kokio pažinimo šaltinis, yra patirtis, kuri yra galima tik dėka gyvo kūno. Savo kūno

²⁶¹ Baltwin T. „Introduction“. M. Merleau – Ponty. *The World of Perception*. Trans: O. Davis. Routledge. London. 2004. P. 10

²⁶² Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. Trans: R. Vallier. Northwestern University Press: Evanston, Illinois. 2003. P. 211.

²⁶³ Merleau – Ponty M. „Suvokimo fenomenologija“. *Baltos lankos*. Nr. 23. Sud. A. Sverdiolas. Vilnius. 2006. P. 104.

²⁶⁴ Merleau-Ponty M. *The Visible and The Invisible*. Trans: A. Lingis. Northwestern: University Press. 1986. P. 152.

²⁶⁵ Behnke E. A. „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“. *Literatūra*. Nr. 48. 2006. P. 144

²⁶⁶ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. Trans: R. Vallier. Northwestern University Press: Evanston, Illinois. 2003. P. 218.

kaitos bei patirties galimybės leidžia suvokti kitus kūnus, kaip tokius pat gyvus bei patiriančius. Vadinas, ir visi pasaulio kūnai tampa priimami ne tik kaip turintys fizinį kūną objektai, tačiau ir kaip *kūniški*. Taip pat pats žmogus, kaip kūniškas subjektas, pasauliui pasirodo per savo kūno išraiškas, o pasaulis, kaip fenomenas, reiškiasi kūnui. Tokiu atveju, pasaulis tampa ne formalia, objektyvia fizine erdve, kurioje žmogus veikia nepriklausomai nuo aplinkos, o reikšmingu gyvenamuoju pasauliu.

Mūsų suvokiama gamta yra tai, kas suteikia subjektyvų pagrindą mus supančio pasaulio pažinimui. Taip yra dėl to, jog pasaulis, kuriame mes esame, anot Schlottmann'o, yra mūsų *flesh*²⁶⁷. Pats pasaulis čia pasirodo kaip kūniškumas. Tęsiant šią mintį, galima teigti, jog pasaulis pasirodo kaip kūniškumas, dėka kurio atsiskleidžia žmogaus kūno galimybės. Kūno, kaip daugiau nei organinio – mechaninio instrumento, kurio pagalba žmogus suvokia aplinką. Taigi, fenomenologinė kūno analizė praplečia kūno sampratą ir kūnas imamas suvokti pasaulio fone. Taigi kūniškumas jungia žmogų ir pasaulį: dėka kūno individas yra pasaulyje ir dėka įkūnytų sąmonės žmogus gali patirti pasaulio reiškinius bei suvokti jų reikšmę. „Kūnas, kitais žodžiais tariant, yra mūsų *primum relationis*, per kurį jis ir pasaulis išlaiko santykį: vienas negali egzistuoti be kito“²⁶⁸, – teigia Hwa Yol Jung. Sąmonė gali turėti ryšį su pasauliu tik dėl to, kad kūnas jau gyvena pasaulyje, turėdamas su juo tiesioginį ryšį.

Analizuodamas žmogų ir pasaulį jungiantį kūniškumą, Merleau – Ponty teigia, jog tarp manęs ir pasaulio nėra priešstatos, nėra opozicijos. Pats pasaulis, kaip gyvenamas, yra galimas suvokti per žmogiškas jusles. Aš šiame pasaulyje egzistuoju kaip jį suvokiantis kūniškas subjektas ir nuo mano suvokimo perspektyvos priklauso, kaip pasaulis man pasirodo. Vadinas, pasaulio suvokimas yra galimas per savo kūno suvokimą²⁶⁹. Kūnas yra, tarsi, tarpininkas (tačiau ne instrumentine prasme), kuris pasislepia vardan to, kas duota patyrimui. Nors pats suvokiantysis kūnas dažnai yra pasislėpęs, tarsi nutylimas, kad suvokiamas objektas taptų ryškesnis. Tačiau, kaip pastebi Elizabeth Behnke, pats suvokimas numato suvokiantįjį.

Taigi, kūnas pasirodo ne tik kaip buvimo pasaulyje sąlyga, tačiau ir kaip aplinkos suvokimo galimybė. Per kūną, sąmonė suvokia pasaulį. Pavyzdžiui, matome prieš mus augantį medį. Žvelgdami į jį, analizuojame, vertiname arba tiesiog grožimės. Akis, kaip kūnas, dalyvauja šiame suvokime, tačiau pačiu patirties momentu tarsi pasislepia nuo suvokimo. Mano suvokimas yra kažkas, kas slypi už to, kas mums matoma. „Tai kas mato, nėra mano akis.

²⁶⁷ Schlottmann C. “Embodiment and Embeddedness in Philosophies of Ecology: Deep Ecology, Confucian Ecology, and Maurice Merleau-Ponty’s Phenomenology”. 2002. P. 8. žiūrėta: 2015.06. 25.

²⁶⁸ Jung H. Y. „Merleau Ponty’s Transversal Geophilosophy and Sinic Aesthetics of Nature”. *Merleau – Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press. 2007. P. 242

²⁶⁹ Behnke E. A. „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“. *Literatūra*. Nr. 48. 2006. P. 126

Tačiau tai nėra ir siela. Tai kūnas, kaip atvira visuma²⁷⁰, – mintį tęsia Merleau - Ponty. Mes žvelgiame į pasaulį akimis, kurios yra gyvenamojo kūno dalis. Kūno, kurio negalime išskaidyti atskiromis dalimis. Ir dėl kūno, kaip vieningos schemos, žvilgsnis gali būti intencionalus. Akys, kaip atskiras kūno organas, to negali.

Gamtamoksliniame kūno apibrėžime, kuris remiasi priešastingumo dėsniais, matymas būtų aiškinamas kaip išorės impulsų sukeliamas dirginimas, kuris siunčia impulsus iš akies į smegenis ir dėl to žmogus suvokia tai, ką regi²⁷¹. Tuo tarpu gyvenamasis kūnas pasirodo kaip su pasauliu susijęs ne fizikiniais principais: pasaulis kūnui (ir matymui) atsiveria subjektyvios patirties pagalba, kūniškai išgyvenant pasaulio fenomenus ir suvokiant juos aplinkybių fone. Tokiu būdu kūnas tampa atvirumo pasauliui galimybe. Fenomenologinė redukcija skatina grįžti prie autentiškos, pirmaprads kūniškos patirties bei priverčia naujai pažvelgti į kūną: kūnas mums pasirodo kitoks, negu pateikia anatomijos vadovėliai ar apibūdina fizikai, biologai ar chemikai. Merleau - Ponty, naikindamas subjekto-objekto skirtį, žvelgia dar giliau, ir „kūne-subjekte arba savame kūne regi pirminį reikšmės ir išraiškos šaltinį“²⁷², pastebi Macann‘as.

Vienas esminių Merleau – Ponty koncepcijos teiginių yra tai, jog patyrimas yra pirmesnis negu mąstymas. Tad mokslinis požiūris į pasaulį nėra pirminis žmogaus ir pasaulio susidūrimas. Kaip tai pasireiškia žmogaus ir gamtos santykiyje? Filosofas teigia, jog „žmogaus kūnas gali būti suprantamas tik kaip suvokiantis kūnas: jei pažvelgsime į pasaulį naujai, suvokimas ir tai, kas suvokiama, tampa raktu į pasaulį. Jei suvokimas būtų tik „aš manau, kad“, tuomet dėl šio suvokimo neatrasčiau sąsajos tarp žmogaus, kūno ir Gamtos“²⁷³. Suvokimas, kuris prasideda nuo patirties, tačiau apima ne tik atskiras patirtis ar jų dalis, o visą patirčių ir sąsajų lauką, suteikia galimybę žmogui suvokti ir pažinti save kaip visumą. Tad galima teigti, jog tiesioginės patirties buvimas, kaip sugebėjimas savo vientisumo pagalba suvokti kontekstą, nurodo paties žmogaus ryšį su jį supančiu pasauliu. O kartu parodo objektyvistinio mokslo trūkumus, atsirandančius dėl siekio objektus analizuoti nepriklausomai nuo aplinkos ar suvokėjo žvilgsnio.

Taigi, kūnas Merleau – Ponty filosofijoje pasirodo kaip suvokiantis kūnas. Tačiau suvokimo mes negalime tiksliai lokalizuoti kūne. Merleau – Ponty pasakytų, jog, suvokimas nėra mano galvoje, tačiau yra su ja susijęs²⁷⁴. Tad suvokimas yra priklausomas nuo kūno

²⁷⁰ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 218.

²⁷¹ Už tai, kad mes matome vaizdą yra atsakinga tam tikra smegenų dalis (visual cortex). Tik maždaug 20% vaizdinės informacijos ši smegenų dalis gauna iš akių. Likusi informacija ateina iš kitų šaltinių – pvz. atminties, vaizduotės. Žmonės atmintyje nešiojasi jau suformuotus vaizdinius. Ir šiuos vaizdinius pritaiko prie tos informacijos, kurią gauna iš akių. <http://www.mataulengvai.lt/kaip-mes-matome/>

²⁷² Macann C. *Four Phenomenological Philosophers. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*. London and New York: Routledge Press. 1993. P. 178

²⁷³ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France..* P. 215

²⁷⁴ Ten pat. P. 217.

patirtinių galimybių bei yra neatsiejamas nuo sąmonės veiklos, nes, „iki tapdamas protingu, žmogus tėra dar vienas kūnas“²⁷⁵, į kurią, laikui bėgant, *įrašoma* patirtis. Vadinas, žmogus yra kūniška mąstanti būtybė, kuri pasaulį patiria pirmiau, negu suvokia. Būtybė, kurioje susijungia materialus kūnas ir ideali sąmonė.

Gyvas kūnas tampa, tarsi, visų juslinių suvokimų voratinklis, kuris *pagauna* aplinkos reiškinius. „Suvokti gamtinius dalykus, esančius pasaulyje, anot Merleau–Ponty, reiškia savo įkūnyta sąmone pajusti juos tokius, kokie jie yra, pajusti gamtos atvirumą“²⁷⁶, – teigia Jung. Pats suvokimo veiksmas naikina distanciją tarp asmens ir pasaulio. Taigi mane supančių objektų suvokimas priklauso nuo mano kūniškos padėties, gyvenamojo pasaulio horizonto, jame esančių kitų kūnų man perduodamos patirties ir nuo to, kaip pasaulio daiktai man pasirodo priklausomai nuo mano kūno judėjimo veiklos.

Kaip teigia Merleau – Ponty, pabrėždamas kūno ir pasaulio ryšį, „aš, padedamas savo kūno, kuriu pasaulio suvokimą ir mano santykis su mano kūnu nėra tik grynas Aš, kai galimi du objektai – mano kūnas ir daiktas. Aš gyvenu savo kūne ir dėl to, aš gyvenu daiktuose“²⁷⁷. Mano kūnas juda atsižvelgdamas į vidines sąmonės intencijas bei į išorines gyvenamojo pasaulio aplinkybes. Kitaip tariant, mano kūnas atsako pasaulio *kūniškumui*, suvokdamas jo reiškinius ir taip *susiliedamas* su pasauliu. Pasaulio daiktai, priklausomai nuo kūno padėties, tampa kūno pratęsimu. Tuo tarpu pats kūnas pasirodo ne tik kaip fizinis objektas ar daiktas, bet kaip laukas, kuriame lokalizuojami mano pojūčiai, pasaulio patirtys. Kūnas, kaip vientisa sistema, pats kuria reikšmes, kurias galima suprasti priklausomai nuo gyvenamojo pasaulio. O kūno kontūrai pasirodo kaip riba, kurią kūniški santykiai peržengia²⁷⁸.

Kaip teigia Schlottmannas, „žmogaus patirtis, į ją neįtraukiant visos gamtinės aplinkos, būtų nepilna, kadangi mūsų egzistencija tampa įmanoma dėl mūsų kūno ir yra apibrėžta pasaulio“²⁷⁹. Taigi, asmuo pasirodo kaip kūniškas subjektas, aplink kurį orientuotas pasaulio centras. Mes turime objektyvias žinias apie kūną, kurias gauname dėl modernaus gamtos mokslo. Tačiau taip pat suvokiame, kad tai nėra viskas, ką mes galime apie kūną žinoti. Kūną pažinti galime dėl to, kad patys esame *kūnas*. Mes galime suvokti pasaulį, kuris pasirodo mums tiek, kiek pasaulyje esame savo kūnu²⁸⁰, teigia Merleau - Ponty. Pats suvokimas pasirodo kaip esantis kūniškas, tuo pačiu mus įraukdamas į gamtos kūno sudėtį.

²⁷⁵ Ten pat. P. 208.

²⁷⁶ Jung H. Y. „Merleau Ponty’s Transversal Geophilosophy and Sinic Aesthetics of Nature”. P. 240

²⁷⁷ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 74.

²⁷⁸ Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. Trans by: C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul. 2005. P. 112.

²⁷⁹ Schlottmann C. “Embodiment and Embeddedness in Philosophies of Ecology: Deep Ecology, Confucian Ecology, and Maurice Merleau-Ponty’s Phenomenology”. P. 8

²⁸⁰ Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. P. 239 .

Gyvenamasis kūnas yra tas pradinis taškas, nuo kurio prasideda ir tęsiasi pasaulio pažinimas, nes pats kūnas dalyvauja pasaulio pažinime. Pasaulis tampa prieinamas kūnui, kaip subjektyviam pasitiriančiam. Kūnas pasirodo, viena vertus, kaip subjektyvus individualios patirties šaltinis, kita vertus, kūnas pasirodo esantis toks pats, kokį jį suvokia ir kitas. „Mano kūnas niekada nėra tik paprasčiausias daiktas, nes jis ne tik vienintelis yra „čia“, bet yra vienintelis, kurio atžvilgiu objekto ir subjekto perskyra nebetinka. Šitoks, kaip vėliau pasakys Merleau – Ponty, subjekto – objekto perskyros „sudeginimas“ kūniškume, leidžia kitomis akimis pažvelgti į mus supančią aplinką“²⁸¹, – teigia Večerskis.

Merleau-Ponty filosofijoje kūnas yra tai, kas mus *stumia* suvokti pasaulį ir jo reiškinius. Suvokimo metu pasaulio fenomenas atsiveria. Vadinasi, pasaulio pažinimas nėra tik žmogaus proto galių nuopelnas. Individas tampa ne pasyviu pasaulio reiškinių stebėtoju, bet dalyviu, nuo kurio užimamos pozicijos priklauso suvokinys. Gyvenamasis kūnas ar kūnas kaip subjektas niekada nėra inertiškas ar paklūstantis, bet yra spontaniškas ir juntantis kūnas. Kūnas yra laukas, kuriame suvokimai save lokalizuoja. Tad kūnas pasirodo reikšmingas, nes per kūną žmogaus sąmonė suvokia pasaulį. O „kūnas, kuris praranda savo reikšmę, greitai liaujasi būti gyvenamuoju kūnu ir vėl grįžta į fizinės – cheminės masės būseną“²⁸², – teigia Merleau - Ponty.

Taigi, kūnas, Merleau – Ponty fenomenologijoje pasirodo kaip pirminis santykis su pasauliu. Dėka kūniškumo, žmogus ne tik yra pasaulyje, tačiau ir turi galimybę suvokti pasaulį bei save, kaip pasaulio dalį. Dėka kūniškumo, kuris pasirodo kaip pasaulio bruožas, santykis su pasauliu tampa pirminis. Mano kūnas neįsiterpęs tarp to, kas yra priešais mane ir už manęs, mano kūnas stovi vienoje eilėje su pasauliu²⁸³, – teigia Merleau-Ponty. Kūnas pasirodo kaip tarpininkas, tapdamas gyvu ir dėl to galinčiu *perduoti* žinią. Fenomenologija kūną suvokia kaip pasaulio visumos dalį, nes kūne atsispindi visa gyvenamojo pasaulio struktūra. Taip iš antropocentrinės pasaulio sampratos pereinama prie požiūrio, jog kūnas pradedamas suvokti kaip pasaulio sistemos dalis.

Savistaba ir reflektavimas, gebėjimas atmesti išankstinį nusistatymą bei naujai pažvelgti tiek į savo patirtis, tiek į patiriamą pasaulį, skatina žmogų būti atsakingesniu savo kūno bei pasaulio atžvilgiu. Gyvo kūno buvimas atveria galimybę suprasti pasaulio kūniškumą bei nurodo mano gyvenamo kūno, kaip pirminio santykio su pasauliu, atvirumą bei fizinio kūno ribų peržengimo galimybę. Gyvo, gyvenamojo kūno suvokimas naikina subjekto-objekto perskyrą ir neigia tik fizinio-mechaninio organizmo buvimą, tiek kalbant apie žmogų, tiek apie visą gyvąją gamtą. Gyvas kūnas pasirodo kaip kintantis kūnas, kuris sąveikauja su gyvenamuoju

²⁸¹ Večerskis. „Gyvūnas – subjektas. Fenomenologinė perspektyva“. P. 5.

²⁸² Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. Trans. A. L. Fisher. Boston. Beaton Press. 1967. P. 209.

²⁸³ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 209.

pasauliu, tuo pačiu neatmetant ir materialaus kūno buvimo. Kūniškumas čia pasirodo kaip „intenciškai veiklaus subjektiškumo sritis“²⁸⁴, tuo pat metu tai parodo natūralistinės kūno sampratos nepakankamumą, dėl būdingos kūno, kaip mechanizmo, sampratos.

Kūnas nebėra tik fizinis kūnas, kūnas tampa įsmenintas, tad visada esantis santykyje su suvokiančiuoju, santykyje su aplinka. Mano kūnas yra patirčių laukas, kuriame aktualizuojasi pasaulio reiškinių fenomenai ir kur regimos bei girdimos patirtys yra reikšmingos viena kitai ir šių patirčių vertė tampa pagrindu pasaulio patirčiai²⁸⁵. Tokiu atveju ir aplinka įgyja naują reikšmę: ji nebėra tyrinėjama kaip nesusijusi su suvokiančiuoju. Aplinka yra analizuojama kaip esanti man ir kitam. Gamta imama suvokti kaip galinti tapti subjektu dvipusiam žmogaus ir gamtos santykyje. Tiek kūnas, tiek gamta nebėra nekintantis objektas. Priešingai, tai yra gyvas ir nuolatos augantis organizmas. Tad kūnas, dėl savo tiesioginio santykio su pasauliu bei būdamas vienovėje su protu ir siela, yra pagrindinis pasaulio pažinimo įrankis.

Kūno ir sielos dualizmo panaikinimas turi įtakos ne tik žmogaus sampratai, kuomet kūnas imamas suvokti kaip turintis jausmus, pojūčius bei galintis priimti sprendimus, tačiau keičiasi ir gyvenamojo pasaulio įvaizdis. Pasaulis imamas suvokti ne tik kaip sudarytas iš atskirų fizinių daiktų, paklūstančių iš anksto nustatytiems dėsniams bei pasiduodančių objektyvistinei analizei. Pasaulis ir jo gamta imami suvokti kaip, viena vertus, turintys ir darantys įtaką žmogui, kita vertus, kaip gyvas pasaulis, kuriame egzistuoja kiti gyvi kūnai, o ne tik daiktai, kur žmogus yra tik vienas tarp jų. Gyvenamasis pasaulis, kaip atveriantis mums naujus pažinimo horizontus, atsispindi kūne. Kaip teigia Merleau – Ponty, kūniškumas yra pasaulio reiškinių *veidrodis*, tuo pačiu veidrodis yra mano ryšio su savuoju kūnu tąša²⁸⁶. Tuo tarpu Di Fazio pastebi, jog „valdydami savo kūną, judindami save, mes tyrinėjame aplinką, kuri mus išoriškai supa; tačiau tyrinėdami pasaulį, tuo pat metu, mes tyrinėjame save, savo vidų. Judėti reiškia tai, kas viduje, perkelti į išorę: tai Merleau – Ponty mėgina apibūdinti rašydamas, jog „flesh“ mes turime suprasti kaip atsiradusį „nutekėjimą“ iš vidaus į išorę, kuris galiausiai grįžta atgal“²⁸⁷. Kūno judėjimas yra kūno ir pasaulio persipynimas, naujų perspektyvų atsivėrimas. Tuo pačiu ir paties kūno kaita.

Kiekvienas konkretus daiktas, perduodamas mums ženklą, sužadina mumyse ne konkrečią neuronų jungtį, o globalų procesą. Tad, anot Merleau – Ponty, fiziologinė suvokimo analizė būtų paprasčiausiai neįmanoma²⁸⁸. Mes pasaulyje būname jame dalyvaudami. Ne kaip stebėtojai, o kaip veikiantys, patiriantys dalyviai, kurie suvokia ir pažįsta atrasdami vis naujas

²⁸⁴ Sverdiolas A. „Įvadas“. Merleau-Ponty. *Akis ir dvasia*. P. 17

²⁸⁵ Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. P. 273.

²⁸⁶ Merleau-Ponty M. *The Visible and The Invisible*. P. 255.

²⁸⁷ Di Fazio C. “The free body Notes on Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of movement in Chiasmi International”. Penn State University. Nr. 17. 2015 . P.2

²⁸⁸ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 92.

suvokimo perspektyvas. Būdamas įkūnytas, asmuo užmezga dialogą su jį supančia aplinka. Savojo kūno interpretavimas ne kaip daikto, kuris yra ribotas, padeda suvokti, jog ne tik mano pasaulio ribos prasiplečia, tačiau ir kiti kūnai gali lygiai taip pat būti *gyvi* ir dėl to man reikšmingi. Merleau-Ponty požiūriu, gyvenamasis kūnas tai ne tas laikinas kūnas, kurį aš naudoju kaip instrumentą savo asmeniniams pasirinkimams ir kuris yra prikaustytas prie šio ar kito pasaulio, tačiau tai, kas įtraukia kiekvieną atskirą detalę į visuotinį projektą²⁸⁹.

Taigi Merleau – Ponty fenomenologijoje pasaulis pasirodo kaip kiekviename žmoguje esantis kūniškumas. Šis kūniškumas tampa gamtos pasirodymo žmoguje galimybe ir visos tiesioginės patirties pagrindu. Kita vertus, kūniškumas tampa bendru žmogaus ir gamtos vardikliu, padedančiu pažinimui įgauti reikšmę. Aš galiu pažinti pasaulio daiktus dėl mus jungiančio kūniškumo ir šiuo kūniškumu grįsto dialogo. Tokiu atveju gamta pasirodo nebe objektyvus fizikinis daiktas, bet kaip *gyva* bei reikšminga man, kaip kūnui.

5.2 Kūniškumas kaip elgesio pasaulyje struktūra

Vystantis technologinei pažangai bei kūnui tapus modernaus mokslo objektu, žmogaus elgesys imtas vertinti siekiant objektyvių duomenų. O tai lėmė gyvenamo pasaulio, kaip suvokimo konteksto, atmetimą. Tačiau pradėta pastebėti, jog kūną vertinant kaip dualistinį objektą, o ne kaip vientisą sąmoningą kūną, atsiranda neatitikimų žmogaus ir pasaulio santykiuose. Pastebima klaida, kai ne tik pats žmogus yra aiškinamas kaip fizinė, biologinė, cheminė sistema, tačiau ir suvokimas bei elgesys aiškinamas remiantis fiziologiniais procesais bei fizinkiniais dirgikliais.

Gamtamokslinėje sampratoje kūno procesai aiškinami pasitelkiant chemijos, biologijos mokslus, o judėjimas analizuojamas remiantis fizikos dėsniais. Taip kūnas ir pats žmogus prilyginami mechanizmui, kuriame „valingas judesys atsiranda, kai neuronai galvos smegenyse (viršutiniai motoriniai neuronai) pasiunčia impulsą motoriniams neuronams nugaros smegenyse (apatiniai motoriniai neuronai). Pastarieji perduoda impulsą specifiniams, judesį užtikrinantiems raumenims“²⁹⁰. Tačiau kas pasiunčia impulsą į smegenis? Jei informacija iš aplinkos, kaip dirgiklis, patenka per pojūčius į kūną ir į smegenis, taip sužadindama neuronų jungtis bei signalus, tuomet kūnas yra tik tarpininkas tarp aplinkos ir sąmonės, kaip kad mokslas ir teigia.

289

Merleau-Ponty M. *Phenomenology of perception*. P. 296

290

<http://www.pasveik.lt/lt/ligos-ir-sindromai/sonine-amiotrofine-skleroze/4454> 2015 m. kovas 23 d.

Fenomenologas Merleau-Ponty su tuo griežtai nesutinka bei tęsia Husserlio pradėtą natūralistinės kūno sampratos kritiką. Kaip teigia Merleau – Ponty, „objektyvus elgesio aprašymas parodo daugiau ar mažiau jame esančią aiškią struktūrą, daugiau ar mažiau gausią vidinę ženklų sistemą ir nurodo į „situaciją“, kuri kartais būna individuali, kartais abstrakti, o kartais esminė“²⁹¹. Tačiau toks *logiškas* ir objektyvus situacijos suvokimas trukdo pasireikšti kartais natūraliai kylančiai „situacijos“ įvairovei. Anot filosofo, mūsų kūnas nėra tik fizinis-mechaninis darinys, kurį galima išskaidyti dalimis lyg mechanizmą ir tokiu būdu tyrinėti bei suvokti. Fenomenologinėje sampratoje kūnas yra vientisas gyvenamasis kūnas, kuris *dalyvauja* buvime pasaulio atžvilgiu. Anot filosofo, „egzistuoja kūnas kaip sąveikaujančių cheminių komponentų masė, kūnas kaip gyvos būtybės ir jos biologinės aplinkos dialektika ir kūnas kaip socialinio subjekto ir jo grupės dialektika“²⁹². Galima teigti, jog žmogus, skirtingais momentais, turi visus šiuos kūnus, tuo pat metu pats išlikdamas tuo pačiu kūnu. Mokslinis, objektyvumo siekiantis kūno apibrėžimas tinka konkretaus mokslo sritims, tačiau negali būti taikomas bendrąja prasme, kalbant apie žmogaus elgesio analizę.

Analizuodamas objektyvistinio mokslo pateikiamos žmogaus sampratos trūkumus, Merleau-Ponty skiria dėmesį fenomenologinei elgesio analizei, taip siekdamas parodyti kūno ir aplinkos sąsajos reikšmę. Fenomenologiniu požiūriu, „žmogaus elgesys nėra nei eilė aklių reakcijų į išorinį „stimulą“, nei planas veiksmų, kurie yra skatinami grynos bekūnės, atskirtos nuo pasaulio idėjos. Tai nėra nei išimtinai subjektas, nei išimtinai objektas, tačiau dialektiniai mainai tarp žmogaus ir pasaulio, kuris negali būti pakankamai aiškiai išreikštas tradiciniais priežastiniais ryšiais“²⁹³. Savo tyrinėjimuose Rotundo teigia, jog biologinės teorijos, kurios elgesį traktuoja kaip nervinius impulsus, nėra pakankamos ir negali paaiškinti elgesio²⁹⁴. Taip yra dėl to, jog „visi mokslai patalpina save į „užbaigtą“ ir tikrą pasaulį, nepastebėdami, jog suvokimo patirtis egzistuoja kartu su pagarba šiam pasauliui“²⁹⁵, – teigia Merleau - Ponty.

Remiantis gamtamoksline pasaulėžiūra, „jei elgesys atrodo intencionalus, taip yra dėl to, jog jis yra reguliuojamas tam tikrų iš anksto nustatytų nervinių junginių taip, kad aš jausčiausi patenkintas. „Normali“ organizmo veikla tėra gamtos sukonstruoto aparato funkcionavimas; nėra jokių autentiškų normų; yra tik poveikiai. Mokslo objektas yra apibrėžtas abipusio dalių išoriškumo ir veiklos“²⁹⁶, – taip gamtamokslinę pasaulėžiūrą apibrėžia Merleau - Ponty. Iš principo, remiantis gamtos mokslų nuostatomis, galima teigti, jog į kiekvieną stimulą, kurį

²⁹¹ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 110.

²⁹² Ten pat. P. 210.

²⁹³ Wild J. „Foreword“. Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. Trans. A. L. Fisher. Boston. Beaton Press. 1967. P. Xiv.

²⁹⁴ Rotundo A. “Conception of nature as foundation of a non-fundamental Ontology”. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*. Nr. 2. 2013. P. 189

²⁹⁵ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 219.

²⁹⁶ Ten pat. P. 9.

patiria kūnas iš aplinkos, yra atsakymas – tam tikra, visada pasikartojanti kūno reakcija. Šis paaiškinimas yra tinkamas siekiant objektyvių rezultatų, kuriuos pateikus bei pritaikius, iš anksto būtų galima nuspėti kitą žingsnį – reakciją.

Tačiau remiantis patirtiniu suvokimu, toks mokslo pateikiamas veiklos paaiškinimas atrodo nepilnas. Jis nepaaiškina visų žmogaus kūno galimybių bei neapėrija visų elgesio modelių, nors ir pretenduoja į visuotinumą. Kaip pastebi Sparrow'as, subjektas atranda save jusliniame pasaulyje, subjekto-objekto dialoge, kuriame veikia gyvenamasis kūnas ir susijungia materialusis kūnas su pojūčiais²⁹⁷. Gyvenamasis kūnas pasirodo esantis ne tam tikras funkcijas atliekantis daiktas, veikiantis pagal objektyvius priežasties-pasekmės principus, tačiau kaip gyvas organizmas. Tokia sąmoningo kūno samprata įtraukia kūną į pasaulio suvokimo procesą, ne kaip fizikinį tarpininką ar instrumentą, o kaip aktyviai jame dalyvaujantį subjektą.

Kaip teigia Merleau – Ponty, moderniais laikais „suvokimo elgsenos analizė buvo formuojama kaip refleksų teorijos papildymas ir tęsinys“²⁹⁸, siekiant atskleisti, kaip organizmas reaguoja į tam tikrus stimulus bei dirgiklius fiziniame ar cheminiame lygmenyje, tačiau platesne prasme – koks organizmo santykis su jį supančia aplinka, nebuvo domimasi. Ką galime pasakyti apie žmogaus ir gamtos santykį, jei aplinka bus suvokiama kaip fizinių ir cheminių dirgiklių mozaika? Jei organizmas yra suvokiamas kaip atomų junginys, kuomet kūno funkcijos yra refleksai, iššaukiami aplinkos stimulų, tuomet organizme nelieka ne tik sąmoningo apsisprendimo galimybės, tačiau ir *gyvybės*. Anot aptariamą filosofo pozicijos, kūno elgesys negali būti paaiškintas kaip refleksas, kaip reakcija į fizines ir chemines objekto savybes ar kaip elgesys objekto, kuris yra tik priežastiniais ryšiais susietas su pasauliu bei jame patalpintas. Kaip teigia Lingis, žmogaus kūne kaupiasi žmonių ar netgi žmonijos istorija²⁹⁹.

Kai žmogus susiduria su aplinka, kūnas yra įtraukiamas į bendražmogišką pasaulį. Išgyvendamas šią patirtį, žmogus save suvokia kaip vientisą būtybę, o ne kaip sudarytą iš dviejų – tįsiosios ir materialiosios – substancijų. Šios patirties vientisumą galima iliustruoti pavyzdžiu. Kai esant šaltoje patalpoje kūnas ima drebtį, mes sakome: „man šalta“, o ne „mano kūnui yra šalta“. Mes neatskiriamo savęs nuo savo kūno patirties, pojūčių. Be to, mes šio *šalčio* nematome iš šalies, o jaučiame iš to paties kūno, kuriam yra šalta, perspektyvos.

Siekiant panaikinti subjekto-objekto perskyrą, gyvas organizmas visada turi būti suvokiamas kaip vientisa struktūra: viena vertus, sudarytas iš atskirų dalių (kūnas sudarytas iš organų), tačiau, kita vertus, dalys tarpusavyje susijusios ir stimulą nukreipus į vieną dalį, prie stimulo suvokimo ir reakcijos prisideda visas organizmas. Užfiksavusi šviesos blyksnį ar

²⁹⁷ Sparrow T. "Bodies in Transit: The Plastic Subject of Alphonso Lingis". *Janus Head*. Nr. 10. 2007. P. 62

²⁹⁸ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 52

²⁹⁹ Lingis A. *Foreign Bodies*. New York: Routleges. 1994. Vii.

išgirdus naują garsą, ne tik akis (galva) pasisuka. Link šviesos šaltinio pasisuka visas kūnas. Anot fenomenologinės elgesio vertinimo perspektyvos, kūniškas elgesys visada yra priklausomas nuo suvokimo konteksto. Žmogaus suvokimas visada yra laike ir erdvėje, kaip suvokimo kontekstuose. Netgi, anot Lingio, „mūsų judesius veikia kraujo tėkmė, vėjo pulsavimas, <...>. Mūsų judesių greitį, vangumą ir pokyčius nulemia aplinkui matomi judesiai“³⁰⁰, kaip mūsų suvokimo horizontas. Tad gyvo kūno „nervų sistemos gyvenamoji fiziologija gali būti suprasta tik pradėdant nuo fenomenalių duotybių“³⁰¹, teigia Merleau-Ponty, kurios ir sudaro kūniškos patirties horizontą. Kita vertus, kaip pastebi Wild'as, „jei žmogus yra daiktas *arba* gryna sąmonė, jis liaujasi būti pasaulyje. Būdamas daiktu, jis *egzistuoja kartu* su kitais daiktais; jis ne transcenduoja jų, nes neturi horizonto“³⁰². Vadinas suvokimas tampa apribotas esamo momento, o elgesys pasirodo kaip nepriklausomas nuo pasaulio, kaip horizonto.

Gyvenamasis kūnas, kaip vientisa sistema, dalyvauja pasaulyje, reaguoja į jį ir jam atsako, taip prisitaikydamas prie besikeičiančių aplinkybių ir jas interpretuodamas. Gyvas kūnas yra judintojas: jo negalime kardinaliai keisti (nepakenkdami) pagal savo norus bei siekius, tad turime jį *priimti*. Visai kitaip su fiziniais daiktais. Pasaulio daiktus mes galime pastumti, perdaryti ar kaip kitaip pertvarkyti, pagal savo poreikius, išardyti ir vėl sudėti ir t.t.

Gyvenamasis kūnas yra suprantamas ne kaip materialus daiktas, o kaip gyvas mūsų intencijų apdaras³⁰³. Mūsų intencijos, pasirodančios judesiuose, įgauna kūnišką pavidalą ir taip yra išreiškiamos, kaip turinčios perspektyvą. Gyvenamasis kūnas pasirodo kaip tarpininkas tarp sąmonės ir pasaulio, tarsi ekranas, kuris atsigręžia į pasaulį. Atsigręžti į patirtį, kaip suvokimo galimybę, reiškia atlikti natūralų sąmonės judesį, supratimo nepainiojant su loginiais ryšiais, o gyvenamo pasaulio – su pasauliu, koks jis yra mums pristatomas objektyviai. „Iš tikrųjų, žmonių veiksmai, pavyzdžiui, kalbos ir darbo veiksmas, apsirengimo veiksmas, patys savaime neturi reikšmės. Jie yra suprantami kaip tikslingi gyvenime: drabužiai yra dirbtinė oda, instrumentas pakeičia organą, kalba yra priemonė pritapti „neorganizuotoje masėje“³⁰⁴, – teigia Merleau – Ponty, kalbėdamas apie elgesio suvokimui būtiną kontekstą.

Žvelgiant iš modernaus mokslo perspektyvos į gamtos ir žmogaus sampratą, refleksų teorija, paremta impulso ir reakcijos principu, atrodo vienintelis galimas *mokslinis* paaiškinimas aplinkos ir žmogaus santykiui. Toks mechanistinis paaiškinimas Merleau – Ponty atrodo nepakankamas, nes tuomet tyrimo objektas pasirodo kaip *netęstinis*, negalintis augti, keistis ar

³⁰⁰ Lingis A. *Pavojingos emocijos*. Poligrafija ir informatika: Kaunas. 2002. P. 33

³⁰¹ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 88.

³⁰² Wild J. „Foreword“. Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. Trans. A. L. Fisher. Boston. Beaton Press. 1967. P. xviii

³⁰³ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 188.

³⁰⁴ Ten pat. P.163

tobulėti. Egzistuojantys tam tikri stimulai, receptoriai ar nervų takai nepaaiškina stimulo sukkelto reflekso, turint omeny tai, jog reakcija gali būti skirtinga, keičiantis situacijai. Kol aš siekiu objekto dešine ranka, man yra užrišamos akys ir manęs paprašo tą patį atlikti su kaire ranka, ir man tai pavyksta. Man nereikia apibrėžti savo dešinės rankos pozicijos koordinačių sistemoje ar apskaičiuoti pozicijos, kurią mano kairė ranka užims toje pat sistemoje, tam, kad pasiektų tą patį objektą³⁰⁵. Aš galiu tai padaryti be išankstinio nusistatymo ar skaičiavimų. Aš atlieku tam tikrus veiksmus ar užduotis to net nesuprasdama, perkeldama veiksmus iš vienos raumenų grupės į kitą. Anot Merleau – Ponty, gyvenamasis kūnas gali prisitaikyti prie situacijos, keičiantis aplinkybėms arba atsiradus tam tikriems kūno funkcijos sutrikimams, pavyzdžiui, ligos atveju. Refleksas, instinktas ir protas nėra visiškai viena nuo kitos nepriklausomos reakcijos į pasaulį.

Filosofo požiūriu, „suvokimo elgesys nėra apibrėžiamas pagal nervines ląsteles ir neuronų sandarą; jis nėra smegenyse ir netgi ne kūne; gamtos mokslas nesugebėjo sukonstruoti elgesio „centrinės dalies“ išorėje, kaip kažko, kas yra patalpina kaukolėje; jis gali būti suprantamas tik kaip dialektika, ne stimulų ir judesių, bet fenomenalinių objektų ir veiksmų reikšmė“³⁰⁶. Fizinis kūnas, anatomicinis kūnas ar netgi fiziologinis organizmas, visa tai tėra abstrakcijos ir momentai, paimti iš gyvo, funkcionuojančio gyvenamojo kūno. Sąmoningo kūno pagalba mes tampame, tarsi, *išstatyti* prieš pasaulį, pasaulio vertinimui. Judėdamas kūnas mus atskleidžia, jis gali patvirtinti arba sugriauti įvaizdį, kurį mes susikuriame prieš kitus. Kūnas turi savo kalbą, jis išreiškia tai, ką mes mąstome, tai, ko trokštame ir tai, kas mes esame. Kūniška pusiausvyra, jo dalių harmonija, yra ne kas kita, kaip abipusis atsakas tarp minties ir judesio, tarp troškimo ir jo įgyvendinimo³⁰⁷, teigia Di Fazio.

Taigi, elgesys nėra reakcija į aplinkos stimulus, kūnas nėra fizikinis mechanizmas, kurio dalys funkcionuoja nepriklausomai nuo visumos. Nors Merleau – Ponty ir neatmeta kūno, kaip biologinės konstrukcijos, buvimo. Tačiau tai tik vienas iš kūno apibrėžimų, padedančių suvokti elgesio struktūras. Fenomenologiniu požiūriu, aš nenaudoju savo kūno kaip instrumento, o aš *esu* mano kūnas³⁰⁸. Mano kūno reikšmė yra atrandama elgesio struktūrose ir mano kūnas yra pasaulio, kuriame aš egzistuoju, centras. Turint tai omenyje, kiti pasaulio kūnai negali būti vertinami kaip objektai ar naudojami kaip instrumentai, nes lygiai taip pat jie yra sąmoningi kūnai.

³⁰⁵ Ten pat. P. 29

³⁰⁶ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. 1967. P.

³⁰⁷ Di Fazio C. “The free body. Notes on Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of movement in Chiasmi International”. P.1

³⁰⁸ Wild J. „Foreword“. Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. xv

5.3 Kūniškumas kaip žvilgsnio perspektyva

Žvelgiant į kūną, kaip į kūno ir sąmonės vienovę, kūnas pasirodo esantis ne instrumentas, kurio dėka asmuo juda bei keičia padėtį, kad sąmonė galėtų priimti vis naujus aplinkos impulsus. Kūnas tampa buvimo pasaulyje būdu bei tašku, iš kurio perspektyvos vertiname aplink esančius kūnus. Tačiau, reikia pabrėžti, šis *taškas* nėra statiškas, jis pats aktyviai dalyvauja pasaulio suvokimo procesuose. Merleau – Ponty teigia, jog mes ne tik jaučiame kūną, tačiau dėl jo užimame tam tikrą poziciją pasaulyje³⁰⁹ ir kitų pasaulio kūnų atžvilgiu.

Kūnas suvokiamas kaip nulinės orientacijos taškas, iš kurio vertinama visa aplinka. Tai reiškia, jog ir kitas kūnas užima tam tikrą poziciją mano kūno ir likusio pasaulio atžvilgiu. Vertindamas savo gyvo kūno patirtis aš suvokiu, jog kitas gali būti suvokiantis tą patį, ką suvokiu ir aš, tik iš kito gyvenamojo kūno perspektyvos. Tokiu būdu kitas mano suvokimui pasirodo kaip mano suvokimo objektas, kuris, tuo pat metu, yra ir subjektas. Kita vertus, tai, jog aš suvokiu arba numanau kitą subjektą suvokiant tą patį, ką matau ir aš, man leidžia numanyti, jog kito žvilgsnis yra nukreiptas ir pasiekia objektą iš tam tikros distancijos ir kitos perspektyvos³¹⁰ ir tai leidžia man manyti, jog suvokiamas objektas turi ir kitą, man neregimą pusę.

Iš kito kūno elgesio, pastebi Lingis, „kūdikis supranta, kad jo rankos – ne tik kabliai kam nors pagriebti, bet ir padargai malonumui suteikti“³¹¹. Susidurdamas su kitais, kūdikis ima suvokti esant skirtingas perspektyvas bei tai, jog pats užima tam tikrą perspektyvą kitų atžvilgiu. Paties kūdikio suvokimas, jog jis gali būti *kitas*, ne tik suvokėjas, tačiau ir suvokimo objektas kitiems, skatina besiformuojantį savęs atpažinimą. Suvokdamas skirtingas kūniškas perspektyvas, kūdikis išmoksta save suvokti kaip atskirą *aš*, atskirą kūną. Tokį pat, kaip ir kiti kūnai, kuriuos jis mato besišypsančius bei žvelgiančius į jį³¹².

Taigi, šioje darbo dalyje bus aptarta, koku būdu kūniškumas yra susijęs su žvilgsnio perspektyva. Kaip patirtinis pažinimas keičia objektyvumo sampratą? Koku būdu žvilgsnis peržengia subjekto kūno ribas bei kaip mano matymo pratęsimas per kitą kūną pasirodo kaip fenomenologų argumentas prieš objektyvistinio mokslo autoritetą. Kūnų pratęsimas per kitus kūnus atskleidžia suvokimo horizonto reikšmę bei visų suvokimo dalyvių svarbą nuolatos besikeičiančio pasaulio suvokime. Taigi, fenomenologijos kontekste, kiti pasirodo kaip mūsų

³⁰⁹ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 224

³¹⁰ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 185.

³¹¹ Lingis A. *Pavojingos emocijos*. P. 41

³¹² Dillon, M.C. *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston, Illinois: Northwestern. 1988. P. 123

suvokimo pratęsimas ir sąlyga. Kaip teigia Barthes, „mano kūnas man yra toks atvaizdas, kokį apie šį kūną, mano įsitikinimu, turi kitas“³¹³.

Kalbėdami apie žmogaus ir pasaulio santykį, pirmiausiai, turime kalbėti apie kūną. Kūną, kaip pagrindą, iš kurio pozicijos prasideda šis santykis. Kaip teigia Večerskis, „kūniškas Aš egzistuoja pasaulyje suvokdamas, t.y. jo egzistencija yra intencionali, turinti pasaulį, o tuo pat metu Aš egzistavimas yra buvimas pasaulyje ir net savo kūniškumo tyrinėjimas yra pasaulio tyrinėjimas“³¹⁴. Kūniškoje išraiškoje slypi paradoksas: viena vertus, kūnas mus daro individualiais subjektais, asmeniškai patiriančiais pasaulį ir jame gyvenančiais savo kūnu, kita vertus, kūnas mus įtraukia į pasaulį. Ir šis ‚įtraukimas‘ nėra savanoriškas, tai įgimtas veiksmas.

Mes gimdami gauname kūną ir tampame įpinti į pasaulį. Veikdamas žmogus jau yra pasaulyje. Ta pačia kūniška veikla jis gali mėginti atsiriboti nuo pasaulio, pavyzdžiui, statyti tvorą, piktai elgtis kitų žmonių atžvilgiu ir t.t., tačiau ta pati veikla įtraukia žmogų į pasaulį, kurį jis veikia. Statydamas tvorą žmogus panyra į dialogą su kitais kūnais. Netgi jei elgiasi neigiamai jų atžvilgiu, vis tik užmezga (nors ir priešišką) dialogą. Per veiklą, kuri iš principo yra kūniška, patirdamas kitų kūnų išraiškas ir pats save išreiškdamas, žmogus, kuris yra apsuptas galimos veiklos horizonto, tampa pasaulį stebinčiuoju, iš pilno simbolių to paties pasaulio³¹⁵.

Mano suvokimo perspektyva yra atvirkščia kito perspektyvai, tačiau šiai neprieštaraujanti, o perimanti kito *matymą*. Mano regimas dalykas „gali tapti objektu, tik aplinkiniams objektams tampant horizontu, taigi žiūra yra dvipusis veiksmas“³¹⁶, – teigia Merleau-Ponty. Suvokimui reikalingas horizontas, kurį sudaro visi pasaulio daiktai bei kiti kūnai. Kurie, kartu sudėjus, kuria mano sąmonei aktualaus objekto kontekstą bei kartu patvirtina jo buvimą.

Taigi, kodėl stebimas objektas mums kartais atrodo toks pats, o kartais skirtingas, nors mes žinome, jog tai tas pats daiktas, kuris pagal modernaus mokslo kriterijus, yra apibrėžiamas remiantis objektyviais principais? Ar tai reiškia, jog objektyvus daikto apibrėžimas nėra tinkamas visoms situacijoms? Jei su tuo sutiksime, tai vėlgi reikš tą patį, ką teigė Husserlis, jog tam tikri mokslo principai galioja tik konkrečiau mokslo rėmuose. Ir objektyvus daikto apibrėžimas, kuris būtų priimamas kaip galutinė tiesa, nėra galimas. Kaip teigia Merleau – Ponty, „daiktai man pasirodo tam tikruose suvokimo kontekstuose. Ką tai reiškia? Aš žiūriu į konkretų daiktą, tačiau man jis pasirodo subjektyviai: kas kart kitaip ir visų aplink jį esančių

³¹³ Barthes R. „Dar syki – kūnas“. *Kūno raiška šiuolaikiniame socialiniame diskurse*. P.45.

³¹⁴ Večerskis D. „Suvokiamas ir suvokiantis kūnas“. *Žmogus ir žodis*. Nr. 4. 2009. p. 36

³¹⁵ Waldenfels B. „The Paradox of Expression“. *CHIASMS. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Ed. F. Evans. L. Lawlor. State University of New York Press. 2000. P. 91

³¹⁶ Merleau – Ponty M. „Suvokimo fenomenologija“. *Baltos lankos*. Nr. 28. Sudarė: S. Žukas. Baltos lankos. Vilnius. 2008. P. 80.

daiktų fone. Vadinasi, daiktas man pasirodo tam tikromis sąlygomis³¹⁷, priklausomai nuo mano žvilgsnio, t.y. mano kūniškos perspektyvos ir nuo stebimo objekto fono. Darželyje auganti gėlė man gali atrodyti skirtinga, jei aš į ją žvelgsiu keisdama savo kūno padėtį, o kartu ir žiūrėjimo perspektyvą.

Žvelgianti iš kambario, pro langą, gėlė gali atrodyti vienaip, o išėjus į lauką ir priėjus arti – kitaip. Pavyzdžiui, spalva atrodys ryškesnė arba gėlė aukštesnė/ žemesnė. Kita vertus, jei keisis aplink ją esantys daiktai, jos fonas, gėlė taip pat gali atrodyti vis kitaip. Pavyzdžiui, naktį gėlė bus prasčiau matoma, dėl tamsos. O rytinių saulės spindulių fone, ji žėrės. Bet jeigu greta jos sužydės rožių krūmas, gėlė man gali nebeatrodyti tokia ryški ir spalvinga³¹⁸. Tačiau tai bus ta pati gėlė. Mūsų kasdienė patirtis leidžia suvokti, jog besikeičiantis ar esantis besikeičiančiame fone, stebimas objektas yra tas pats. Taigi matome, jog mokslo siekiamas objektyvumas, kalbant apie konkretų daiktą ar jo savybes, apriboja patirtines kūno galimybes, tuo pačiu susiaurindamas suvokimo lauką.

Fenomenologija kritikuoja absoliutaus objektyvumo siekį. Tačiau kyla natūralus klausimas: jei atmetame objektyvumą, kaip galime būti tikri, jog kaskart kitaip pasirodantis daiktas yra tas pats daiktas? Ar tai paties daikto savybė ar vis dėlto jam reikšmę suteikiančios įkūnytos sąmonės? Kaip matome iš mano pateikto gėlės pavyzdžio, tai nėra paties objekto savybė, nes gėlės savybės keičiasi, žmogui dalyvaujant jo stebėjime, keičiantis stebėjimo perspektyvai ar kintant stebėjimo laikui. Vadinasi, gėlės bruožai kinta priklausomai nuo stebinčiojo subjekto perspektyvos. Bet negalime teigti, jog daikto suvokimas skirtingais momentais yra tik sąmonės nuopelnas. Tai, jog skirtingais momentais tą patį daiktą matome skirtingai, tačiau suvokiame, jog tai tas pats daiktas, būdinga ne tik man. Merleau – Ponty pasakytų, jog tai intersubjektyvus pojūtis, kuris nurodo, jog kitas (kūnas) taip pat mato ir savo kūniškais pojūčiais patiria tą patį daiktą (gėlę).

Mėginti paaiškinti daikto atpažinimą skirtingais atvejais galima ir taip: tokį patį ar panašų to paties daikto suvokimą skirtingomis situacijomis gali lemti išankstinė patirtis, tad besikeičiančios aplinkybės nekeičia esminių daikto savybių, pagal kurias aš gebu jį atpažinti. Tačiau Merleau – Ponty ir su tuo pilnai nesutinka. Filosofas teigia, jog suvokdamas daiktą, aš suvokiu visą jo buvimo horizontą. Matydama gėlę, matau ir besikeičiantį apšvietimą ar greta augančius kitus augalus. Taigi aš suvokiu ir daikto foną, kuriame jis man apsirodo. Daiktas

³¹⁷ Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. P. 350

³¹⁸ Modernaus gamtos mokslo pateikiamas spalvos paaiškinimas:

Skirtingu stiprumu dirginant skirtingai spalvai akies tinklainėje esančius jautrius kūgelius, atsiranda tam tikros chromatinės spalvos pojūtis. Kai šių kūgelių siunčiami nerviniai impulsai koduoja vienodą intensyvumą arba kai bendras apšviestumo lygis yra mažas ir kūgeliai neveikia dėl per mažo jautrumo, mes matome tik stiebeliais (lazdelėmis), todėl matome tik achromatines spalvas – baltą, pilką arba juodą. https://lt.wikipedia.org/wiki/Spalv%C5%B3_teorija

pasirodo kaip atsakymas į kūnišką klausimą³¹⁹. Mes suvokiame, jog gėlę stebime pro langą arba matome ją, stovėdami greta. Regime greta jos augančius augalus ir vertiname ją jų fone. Taip pat suvokiame, jog ji kinta dėl besikeičiančios mūsų laikysenos, oro sąlygų ar paros meto.

Šis suvokimas, kuriame susipina žmogaus kūniški pojūčiai ir pasaulio daiktų savybės, atveria neribotą perspektyvų galimybę. „Žvelgiant į kalnų kraštovaizdį, mes galime pastebėti atskiras dalis, kurias sudėliojame į vientisą vaizdą, kuriame kinta spalvos, priklausomai nuo žvilgsnio ir aplinkybių: jei žalia, kuri yra pievų žalia, paaimama iš konteksto, ji praranda savo reikšmę ir spalvinę vertę. Daikto spalva niekada nėra tik spalva. Spalva visada yra tam tikro objekto spalva ir paprastas mėlynas kilimas niekada nebus toks pats pat mėlynas, kaip būtų būdamas mėlynos vilnos spalvos“³²⁰. Mes matome ne spalvą, bet spalvotą daiktą, t.y. spalvą atpažįstame, ją susieję su koku nors daiktu. Tai reiškia, jog nėra grynosios spalvos. Tad spalvos negalėtume suprasti, jei pats spalvotasis daiktas nebūtų prieinamas mūsų patirčiai. Aš suvokiu, jog kitas taip pat mato tai, ką matau aš – tos pačios spalvos daiktą, (ar galimai kitą gamtos kūną). Bet kalbant apie patį daiktą, aš turiu patikslinti jo savybes, nes dėl skirtingų stebėjimo aplinkybių, mūsų stebimas vaizdinys gali nežymiai skirtis.

Mes, žiūrėdami į gėlę arba į kilimą, matome ne tik spalvą. Spalva mums pasirodo tik kaip viena iš stebimo objekto savybių, kurias galime patirti savo gyvenamuoju kūnu, kaip vientisu patirčių lauku. Lauku, kuriame susipina visi turimi mano pojūčiai su daiktu, kaip susipynusio su savo fonu, patirtimi. Daiktas yra neatskiriamas nuo jo suvokiančio subjekto, tad niekada negali būti užsidaręs savyje. Kitu atveju jo nebūtų pasaulyje. Mes suvokiame, jog regimas objektas yra gėlė, būtent dėl jos, kaip reiškinio pasirodymo mūsų jusliniame suvokime. Daiktas tarsi *atsispindi* mūsų kūniškoje patirtyje, priklausomai tiek nuo paties daikto susipinančių savybių, tiek nuo mūsų sąmonės intencijų.

Taigi kaskart objektą galiu matyti skirtingai: gali skirtis matyto pusė, atspalvis ar santykinis dydis, bet tuo pat metu suvokiu, jog tai tas pats objektas, o skirtingas matymas galimas dėl to, jog kiekvieną kartą mano kūniškam suvokimui galioja skirtingos aplinkybės. Aš pakeičiu kūno pozą, keičiasi objekto apšvietimas ir tai lemia kitokį stebimo objekto vaizdą ir t.t. Ir šios aplinkybės niekada nesutampa, vadinasi, absoliutus matymas, kaip objektyvus daikto apibrėžimas, nėra pasiekiamas. Arba gali būti taikomas tik iš ankto apibrėžtomis sąlygomis.

Žmogaus suvokimas visada yra laike ir erdvėje, kaip suvokimo kontekstuose. Netgi „Mūsų judesius veikia kraujo tėkmė, vėjo pulsavimas, <...>. Mūsų judesių greitį, vangumą ir pokyčius nulemia aplinkui matomi judesiai“³²¹, kaip mūsų suvokimo horizontas, kuris apima ir

³¹⁹ Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. P. 370

³²⁰ Ten pat. P. 365

³²¹ Lingis A. *Pavojingos emocijos*. P. 33

kitų kūnų patirtis. Mes galime perimti kitų patirtis iš kitų mokydamiesi, sekdami kitų kūnų pavyzdžiu ar juos mėgdžiodami. Vadinasi, mes nesam apriboti esamos padėties, savo kūniško jauslumo. Kaip ir gamta nėra apribota tik iš esamos perspektyvos matomo vaizdo. Priešingai: yra nuorodos į kitus kūnus, kitus suvokimo kontekstus. „Mano žmogiškas žvilgsnis visada fiksuoja tik vieną objekto pusę, nors, disponuodamas horizontalais, siekia ir visų kitų“³²². Tai galima paaiškinti pavyzdžiu: nors aš matau vieną namo pusę, tačiau *žinau*, jog egzistuoja ir kita namo pusė. Jis nėra tiesiog plokščia siena. Tai, kad egzistuoja ir kita namo pusė, aš galiu spręsti iš to, jog atokiau nuo manęs stovintis asmuo žiūrį į tą patį namą, tačiau, dėl savo kūniškos žvilgsnio perspektyvos, mato kitą namo pusę. Žiūrėdama į kitą žmogų suvokiu, jog jis mato kitą, kiek kitokią namo pusę ir tai patvirtina visą namo, kaip visumos konstrukcijos, buvimą.

Merleau – Ponty dar kartą parodo modernaus mokslo siekiamo objektyvumo kritikos galimybę. Anot filosofo, gėlės vaizdas, o kartu ir apibrėžimas, kuris būtų visomis sąlygomis ir visiems ją stebintiems vienodas, t.y. objektyvus, yra tik numanomas. Tuo tarpu fenomenologinis požiūris atveria neribotas suvokimo perspektyvų galimybes, kuomet suvokimas yra priklausomas ir nuo stebimo objekto, ir nuo jį suvokiančiojo kūno pozicijos. Toks kūno galimybių išplėtimas leidžia analizuoti kūną ne tik kaip gyvenamą, tačiau ir kaip išgyvenantį, jaučiantį, patiriantį bei suvokiantį. Kūno dalyvavimas kasdieninėse patirtyse leidžia suvokti žmogaus prigimties dvilypumą: mąstantis kūnas leidžia išeiti už tiesioginio matymo ribų, tačiau vis tik naujas patirtis išgyventi kūniškai. Gyvas kūnas nėra riba mano patyrimui, netgi priešingai. Per kūną mano patirtys nuolat susipynusios su kitų patirtimis bei visu pasauliu, kaip patirties horizontu. Merleau-Ponty pastebi, jog subjektyviame suvokime visada egzistuoja nuorodos į kitas perspektyvas, kas lemia suvokimo pratęsimą už fizinio kūno ribų.

³²² Merleau – Ponty M. „Suvokimo fenomenologija“. *Baltos lankos*. Nr. 28. Sudarė: S. Žukas. Baltos lankos. Vilnius. 2008. P. 82.

6. Gyvos gamtos samprata Merleau-Ponty filosofijoje

Moderniesiems gamtos mokslams keičiant požiūrį į gamtą, keičiasi viso pasaulio samprata. Gamtą suvokiant kaip paskirus fizinius objektus, visa gamtos samprata desubjektyvizuojama, subjektą pašalinant iš gamtos sampratos. Gamtą, remiantis gamtamoksliu aiškinimu, mes suprantame kaip įvairovę įvykių, siejamų išorinių aplinkybių ir susietų priežastingumo ryšiais. Gamtos supratimui mums reikia priežasties ir pasekmės, mes ieškome dėsningumų, pasikartojančių įvykių ir t.t. Tai mums nuo mažų dienų įprastos gamtos sampratos paieškos. O anot Merleau – Ponty, „mūsų tikslas yra suprasti santykį tarp sąmonės ir gamtos: organinį, psichologinį ir netgi socialinį“³²³.

Taigi, Merleau – Ponty gamtos samprata tęsia Husserlio pradėtą natūralistinių mokslų kritiką, šią papildydamas gamtos ir kūniškumo sąsajomis. Kurios dar aiškiau atskleidžia objektyvistinio mokslo pateikiamos tiek žmogaus, tiek gamtos sampratos siaurumą. Gamtą filosofas pristato kaip patirčių foną, horizontą, kuriame vyksta intencionalus suvokimas. Tačiau gamta nelieka nuošalyje: vykstant suvokimo procesui, tarp gyvenamojo kūno ir gamtos užsimezga dialogas ir gamta tampa žmogaus pašnekovu. Taip gamta įgyja *gyvybę*. Vėlesniuose savo kūriniuose Merleau – Ponty gamtą pristato ne tik kaip galimą žmogaus pašnekovą, tačiau pradeda kalbėti apie galimą žmogaus ir gamtos *susikeitimą*. Chiazmas, kaip gamtos pasaulio ir žmogaus išgyvenimų susikryžiuavimas tampa pagrindu tolimesnėms filosofo mintis. Dvigubo jutimo galimybė, kuri neapsiriboja pojūčiais žmogaus kūne, kaip pavyzdžiui, liečianti ir liečiama ranka, persikelia į žmogaus ir pasaulio santykį. Žmogus ir gamta tampa liečiamu ir liečiančiu, vadinasi, subjektas tampa objektu, o objektas tampa subjektu.

Fenomenologijoje akcentuojamas subjekto – objekto perskyros nykimas pasaulyje bei pasaulio kūno sąvokos atsiradimas suteikia *gyvybę* jaučiančiam, patiriančiam, išgyvenančiam subjektui. Gamta *patiria*, vadinasi, ji nėra tik fizinis materialus daiktas, kurį galima analizuoti pagal gamtos mokslo dėsnius ir suprasti objektyviai. Gamta pasirodo žmogui – ne pats žmogus ją randa. Remiantis filosofo Merleau - Ponty mintimis, galima netgi teigti, jog dėl gamtos, žmogus pats save *atranda*. Patirdamas gamtos raišką, žmogus gali suvokti jį supantį pasaulį, o kartu ir save patį. Vadinasi, šis suvokimas ir jo paaiškinimas netelpa į modernaus mokslo rėmus, o fenomenologinė gamtos samprata gali būti priimama kaip gamtamokslinės aplinkos analizės kritika, parodanti jos ribotumą. Gamta, savo pirmine prasme, yra atsisakymas išankstinio nusistatymo³²⁴, teigia Embree. Gamta nėra tai, ką galima tiksliai apibrėžti ar įvardinti, gamtos

³²³ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 3

³²⁴ Embree L., „The Possibility of a Constitutive Phenomenology“, *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. Ed. Ch. S. Brown, T. Toadvine. Albany, NY: SUNY Press. 2003. P. 150

fenomeno nepaaiškina nei moksliniai apibrėžimai, nei pavadinimų suteikimas konkreitiems reiškiniams. Ji nenuspėjama ir kartu nuolatos kviečianti ją suvokti, vis iš naujo.

Taigi, ką bendra turi Merleau-Ponty pristatoma kūniškumo samprata ir požiūris į gamtą? Jau aptarėme filosofo pateiktą objektyvistinio požiūrio į kūną kritiką. Kūnas pasirodo esantis ne tik biologinis-fizikinis organizmas, kurį galima tyrinėti kaip mechanizmą, bet ir gyvenimo pasaulyje būdas. Tačiau fenomenologija vien kūno analize neapsiriboja. Kritika, kuri buvo nukreipta į gamtamokslinę kūno sampratą, taikoma ir gamtos analizei. Ši kritika atskleidžia, jog kūnas ir gamta nėra vienas nuo kito nepriklausomi objektai. Priešingai, tarp jų vyksta nuolatinė dialektika, atverianti kelią suvokimui bei žmogaus kūną atskleidžianti kaip gamtos kūną.

6.1 Gyva gamta kaip vientisas kūniškumo pagrindas

Kaip teigia Merleau-Ponty, modernaus mokslo mums pateikiama „Gamtos“ sąvoka suteikia mūsų mąstymui kryptį, kuri lemia tai, jog neįmanoma kalbėti apie Gamtą, nekaltant apie tikslųjį mokslą, technologijas. Tačiau, kalbant bendrai, tai lemia, jog gamtos samprata tampa suprantama tik iš mokslinės, technologinės perspektyvos, taip suteikiant gamtai objekto funkciją. O juk „filosofo darbas yra pamatyti tai, kas vyksta už fiziko nugaros, ko pats fizikas nepastebi“³²⁵, teigia Merleau-Ponty. Pamatyti ne tik tai, kas yra gamta fizine prasme, tačiau ir tai, kas ji yra santykyje su žmogumi, ne iš neutralios mokslo perspektyvos, tačiau žvelgiant iš žmogaus kūno pozicijos.

Kaip teigia Naglis Kardelis, „jei reikalautume gamtos sąvoką pagrįsti grynai moksliskai, remiantis vien empirika ir logika, natūralizmo šalininkai privalėtų iš eilės tikrinti visus be išimties Visatos objektus bei reiškinius, siekdami įsitikinti patys ir įtikinti mus, kad iš tiesų visi pasaulio objektai egzistuoja, o visi reiškiniai vyksta vienoje ir tik vienoje terpėje. Turėtume ištirti absoliučiai visus Visatos erdvėlaikio taškus – visa, kas bet kurioje Visatos kertelėje vyko, vyksta ir vyks nuo pat Visatos gimimo iki jos mirties“³²⁶. Tačiau, kaip jau išsiaiškinome, mūsų pažinimo galimybės yra beribės. Kiekvienas matymas arba nematymas mano žvilgsniui atveria vis naujas pažinimo perspektyvas, taip atitolindamas objektyvios tikrovės pasiekimą. „Jei mes norime suprasti pačios gamtos procesus, mes galime sakyti, jog gamta yra pasaulio atmintis“³²⁷, teigia Merleau - Ponty. Tad norint suvokti gamtą čia ir dabar, reikia atsižvelgti į ne tik esamus, tačiau ir į jau nutikusius įvykius ar aplinkybes. Gamtoje atsispinti visi pasaulio kaitos procesai. Kiekvienas įvykis gamtoje palieka savo unikalų pėdsaką.

³²⁵ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 87.

³²⁶ Kardelis N. „Ar galimas grynai mokslinis pasaulio vaizdas?“. P. 411

³²⁷ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 120.

Kritikuojant gamtamokslinį požiūrį į gamtą, kuris jau yra nusistovėjusi mūsų gyvenimosios dalis, kyla klausimas, tai kaip pažinti gamtą be mokslo. Tačiau Merleau-Ponty čia pat pateikia atsakymą: „Taigi, kaip nesidomint mokslu sužinoti, kas yra Gamta? Gamta yra visa-apimanti, kažkas, apie ką negalima galvoti pradendant sąvoka, jau nekalbant apie dedukcijos taikymą. Apie ją mes turime galvoti, kaip apie prasidedančią nuo patirties ir ypač, patirties ne pagal tam tikras taisykles, kurias sukuria mokslas“³²⁸. Mokslas pateikia paprasčiausią patiriamų daiktų paaiškinimą, kurį lengva priimti. Tačiau jis nėra galutinis. Fenomenologija turi atmesti gamtos matematinį³²⁹ ir sujungti tiek mokslinį tyrimą, tiek tiesioginio patyrimo svarbą, siekiant pažinimo. Suvokimas, paremtas tiesioginiu patyrimu, yra reikšmingas norint pažinti gyvenamąją aplinką ir paties žmogaus santykiui su ja. Nes, kaip teigia Joseph‘as Bien‘as, „visų pirma, žmogus yra gamtos būtybė, valdomas poreikių. Jis niekada neperžengia šio savo bruožo“³³⁰.

Tam, kad geriau suprastume fenomenologinę gamtos sampratą ir jos skirtingumą nuo mokslinio objektyvistinio gamtos apibrėžimo, Merleau – Ponty pateikia melodijos pavyzdį. Kai klausomės muzikos, mes girdime melodiją. Tačiau girdime ne atskiras natas ar natų garsų junginius, o vientisą prasmingą kūrinį. Girdime ne vieną po kitos einančias natas, o visumą, t.y. mes girdime/ suvokiame melodiją. Vadinasi, gamta nėra tik atskiri fiziniai objektai, o pasirodo kaip vientisa kūniška sistema.

Natos tarpusavyje susijusios, nurodančios viena į kitą ir kuriančios vientisą melodiją. Ne atskirų natų, o melodijos suvokimas leidžia tą pačią melodiją atpažinti, net jeigu ji grojama ir interpretuojama skirtingų atlikėjų. Pavyzdžiui, tos pačios natos, jei jos yra atliekamos skirtingose melodijose, yra vadinamos tomis pačiomis. Nors ir kinta melodijos dalys, tačiau sistema, pagal kurią sudedama melodija, išlieka tokia pati. Panašiai galime kalbėti ir apie gamtą: gamta fenomenologų yra pristatoma kaip įvairias formas jungianti sistema, visuma. Jos negalima suskaidyti į atskirus reiškinius ar vienas nuo kito visiškai nepriklausomus įvykius ir taip mėginti analizuoti. Gamta, kaip ir melodija, yra visuma, kurios nepakeičia menki skirtumai. „Mes galime atlikti melodiją skirtingomis tonacijomis ir kalbėti apie tą pačią melodiją neminėdami tos pačios tonų kompozicijos. Atpažinti melodiją yra netgi daug lengviau nei toną. <...>. Vadinasi, melodija turi būti kažkas kitas, negu atskirų tonų suma“³³¹, – teigia Anna Foulter.

Taigi, Gamta filosofui Merleau - Ponty pasirodo kaip melodija: nei visiškai materiali, nei visiškai ideali bei turinti prasmę. Melodija, kuri pati save atskleidžia. Gamta, kaip struktūra,

³²⁸ Ten pat. P. 87.

³²⁹ Ten pat. P. 117.

³³⁰ Bien J. „Introduction“. M. Merleau – Ponty. *Adventures of the Dialectic*. Evanston: Northwestern University Press. 1973. P. xiv

³³¹ Foulter A. P. *Recasting Objective Thought: The Venture of Expression in Merleau-Ponty's Philosophy*. Holmbergs Prees: Malmö. 2015. P. 98

nėra uždara, dėl to negali būti apibrėžta kaip baigtinė, ji yra atvira ir nuolatos kintanti, keičiantis *natos* variacijoms. Gamta, kaip struktūra yra įkūnyta, nes ją suvokiame per kūną, kuris *patiria* gamtą ir jos *natas*. Taip pat gamta, kaip struktūra, negali būti suskaidyta į atskiras dalis ar būti suvokiama kaip atskirų dalių visuma. Gamta yra gamtos reiškinių visuma, o kartu ir jų fonas, kuriame galime suvokti atskirų reiškinių prasmę. Ir kaip teigia Toadvine, „nėra per drąsu sakyti, jog pačiam Merleau – Ponty gamta yra muzikali, ir dėl to mes galime lyginti struktūrinius pasaulio aspektus su simfonija“³³².

Taip, kaip melodiją suskaidžius į atskirtas natas ir taip ją tyrinėjant netenkama melodijos, kaip prasmingos visumos, lygiai taip pat negalima gamtos suvokti kaip atskirų reiškinių visumos, nes gamta yra visus reiškinius jungiantis vientisas fonas. Vadinasi, gamta tampa fonu, kurio pagalba visi reiškiniai įgauna reikšmę. Gyvenamasis kūnas, kaip vienas iš gamtos subjektų, taip pat turi reikšmę gamtoje, nors pats negali būti redukuojamas į gamtą. Kūnas, kaip nata, turi reikšmę gamtoje, kaip fone, kitų natų – gamtos reiškinių sistemoje. Kaip teigia Davidas Abramas, „kiekvienas balsas, kiekviena dueto pusė, kito melodijos atkartojimas, pridedant savo intonaciją ir stilių ir tuomet vienas savo ruošu atkartoja kitą – du dainuojantys kūnai atsigręžia ir prisitaiko prie vienas kito, iš naujo atrasdami bendrą stilių, prisimindami vienas kitą“³³³. Tam tereikia bendro pagrindo ir komunikacijos, kad kūnai atpažintų tas pačias *natas*, tiek melodijoje, tiek ir gamtoje ir suteiktų struktūrai reikšmę.

Gamta neatsitiktinai fenomenologų vis dažniau yra vadinama „gyvenamojo pasaulio gamta“³³⁴, pastebi Embree, parodydamas gamtos ir žmogaus sąsajas. Anot Merleau-Ponty, „aš esu įmestas į gamtą, ir gamta pasirodo ne tik už manęs, objektuose be istorijos, ji regima subjektyvumo centre“³³⁵. Gamta pasirodo suvokiama kaip neatsiejama nuo ją suvokiančio kūno, kita vertus, kaip galinti susikeisti vietomis su suvokėju. Merleau-Ponty mokslo neprašo naujai sukonstruotos kūno ar gamtos sampratos, tačiau mokslo gamtos apibrėžime randa ir mėgina pašalinti jau esamą klaidingą Gamtos sampratą³³⁶. Mokslinės sąvokos gali padėti pažinti gyvenamąją aplinką, suvokti kokioje gamtoje gyvename, tačiau neturi eliminuoti žmogaus, kaip kūniško suvokiančiojo. Taigi, žmogaus ir gamtos santykis pasirodo kaip galintis išeiti už mokslinės teorijos ribų, nes ne kiekvienas patyrimas gali būti apibrėžtas mokslo kriterijais.

³³² Toadvine T. *Merleau – Ponty's Philosophy of Nature*. Northwestern University Press: Evanston, Illinois. 2009. P. 23.

³³³ Abram D. *The Spell of The Sensuous. Perception and Language in a More-than-human World*. Vintage Books Press: New York. 1997. P. 80.

³³⁴ Embree L., „The Possibility of a Constitutive Phenomenology“. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. Ed. Ch. S. Brown, T. Toadvine. Albany, NY: SUNY Press. 2003. P. 39

³³⁵ Merleau – Ponty. „Suvokimo fenomenologija“. *Baltos lankos*. Nr. 14. sud.: A. Sveriolas. Vertė: V. Pivorius, A. Sverdiolas. Vilnius. 2002. P. 151.

³³⁶ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 86.

Gamta Merleau – Ponty fenomenologijoje pasirodo kaip pasaulio pagrindas, turintis daugybę sluoksnių. Gamta, suvokimo metu, įgauna prasmę, tuo pačiu visiškai neatsiskleisdama ir nesutapdama su savimi. Gamtos prasmė pasirodo dėka kūniškumo, per gamtos išraišką ir šios nesutapimą su suvokiančiuoju kūnu. Pasaulio kūnas nurodo į tai, jog mes dalinamės pasauliu su kitais kūnais. Šis bendrumas reiškia, jog nors kūnai yra atskiri, tačiau pasaulyje jie veikia vientisai, kaip natos, kuriančios melodiją. Floros ir faunos rūšys, gyvenančios šiaurėje ir pietuose, yra nepaprastai panašios³³⁷, nors jas ir supa, iš pirmo žvilgsnio skirtinga aplinka. Tai rodo, jog egzistuoja bendri dėsniai, jungiantys viso pasaulio gamtą, ką Merleau – Ponty vadina pasaulio kūnu. Gamta nėra tik tai, ką tyrinėja fizikai, chemikai ar biologai. Tai visa fizinio pasaulio sistema, kuri funkcionuoja tarsi organizmas, kuriame visos dalys yra tarpusavyje susijusios, sujungtos nepastebimais intencionalumo saitais.

Gamta turi tikslą savyje, vadinasi yra prieštaravimas tarp „natūralaus“ ir „atsitiktinio“³³⁸. Gamtoje nieko nėra atsitiktinio. Gamta turi vidines savybes, nepaklūstančias žmogaus nustatytoms taisyklėms. Kaip teikia Merleau - Ponty, gamta yra ir aktyvi, ir pasyvi, nuolatos kuriantis kūrėjas ir produktas³³⁹. Gamta nėra žmogaus kūrinys, tad bet kokie žmonių mėginimai gamtą *tobulinti* ar jos prasmę pajunti savo tikslams, neišvengiamai kertasi su gamtos, kaip atsiskleidžiančios žmogui per šio atvirą santykį su gamta, principu.

Pati gamta mums yra duota per savo pojūčių įsisąmoninimą. Subjektyvi patirtis duoda mums tokią gamtos išraišką, prie kurios jokių kitu būdu nepriartėtume. Gamta, kurią mes suvokiame, yra ir kiek įmanoma toli, ir kiek įmanoma arti³⁴⁰. Tai rodo, jog mūsų suvokimas išeina už tiesioginio matymo lauko ribų. Gamtos, analizuojant ją atskirai nuo žmogaus, samprata neišvengiamai yra lydima mechanistinio vertinimo. Tokio požiūrio, anot Merleau – Ponty, mums ir reikia atsisakyti, nes gamtą galima suvokti tik suvokiant šią jos pačios (ankstesnių gamtos fenomenų) kontekste. Nereikia gamtos „sustabdyti“, norint ją suprasti. Tai nėra įvykis ar akimirka. Gamta yra tai, kas tęsiasi ir dėl savo neužbaigtumo, ji mums kaskart pasirodo vis naujai. Geriausia gamtą įsivaizduoti kaip erdvės ir laiko sklaidą³⁴¹, teigia filosofas. Kuomet keičiantis laikui, kinta erdvė ir atvirkščiai. Gamta stebimą akimirką yra priklausoma nuo aplinkybių bei stebinėjojo kūniškos pozicijos.

³³⁷ Salthe S. N. “The natural philosophy of ecology: developmental systems ecology”. *Ecological Complexity*. Nr. 2. 2005. P. 10

³³⁸ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. Trans: R. Vallier. Northwestern University Press: Evanston, Illinois. 2003. P. 3.

³³⁹ Ten pat. P. 38.

³⁴⁰ Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. P. 118.

³⁴¹ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 119.

Kaip teigia Merleau – Ponty, „gamtos pasaulis, sakoma, yra inter-juslinių santykių schema“³⁴². Natūralus gamtos pasaulis mums pasirodo kaip schema, kur vienas gamtos įvykis ar daiktas negali būti suvokiamas neatsižvelgiant į jį supančias aplinkybes, likusį pasaulį, kaip jo suvokimo horizontą. Viena vertus, gamta, kaip visuma, sudaro mano suvokimo horizontą, kuris yra būtinas kūnišką perspektyvą turinčiam žvilgsniui, kita vertus, gamtos pasaulio schema, kaip struktūra, atsikartoja žmogaus įkūnytos sąmonės struktūroje.

Gamta pasirodo ne kaip pasyvus suvokimo laukas, tačiau kaip aktyvi suvokimo dalyvė, kuri geba pati reikštis suvokiančiajam žmogui, taip išsivaduodama iš tik daiktiškos reikšmės ir vertės. Žmoguje susipynę materialus ir idealus pasaulis, leidžia užmegzti dialogą su pasaulio kūnu. „Regimas horizontas, kuris buvo toks svarbus visiems Merleau – Ponty klausimams, gali mums padėti suprasti, jog „pasaulis“, į kurį jis nuolat nurodo, yra niekas kitas kaip Žemė, nuosekli „regimybės“ vienovė, <...> „visų laukų laukas“ <...> – nėra abstrakti galimos visatos visuma, tačiau yra patiriama šio mus gaubiančio ir čia pat esančio pasaulio vietovė“³⁴³, – teigia Abram‘as.

Taigi, gamta Merleau – Ponty fenomenologijoje nėra objektyviems tyrimų dėsniams paklūstanti atskirų daiktų visuma, kurią galima tobulinti pagal žmogaus poreikius. Gamtą filosofas analizuoja kaip gyvą – nuolatos judančią ir besikeičiančią. Gamta, o kartu ir pasaulio kūnas yra suvokiama priklausomai nuo žmogaus kūniškos perspektyvos, nuo žvilgsnio nukreiptumo bei suvokimo metu esamo horizonto. Vadinasi, ji netelpa į natūralistinio mokslo brėžiamus rėmus. Gamta Merleau – Ponty fenomenologijoje pasirodo kaip daugiasluoksnis būties pagrindas, kuriame žmogus dalyvauja kartu su kitomis gamtos būtybėmis, užmegzdamas su pasauliu pirmąsias santykių. Šis gamtos ir žmogaus panašumas bei bendrumas yra grįstas fenomenologiniu gyvenamojo pasaulio ir gyvenamojo kūno patirčių stebėjimu ir aprašymu. Žmogaus priklausomybė gamtos pasauliui pasirodo per pasaulio kūną, kuriame dingsta aiški riba tarp liečiančio ir liečiamąjo, klausiančio ir atsakančiojo, stebinčio ir stebimojo.

6.2 Gamta kaip pasaulio kūnas. Chiazmas

Modernioje visuomenėje priešprieša tarp fenomenologijos ir tikslųjų mokslų požiūrio į kūną aštrėja, nes kūnas mokslo yra suvokiamas, viena vertus, kaip sudarytas iš odos, kaulų, raumenų, sausgyslių ir įvairių vidaus organų, kita vertus, kaip kūnas, kuris automatiškai paklūsta išoriniams dirgikliams bei impulsams. Merleau-Ponty neneigia kūno refleksų reikšmės,

³⁴² Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. P. 381.

³⁴³ Abram D. “Merleau-Ponty and the Voice of the Earth”. *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*. Ed. D. Macauley. The Guilford Press: New York. 1996. P. 82

tačiau nedaro skirties tarp išorinio materialaus kūno veiklos ir jo intencijų. Anot filosofo, kūnas nėra tik įrankis, kurį galima konstruoti, perdaryti ar tobulinti. Jis yra gyvenamasis kūnas, kurio pagalba mes išgyvename santykį su gamta ir per kurį gamta atsiskleidžia mūsų sąmonei. Dėl kūniškumo, jungiančio žmogų bei gamtą yra galimas *chiazminis* santykis.

Gamta, kaip gyvenamasis pasaulis, kasdieniame gyvenime mums atsiskleidžia per mūsų pojūčius³⁴⁴, ir taip tampantis daugiau nei fizikiniu, mokslo nagrinėjamu objektu. Gamtos ir kūno susipynimas, filosofo pristatomas *Chiazmas* sąvoka, nurodo betarpišką ir pirmąpradį žmogaus ir gamtos ryšį, leidžiantį gyvenamą gamtą tyrinėti kaip namus (ekologine prasme), kuriose ir kurių pagalba mes galime suvokti mus supantį pasaulį.

Chiazmo sąvoka, kilusi iš graikų kalbos, nurodo dviejų dalių susipynimą, susikryžiovimą. Tai svarbi Merleau – Ponty fenomenologijos dalis, nurodanti į žmogaus ir pasaulio betarpišką santykį, šių dviejų, iš pirmo žvilgsnio nepriklausomų objektų ryšį, pasireiškiantį per tiesioginę patirtį bei šios aprašymą. Chiazmo sąvoką Merleau – Ponty gamtos filosofijoje pasirodo kaip galimybę sujungti fenomenologinę ir ontologinę pasaulio sampratas. Merleau – Ponty *chiazmas* žymi jaučiamų ir jaučiančių kūno išraiškų santykio ir jaučiamo ir jaučiančio santykio gamtoje pagavimą³⁴⁵. Chiazmo sąvoką filosofas pasitelkia siekdamas paaiškinti dvigubo jutimo fenomeną. Pradėkime nuo kūno: aš liečiu ir esu liečiamas. Dažniausiai pateikiamas dvigubo jutimo fenomeną iliustruojantis pavyzdys – viena ranka liečianti kitą ranką: aš, savo dešine ranka, kuri yra mano sąmonės subjektas, liečiu savo kairiąją ranką, kuri tarsi tampa objektu. Kairioji ranka, nors būdama to paties, manojo kūno dalis, tampa daiktu, į kurį yra nukreipta mano sąmonė ir kurį patiriu per dešiniąją ranką.

Kita vertus, bet kurią akimirką aš galiu sukeisti objektą ir subjektą: mano dešinė ranka taps liečiamu objektu, o kairioji – subjektu, kuriuo aš patiriu daiktišką (dešinę ranką) pasaulį. Kaip teigia Merleau – Ponty, liedsami mes atrandame tris skirtingas patirtis: paviršiaus pojūtį, erdvės pojūtį ir prisilietimo pojūtį, kuomet mano dešinė ranka liečia mano kairiąją ranką. Tuomet „liečiantis subjektas“ tampa liečiamuoju daiktu³⁴⁶. Sąmonės nukreipimas į kairią ranką lems tai, jog ši taps liečiančiąją – kūniškos patirties subjektu, o dešinioji patiriamu objektu, kurį aš galiu liedsama patirti.

Dvigubų jutimų samprata parodo, kaip kūnas įtraukiamas į pasaulio sistemą. Kiti patiriantys kūnai tampa suvokiami ne tik kaip fiziniai objektai, bet ir kaip patyrimo subjektai, kurie patys gali liesti ir būti paliesti. Taip, kaip aš pajuntu savo liečiančią ranką, aš suvokiu ir kitus, kaip suvokiančius. Aš išgyvenu jų kūnų išraišką per savo kūno išraišką pasaulyje, kuriame

³⁴⁴ M. Merleau – Ponty. *The World of Perception*. Trans: O. Davis. Routledge. London. 2004. P. 39

³⁴⁵ Toadvine T. *Merleau – Ponty's Philosophy of Nature*. P. 20

³⁴⁶ Merleau-Ponty M. *The Visible and The Invisible*. P. 134.

juos matau³⁴⁷, – teigia Merleau-Ponty. Tai leidžia suprasti, kodėl kūnas nėra uždaras savyje, bet yra gyvenamas kūnas, kurio sąmonės taip pat yra nukreipta į kitą.

Kaip pastebi Jonkus, „mano jutimai susipina tarpusavyje ir jie susipina taip pat su kitų jutimais, su paties pasaulio dalykais“³⁴⁸, mano kūnas, kartu su kitais kūnais tampa pasaulio dalimi. Kūno, kaip pasaulio dalies samprata nurodo žmogaus vietą pasaulyje: žmogus, nors ir modernaus mokslo pagalba gebantis iškilti aukščiau gamtos bei mėginantis ne tik suvokti, bet ir valdyti gamtos dėsnius, vis tik fenomenologijoje pasirodo kaip lygiavertis gamtos pasaulio dalyvis, kurio sprendimai yra įtakojami pirmapradžio kūniško santykio su aplinka. Su aplinka, kuri dalyvauja žmogaus suvokimo procese ne pasyviai, tačiau aktyviai. Fenomenologijai akcentuojant tiesioginio patyrimo svarbą, Jung teigia, jog pasaulio kūnas yra tai, „kur viskas *liečiasi* su viskuo“³⁴⁹. Kūnas tampa suvokiamas kaip jungianti grandis tarp žmonijos ir pasaulio, tiek tarp-žmogiško, tiek tarp-rūšinio.

Pasaulio kūnui būdingas tikslingas ir nuolatinis judėjimas atsiveriant ir vėl pasislepiančiam, taip sudarant galimybes neribotam skaičiui vis naujų perspektyvų atsiradimui. Subjekto – objekto perskyros nykimas keičia ne tik žmogaus savęs suvokimą, tačiau ir visos aplinkos sampratą: gamta tampa priimama kaip galinti tapti subjektu, t.y. kaip *gyva* gamta. Tokiu atveju gyvenamasis pasaulis, tampa reikšmingas ne tik kaip objektas, kurį galiu stebėti, tyrinėti ir vertinti. Tačiau ir kaip subjektas, dėl kurio mano suvokimas prasiplečia.

Taigi galima sakyti, jog ne tik kūnas, kaip schema, yra vientisas, bet ir pasaulio ir sąmonės santykis yra abipusis. Pasaulis atsiveria sąmonei, kad ši galėtų *pagauti* jo prasmę. Tuo pat metu, pasaulio prasmė atsiskleidžia tik sąmonei veikiant pasaulio atžvilgiu. Kūnas, kaip gamtiška žmogaus dalis, susieja žmogų su gamta. Subjektyvus patirties kūnas žmogaus neriboja, o suteikia visas galimybes suvokti daugiau, pratęsiant save per kitus kūnus ir gamtos pasaulį. Kūnas yra vientisas jutiminis organas, tad visi juo patiriami įvykiai, reiškiniai bei procesai daro įtaką gyvenamojo pasaulio suvokimui.

Kūno gebėjimas, dėka sąmonės intencijos, iš subjekto tapti objektu ir atvirkščiai, rodo, jog, mano kūnas vienu metu yra fenomenalinis kūnas ir objektyvus kūnas. Toks daugiasluoksniškumas rodo, jog kūnas „yra Būties pirmavaizdis, kurio nuostabus variantas yra mūsų jaučiantis ir jaučiamas kūnas ir kurio esminis paradoksas jau glūdi visame tame, kas matoma“³⁵⁰. Tačiau tai vis tik yra tas pats kūnas, kuriam pasaulis atsiveria kaip vaizdinys. Pasaulio, kaip vaizdinio, pasirodymas gali būti traktuojamas kaip pasaulio subjektyvus santykis

³⁴⁷ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 218.

³⁴⁸ Jonkus D. „Intersubjektyvų kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“. *Problemos*. Nr. 74. 2008. P. 138.

³⁴⁹ Jung H. Y. „Merleau Ponty’s Transversal Geophilosophy and Sinic Aesthetics of Nature“. *Merleau – Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. P. 245

³⁵⁰ Merleau-Ponty M. *The Visible and The Invisible*. P. 136.

mano, kaip objekto, atžvilgiu. Galime pasitelkti pavyzdį: dailininko atveju, jei paveikslas būtų tai, ką dailininkas mato iš subjektyvios perspektyvos, tuomet paveikslas būtų pasaulio atvaizdavimas, šio reprodukcija, o ne tikrovė. Dailininko siekis yra matyti ir perteikti tai, kaip pats pasaulis pasirodo. Netgi galima teigti, jog dailininko kūnas tampa pasaulio išraiškos instrumentu.

Toks žmogaus ir pasaulio susikryžiuavimas nurodo tai, jog Būtis yra procese, ji keičiasi, auga ir gali pasirodyti. Pasirodydama įgyja prasmę. Ši dvigubų jutimų dialektika rodo, jog pasaulis ir jo buvimas filosofui nėra sutampantis su savimi, nėra tai, kas tiesiog yra. Liečiančio ir liečiamojo, jaučiančio ir jaučiamojo gebėjimas susikeisti vietomis ir judėjimas ratu yra pasaulio savybė, prasmingas būties pasireiškimas. Matome, kaip pradėdamas nuo fenomenologinio gamtos aprašymo, Merleau – Ponty mums atskleidžia gamtos, kaip gyvos, jaučiančios bei kuriančios Būties, sampratą.

Dvigubų jutimų samprata, kuri grindžia subjekto – objekto perskyros nykimą, parodo, kaip kūnas įtraukiamas į pasaulio sistemą. Kiti kūnai tampa suvokiami ne tik kaip fiziniai objektai, bet ir kaip patyrimo subjektai. Tai leidžia suprasti, kodėl kūnas nėra uždaras savyje, bet išgyvenamas kaip intencionaliai nukreiptas į kitą ir atsižvelgiantis į kitą³⁵¹, teigia Jonkus. Taigi žmogaus kūnas vienu metu yra ir objektas, ir subjektas santykyje su aplinka. Tad, anot Merleau – Ponty, kūnas yra materialus daiktas, kuris turi *gyvą* santykį su kitais daiktais ir tai yra daiktas, kuris, savo buvimu mums pateikia nulinės orientacijos tašką³⁵² ir iš šio taško pozicijos kūnas užmezga intencionalų santykį su pasauliu. Tokiu būdu peržengdamas savo fizinio kūno ribas.

Anot Merleau – Ponty fenomenologijos, pasaulio daiktus mes suvokiame priklausomai nuo konteksto. Mes matome ne tik paviršių, bet galime suvokti ir gylį. Tačiau pats pasaulio daiktų suvokimas yra lemiamas to, kad suvokiantysis subjektas yra susipynęs su pasauliu. Pasaulio suvokimas yra tarsi pasaulio daiktų tąsa per žmogaus kūną. Pasaulio kūnas, kaip žmogaus kūno pratęsimas, pasirodo kaip vienas iš Merleau – Ponty filosofijos aspektų, nurodančių žmogaus ir pasaulio abipusio dialogo svarbą. Patirtinis pasaulis pasirodo ne kaip konkretus daiktas ar idėja. Pasaulio kūnas mums pasirodo kaip mūsų patirtis, kurioje telpa ir materialiai patiriamo objekto išraiška, ir ideali jo perduodama žinia. Žmogaus ir pasaulio santykis, paremtas dvigubu jutimu – jaučiančio ir jaučiamojo susikryžiuavimu, nurodo pasaulio kūno galimybę. Pasaulio kūnas, pats tapdamas subjektu, apima visas pažinimo plotmes, lygiai taip pat, kaip mano kūne susijungia fizinis kūnas ir sąmonė.

Chiazmo, jaučiančio ir jaučiamo kūno persipynimas atskleidžia fenomenologinę gamtos sampratą, o kartu parodo patiriančiojo ir patiriamąją vietą pažinime bei pirmąjį žmogaus ir

³⁵¹ Jonkus D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. VDU. Kaunas. 2009. P. 104

³⁵² Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 75.

gamtos ryšį. Chiazmo sąvoka iš principo keičia modernią gamtos, kaip objekto sampratą, gražindama į jos suvokimą subjekto svarbą. Merleau – Ponty, kritikuodamas modernaus mokslo objektyvistinį požiūrį į žmogų, kaip į biologinę konstrukciją, mums atveria chiazminį persipynimą tarp žmogaus ir gamtos suvokimo horizontų. Tačiau ši filosofinė kritika nėra skirta atmesti ar paneigti mokslo svarbą, Yra siekiama parodyti žmogiškojo subjekto bei gamtos (kaip taip pat galimo subjekto) ryšį, kylantį iš kūno patirčių susipynimo, priklausant vienam gyvenamajam pasauliui. Gyvos gamtos atskleidimas leidžia suvokti, jog tarp žmogaus ir gamtos gali vykti abipusis dialogas, skatinantis žmogų atsakingai permąstyti savo elgesį gamtos atžvilgiu. Matome, jog gamtoje egzistuoja ne tik priežasties – pasekmės dėsniais grįstas stimulo ir reflekso dėsnis, kaip mus moko įvairių gamtos mokslų atstovai, o visa pasaulio sistema. Merleau – Ponty, kritikuodamas objektyvią gamtos sampratą, suteikia galimybę kalbėti apie pasaulio kūną, t.y. gamtos ir kūno persipynimą bei galimybę gamtai ir kūnui nuolatos keistis vietomis subjekto-objekto santykiyje. Tad teisyje yra Bannonas, kuris teigia, kad Merleau – Ponty pasaulio kūno sąvoka yra jo aplinkos filosofijos ir etikos ašis³⁵³.

6.3 Gamta kaip pašnekovas

Fenomenologiniu požiūriu, gamta pasirodo kaip judantis, kintantis fenomenas, kuris dalyvauja reikšmės steigime. Gamta pasirodo kaip ne tik stebimas, analizuojamas objektas, tačiau kaip gyva gamta, kuri įsitraukia į dialogą su ją stebinčiu, analizuojančiu bei mėginančiu suvokti subjektu. Tokiu būdu, pati gamta peržengia fizinio objekto ribas. O tai lemia, jog natūralistinių mokslų metodai, siekdami objektyvių gamtos analizės rezultatų, negali būti priimami kaip pakankami ar visuotiniai. Priežasčių – pasekmių dėsniais grįsta gamtos samprata atmets žmogaus ir gamtos santykį, kuris, anot Merleau-Ponty, atskleidžia gamtos reikšmę žmogui. Šis gamtos ir subjekto susitikimas yra pirmaprādė suvokimo komunikacija, kurioje gamta dažnai išlieka netgi nepastebima. Šioje dalyje aptarsiu gamtos ir kalbos sąryšius fenomenologinėje gamtos sampratoje. Gamtos ir žmogaus sąsajos Merleau – Ponty fenomenologijoje atsiskleidžia stebint žmogaus ir gamtos dialogą. Merleau – Ponty gamtos fenomenologijoje gyvenamasis kūnas yra suprantamas kaip gyvas mūsų intencijų apdaras³⁵⁴. Mūsų intencijos, pasirodančios judesiuose, įgauna kūnišką pavidalą, tapdamos pagrindu

³⁵³ Bannon B. E. "Animals, Language, and Life: Searching for Animal Attunement with Heidegger and Merleau-Ponty". *Environmental Philosophy*. Nr. 6. 2009. P. 29

³⁵⁴ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 188.

komunikacijai. Kaip pastebi Sverdiolas, „Merleau-Ponty rūpi žmogaus tiesioginis sąlytis ir praktinė sąveika su pasauliu, kūnas ir kūniška, tai yra juslinė ir gestinė patirtis“³⁵⁵.

Būtent abipusė komunikacija, kaip gebėjimas ne tik kreiptis, tačiau ir atsiliepti gamtai bei klausyti gamtos, pasirodo kaip dar vienas argumentas, skatinantis į gamtos pasaulį žvelgti be išankstinio objektyvuojančio nusistatymo bei vertinimo. Suvokiant žmogaus ir gamtos dialogo galimybę, gamtos vertė tampa suvokiama ne kaip instrumentinė, tačiau kaip pirmapradis žmogaus kūniško gyvenimo ir pažinimo pagrindas. Kūnas, apimantis visas išraiškas, patiria pasaulį dėl to, kad jis pats yra pasaulio, per kurį atsiveria, dalis ir tiek, kiek geba suvokti kitų išraiškas³⁵⁶. Gamtą suvokiant sąryšyje su žmogumi, kinta gamtos reikšmė. Visai taip, kaip atrodė, jog globalizacija vienija žmones geografiškai, ji pasirodo galinti panaikinti jų sąryšius³⁵⁷, teigia Griswoldas. Mokslo pažanga padeda žmonėms bendrauti, tačiau gyvą pokalbį pakeičia komunikacija tarp objektų.

Fenomenologiniu požiūriu, Gamta mums pasirodo kaip įvykių visuma ar kalbiškas reiškinys. Kalba, kaip galimybė suteikti prasmę, kyla iš pačios gamtos, kaip įkūnytą sąmonę intencionalumo, kurio pagalba gamta gali save išreikšti. Gamtos vidinis neužbaigtumas (nuolatos atsiskleidžiantys nauji prasmės klodai) suteikia galimybę gamtai reikštis, o mus tą reikšmę įvardinti kalbiškai. Tad šioje vietoje chiazmas reiškia kalbos (žmogaus) ir bekalbio (gamtos) pasaulio susipynimą, kurio metu žmogus į kalbą gali perkelti tai, ką suvokia dialoge su gamta. Kaip pastebi Maurita Harney, būtent „Merleau–Ponty pasiūlė, jog gamta gali būti suvokiama kaip kalba“³⁵⁸.

Gamta, kaip gyvenamasis pasaulis, dalyvauja tam tikroje komunikacijoje ar abipusiškame santykiyje su suvokiančiuoju. Tai reiškia, jog mūsų gyvenamasis pasaulis nėra neutralus mūsų atliekamų veiksmų atžvilgiu. Priešingai, mūsų gyvenamasis pasaulis *papildo* mūsų veiksmus. Kaip teigia Merleau-Ponty, „gamta, esanti mumyse, turi turėti santykį su mus supančia Gamta“³⁵⁹. Filosofo nuomone, žmogus, kaip gamtinė būtybė, yra neatsiejamas nuo jo gyvenamosios aplinkos bei nuolatos su ja komunikuoja. Tad negali egzistuoti skirtis tarp to, kas ir koks žmogus yra bei to, kur jis gyvena. „Mus supanti Gamta mums atsikleidžia per Gamtą, kuri esame mes patys“³⁶⁰, mintį tęsia filosofas. Vadinas, tarp žmogaus ir gamtos nėra priešpriešos, nėra atskirties. Mes galime suvokti mus supančią gamtą tik dėl gamtos, esančios

355 Sverdiolas A. „Įvadas“. M. Merleau-Ponty. *Akis ir dvasia*. P. 9.

356 Merleau-Ponty M. *The Visible and The Invisible*. P. 155.

357 Griswold W. *Cultures and Societies in Changing World*. London: Pine Forge Press. P. 147

358 Harney M. „Merleau-Ponty, Ecology, and Biosemiotics“. *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press. 2007. P. 144

359 Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 206.

360 Ten pat. P. 206.

mumyse. Ir tai yra galima dėl betarpiško pirminio ryšio, kuris yra pirmesnis už bet kokius mėginimus šį ryšį suvokti.

John'as O'Neill'as, kalbėdamas apie gamtos ir žmogaus komunikaciją, pabrėžia lygiavertiškumą tarp pašnekovų, netgi tuo atveju, kuomet kitas dialoge nėra mums įprasta žmogiška būtybė. Autoriaus nuomone, „tai yra lygiavertčiai kalbos atsakymai, kuriuose gamta, kalba ir visuomenė yra suprantamos kaip kitas dialoge“³⁶¹. Aplinkos reiškiniai, kaip ženklai, žmogui turi reikšmę tiek, kiek žmogus yra tos aplinkos dalis. Atskyrus individą nuo gamtos, o gamtą analizuojant kaip *negyvą*, gamtos ženklai jam tampa nesuprantami arba suprantami tiek, kiek juos paaiškina gamtamokslinė pasauležiūra, t.y. konkretaus mokslo rėmuose, desubjektyvuojant patyrimą. Fenomenologų požiūriu, individas savo gyvenamojoje aplinkoje atranda reikšmę, nes ši pasirodo reikšminga kaip gyvenamasis pasaulis. Per ženklus ir simbolius vyksta žmogaus ir pasaulio dialogas.

Ženkliai yra komunikacijos priemonės. Iš čia kyla komunikacijos teorija, kuri apima tiek sąmonės, tiek kūno, kuris yra gamtos dalis, būtinybę. Tačiau svarbu pažymėti, jog „kuomet kažkas – autorius ar draugas – sėkmingai save išraiškia, ženklas yra iš karto pamirštas; viskas, kas lieka, yra reikšmė. Kalbos tobulumas slypi jos gebėjime praslinkti nepastebėtai“³⁶², – teigia Merleau - Ponty. Komunikacijai ir bet kokiam dialogui reikalingas informacijos siuntėjas ir jos gavėjas. Tad bet kokia prasminė komunikacija tarp gamtos ir žmogaus nurodo į tai, jog tarp jų egzistuoja ryšys. Tokia komunikacija nebūtų įmanoma, jai žmogaus kūnas būtų suvokiamas tik kaip objektas, o į visą aplinką būtų žvelgiama moksliniu – objektyvistiniu žvilgsniu. Duomenų perdavimas iš objekto į objektą nėra prasminė komunikacija. Merleau – Ponty mums pateikia tokį pavyzdį apie kalbos, ženklų bei reikšmės ryšį: „vaikas supras žmogaus kūnų ir naudojamų objektų reikšmę ar kalbos reikšmingumą dar iki bet kokio loginio detalizavimo, nes jis pats sau apsirbęs veiksmus, kurie suteikia reikšmę pasauliui ir ženkliams“³⁶³.

Gamta, kaip fenomenas, atsiskleidžia žmogui per šio kūną, kaip patirtiniai išgyvenimai. „Gamtos pasaulis, kaip teigiama, yra persipynusių jutiminių santykių schema“³⁶⁴, – teigia Merleau – Ponty. Tad galima sakyti, jog gamta žmogui tampa suvokiama iki – moksliniame, jokiais tyrimais negrįstame pirmapradiškame santykiyje. Natūralus gamtos pasaulis pasirodo kaip skirtingas nuo žmogaus kultūrinio pasaulio, kaip esantis iki jo, iki suteikiant pasauliui kultūrinės reikšmės. Toks natūralus pasaulis, koks pasirodo be išankstinio nusiteikimo, tampa

³⁶¹ O'Neill J. „Introduction“. M. Merleau – Ponty. *The Prose of the World*. Ed. C. Lefort. Trans. J. O' Neill. Evanston: Northwestern University Press. 1973. P. xxx

³⁶² M. Merleau – Ponty. *The Prose of the World*. P. 10

³⁶³ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 170.

³⁶⁴ Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. P. 381

žmogaus buvimo pasaulyje fonu bei visų suvokimų kontekstu, atverdamas neribotą skaičių skirtingų suvokimo galimybių bei tapdamas pagrindu žmogaus kultūros sklaidai.

Kalba yra viena iš kūniškumo išraiškų. Kaip pastebi Di Fazio, „kad ir kaip dažnai mes naudojame kalbą norėdami save išreikšti, dar dažniau, negu patys pagalvojame, išraiška pasirodo per kūną: mes dažniausiai bendraujame ir išreiškiame save gestais ir kūnu“³⁶⁵. Šis dialoginis santykis su pasauliu, kylantis iš kūniškumo susipynimo, atveria neribotas pažinimo galimybes tol, kol žmogaus sąmonė yra intencionaliai nukreipta į pasaulį, kol žmogus bus sąmoningas pasaulio atžvilgiu. Natūralus pasaulis fenomenologijoje pasirodo kaip subjekto suvokimo kontekstas, kuriame išsidėstę jo patirtys ir kuris šioms patirtims suteikia reikšmę, taip pradėdamas subjekto ir pasaulio dialogą, kuris leidžia žmogui peržengti jo fizinio kūno ribas. Vadinasi, gamta pasirodo kaip pašnekovas dialoge. Gamtos neužbaigtumas ir drauge jos atvirumas subjektui leidžia šiam dialogui užsimegzti ir vykti.

Gamtos reiškiniai mums pasirodo kaip klausimai, kuriuos norėdami atsakyti, turime pradėti dialogą su pasauliu. Šio dialogo galimybė arba galima teigti drąsiau – būtinybė, leidžia priimti gamtą kaip pašnekovą, o kartu kaip *gyvą gamtą*. Toks požiūris yra priešingas modernaus mokslo pateikiamam gamtos, kaip fizikinio objekto vertinimui. Objektyvumo kriterijus atitinkančių daiktų suma - gamta, negalėtų nei užduoti klausimo, nei padėti jį atsakyti. Tad jei į gamtą žvelgsime kaip į priežasties – pasekmės dėsniais sujungtų objektų buvimą, o gamtos suvokimas bus apribotas mėginimu šiuos mechaninius dėsnius surasti bei sujungti, gamta netaps mūsų suvokimo tąsa.

Dialogo galimybė atsiranda kartu su chiazmu: liečiančio ir liečiančiojo pasaulių santykis koreliuoja su klausiančio ir atsakančiojo susipynimu. Žmogaus ir kitų gamtos kūnų ribos tarsi išnyksta. Pasaulis mums užduoda klausimą ir atsakymo metu pasirodo. Tokia dviem kryptim vykstanti komunikacija yra nuolatinė, nes kol pasaulyje bus ką suvokti, kol sąmonė bus intencionali ir sieks suvokimo, tol šis dialogas vyks. Dialogo metu, nykstant subjekto – objekto perskyrai, atsiranda galimybė ne tik žmogaus ir pasaulio susikryžiuvimui, tačiau ir kūno pratęsimams per kitus kūnus. „Pasaulis jau yra atviras, kas reiškia, jog mes visada atsakome į kvietimą, mes jau esame pakeliui link suvokimo ir mąstymo“³⁶⁶, pastebi Toadvine. Tai reiškia, jog, anot filosofo, žmogus visada yra abipusiam santykiyje su jį supančia aplinka, nes gamtą pažįsta per save, per tai, kaip gamta reiškiasi tam tikrais ženklais žmogui. O individas atsako jį supančiam pasauliui, būdamas jo dalimi. Besikeičiantį subjekto-objekto santykį bei tarp jų vykstančią komunikaciją iliustruoja knygoje *Akis ir dvasia* pateikta Merleau – Ponty mintis apie

³⁶⁵ Di Fazio C. „The free body. Notes on Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of movement in Chiasmi International“. P. 1

³⁶⁶ Toadvine T. „The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences“. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. P. 149

mišką: „miške aš dažnai jausdavau, kad tai ne aš žiūriu į mišką. Tam tikromis dienomis jausdavau, kad medžiai žiūri į mane, tai jie man kalba... aš buvau ten, klausiausi...“³⁶⁷.

Kaip pastebi Harney, analizuojanti Merleau–Ponty gamtos sampratą, „santykiai tarp organizmo ir aplinkos yra labiau abipusiški, paremti komunikacija, negu vien mechaninis subjekto veiksmas – reakcija, kylantis iš inertiško, pasyvaus pasaulio“³⁶⁸. Tad matome, jog kūnas nėra tik pasyvus iš išorinio pasaulio skindančių stimulų priėmėjas. Greičiau žmogaus kūnas yra *suderintas* su pasauliu. Suvokimas, kaip refleksijos veiksmas, yra intencionalus ir tai reiškia, jog reflektuodamas žmogus niekada to nedaro *aklai*. Priešingai, žmogaus sąmonė visada yra nukreipta, o refleksijos veiksmas visada turi kryptį. Per kūniškumą ir dialogišką prigimtį žmogus palaiko ryšį su jį supančiu pasauliu ir lygiai taip pat per kūniškumą apsiliepia.

Žmogaus kūnui yra būdinga simbolika, kuri pasireiškia per kūniškas išraiškas. Pats kūnas, kaip gyvas kūnas, yra išraiškingas. Galima teigti, jog žmogus (o taip pat ir kitos kūniškos gamtos būtybės) per savo kūno išraiškas *kalba* su jį supančia aplinka: ne tik perima kitų patirtis, tačiau ir perduoda savas. Žmogaus (kūno) komunikacija su pasauliu neapsiriboja lingvistiniu bendravimu: gestinės išraiškos gali būti tiek pat iškalbingos, kaip ir žodžiai. Žmogus kalba savo kūnu ir dėl to gali užmegzti dialogą su pasauliu. Bendravimas čia pasireiškia, anot Abram'o „ne kaip maloni, mechaniškai kartojama melodija, lyg fone grojantis juostinis grotuvas, bet kaip gyva, prasminga kalba“³⁶⁹, kuri įtraukia kūno išraiškumą.

Dėl dialogo su pasauliu, subjektas, būdamas įkūnytas pasaulyje, tampa atviras. „Visa mūsų egzistencija yra paremta tam tikru kūnišku dialogu su pasauliu ir su kitais“³⁷⁰, – teigia Sally Fischer. Gyvenamasis kūnas, kaip galimybė liesti ir būti paliestam, suteikia žmogui kaitos galimybę. Galima teigti, jog visas gamtos būtybes sieja jų kūniškumas, kaip galimybė užmegzti dialogą. Kalbos vaidmuo kasdieninėje jos vartosenoje atrodo savaime suprantamas, norint komunikuoti socialinėje plotmėje. Tačiau fenomenologijoje kalba (ir kaip kūniška išraiška) taip pat pasirodo kaip atliekanti ypač svarbų vaidmenį. Ne tik dėl to, ką teigia Mickūnas: „kalba visuomet yra kalba *apie ką nors*, lygiai kaip sąmonė visuomet yra *ko nors* sąmonė. Kalba yra sąmonės intencionalumo išraiška per reikšmę“³⁷¹, tačiau ir dėl to, kad dialogas galimas tarp žmogaus ir gamtos pasaulio. Kalba nėra tuščia, ji visada savyje talpina reikšmę, nes visada kalbame apie kažką. Kalba, kaip ir sąmonė, yra nukreiptą link kažko. Tad žmogaus kalba

³⁶⁷ Merleau-Ponty M. *Akis ir dvasia*. Vertė: A. Sverdiolas. Baltos lankos. Vilnius. 2005. P. 58.

³⁶⁸ Harney M. “Merleau-Ponty, Ecology, and Biosemiotics”. *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. P. 142

³⁶⁹ Abram D. *The Spell of The Sensuous. Perception and Language in a More-than-human World*. P. 81.

³⁷⁰ Fischer S. “Social Ecology and the Flesh”. *Merleau – Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. P. 206

³⁷¹ Mickūnas A., Stewart D. *Fenomenologinė filosofija*. P.130.

susipina su gamtos išraiška, tokiu būdu gimsta abipusė komunikacija, kuri tampa pagrindu sąmoningumui gamtos atžvilgiu.

Žmogus, kaip gamtinė būtybė, yra neatsiejamas nuo jo gyvenamosios aplinkos bei nuolatos su ja susiduria bei komunicuoja. Tad negali egzistuoti skirtis tarp to, kas ir koks žmogus yra bei to, kur jis gyvena. Žmogų supanti gamta atsikleidžia per gamtiškąją žmogaus dalį. Aplinka *kalba* su žmogumi dėl juos jungiančio kūniškumo. Kalbėdami apie gamtos ir žmogaus intencionalaus kūno komunikaciją, turime pabrėžti lygiavertiškumą tarp pašnekovų, netgi tuo atveju, kuomet kitas dialoge nėra mums įprasta žmogiška būtybė. Taigi Merleau – Ponty fenomenologijos požiūriu, tarp žmogaus ir gamtos nėra priešpriešos. Netgi atvirkščiai, tarp žmogaus ir gamtos vyksta nuolatinis dialogas, kurio metu žmogui atsiveria galimybės gamtą pažinti, o gamtos fenomenui tapti žmogaus suprastu.

Kita vertus, žvelgiant iš fenomenologinės perspektyvos į žmogaus ir pasaulio santykį, tampa sunku tiksliai nustatyti, kur „šioje nenutrūkstamoje grandinėje štai baigiasi gamta ir prasideda žmogus arba išraiška“³⁷², – teigia M. Merleau-Ponty, kur pati būtis pradeda save išreikšti. Anot Merleau – Ponty, pasirinkdami pasikliauti mechanikos rodомais rezultatais, mes galime taip ir likti tik žiūrovais, o ne pasaulio dalyviais. Tokiu atveju mes niekada negalėsime *susikeisti* su gamta vietomis.

Kasdienė žmogiška patirtis perauga į dialogą su gyvenamuoju pasauliu. Mano gamtos kūnų patyrimas yra betarpiškas: nėra nieko, kas stovėtų tarp manęs ir gamtos, man ją patiriant. Kaip teigia Merleau – Ponty, gamta yra Būties pagrindas³⁷³, tad ir viso buvimo, bendravimo, išraiškos pagrindas. Gamtos, kaip atsiskleidžiančios žmogui, samprata svarbi filosofui tuo, jog nurodo į gamtos ir žmogaus santykio betarpiškumą: gamta atsiveria žmogui, per jį, per jo kūną, per gamtišką žmogaus dalį. Tuo pačiu, atsiverdama (tai nuolatinis judesys) žmogui, gamta pati tampa *esanti*: žmogus pažindamas gamtą, pažįsta ją ne kaip esančią savaime, o kaip esančią žmogui.

Vienas iš filosofų, analizavęs Merleau-Ponty gamtos fenomenologiją, yra Duane H. Davis. Anot autoriaus, „Merleau-Ponty’s posūkis link ontologijos, tuo pačiu buvo ir posūkis link gamtos“³⁷⁴, atskleidžiantis dialogu grįstą santykį su gamta. Gamtos pasaulis yra vientisas laukas, kuris nuolatos žmogui atsiveria per kūnišką patyrimą, pats dalyvaudamas pasaulio reikšmės kūrime. Panaikinus subjekto ir objekto skirtį, kūno, kaip natūralaus komunikacinio intencionalumo suvokimas, atveria galimybę pasaulio kūnų komunikacijai.

³⁷² Merleau – Ponty M. *Akis ir dvasia*. P. 105.

³⁷³ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 204.

³⁷⁴ Davis D. H. “Umwelt and Nature in Merleau – Ponty’s Ontology”. *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press. 2007. P. 126

Fenomenologija mus skatina grįžti prie tiesioginio patyrimo, prie pačių daiktų, o „grįžti prie pačių daiktų reiškia grįžti į tą pasaulį iki jo pažinimo, į tą pasaulį, apie kurį visada *kalba* pažinimas ir kurio atžvilgiu bet kokia mokslinė apibrėžtis yra abstrakti, ženkliška ir priklausoma“³⁷⁵, teigia Merleau - Ponty. Fenomenologija nesiūlo pasaulio tikrovės konstruoti, o tiesiog siūlo viską aprašyti taip, kaip tai pasireiškia subjekto patirtyje bei tokiu būdu siekti atskleisti gamtos reiškinių reikšmę, atmetant netiesioginio-mokslinio pažinimo būdus. Natūralus pasaulis peržengia perspektyvų baigtinumą ir kiekvienoje situacijoje pasilieka kažką paslėpto, kaip nuorodą į naujas perspektyvas. Pasaulis, fenomenologine prasme, yra atviras ir neužbaigtas. Taip visada paliekama subjektui kūrybos galimybė, tačiau gamta išlieka kaip duodanti šiai kūrybai kryptį.

Žmogui yra būdinga dialoginė prigimtis, apimanti komunikacijos galimybę ne tik su žmonėmis, tačiau ir su gamtos pasaulio kūnais. Dėl kitų kūnų, mes galime save atpažinti ir suvokti savo išraiškų reikšmę. Taip pat per kitų kūnų veikimą, mes galime suvokti pasaulio reiškinius, patys tiesiogiai jų nepatirdami. Intersubjektyvios patirties galimybė leidžianti peržengti savo kūno ribas bei *matyti* kito akimis, taip pratęsiant savo suvokimą ir peržengiant savo fizinio kūno ribas. Mano suvokimo perspektyva yra atvirkščia kito perspektyvai, tačiau šiai neprieštaraujanti, o perimanti kito *matymą*. Aš žinau, kad kitas mato kitaip, tačiau, tuo pat metu aš žinau ir kito perspektyvą. Vadinasi, mano matymo laukas prasiplečia. Tai rodo egzistuojantį gyvų kūnų ryšį, kurio objektyvuojantis mokslo požiūris nepaaiškina ir kuris grindžia gyvos gamtos sampratos svarbą kasdieniniuose tiek tarp-žmogiškuose, tiek tarp-rūšiniuose santykiuose.

³⁷⁵ Merleau – Ponty M. “Suvokimo fenomenologija”. *Baltos lankos*. Nr. 23. Sudarė: A. Sverdiolas. Baltos lankos. Vilnius. 2006. P. 102.

7. Gyvūnas kaip gamtos kūnas

Fenomenologija, analizuodama žmogų, kaip gyvą pasaulio dalyvį, neišvengiamai paliečia ir ne-žmogiškas būtybes, su kuriomis žmogaus kūnas koreliuoja pasaulyje. Gyvūnas nėra tik vienas iš gamtos objektų. Gyvūnas yra gyvas kūnas ir tuo jis yra artimas žmogui. Taigi, remiantis fenomenologine analize, gyvūnai yra patiriantys, jaučiantys ir išgyvenantys kūnai - subjektai, kaip ir žmonės. Šiandieninėje visuomenėje reikia atkreipti dėmesį į ne-žmogiškų gyvūnų kaip kitybės įvaizdį ir elgesį su jais³⁷⁶. Kitaip sakant, gyvūnų problema yra kartu ir atsakomybės gamtos atžvilgiu klausimas, nes tiek gyvūnas, tiek žmogus dalinasi ta pačia gamta³⁷⁷.

Husserlio gamtos fenomenologijoje gyvūnas pasirodo kaip gyvenamas kūnas, kuris negali būti redukuotas į objektyvius priežastinius ryšius. Ir nors, kaip filosofas teigia, gyvūnais mums pasirodo kaip tam tikros objektyvybės, tačiau dėka empatijos, gyvūno kūnas yra priimamas kaip Ego-subjektas³⁷⁸. Beto, gyvūno analizė atskleidžia žmogų ir gyvūną jungiantį gyvenamo pasaulio bei gyvenamo kūno fenomeną. „<...>„gyvūniškumas“ audžia *kūniškos vienovės* audinį tarp žmogiškų ir ne-žmogiškų gyvūnų, o mes aptinkame, jog visi žmogiški ir ne-žmogiški gyvūnai, dar iki-racionaliame lygmenyje, nuo pat pradžių yra vienodai „reiškiantys jausmus“, t.y. transcendentaliniai subjektai“³⁷⁹, teigia San Martinas. Tad gyvūno samprata, remiantis fenomenologine analize, prasiplečia: gyvūnas pasirodo ne tik kaip mokslinės analizės objektas. Tačiau pasirodo kaip visuma, kuri gali būti suvokiama per žmogų ir gamtą jungiančio kūniškumo perspektyvą. Tai iliustruoja Husserlio mums pateikiamas pavyzdys: „aš matau žaidžiančią katę ir aš laikau ją kilusia iš gamtos, taip kaip teigia ir zoologijos mokslas. Aš matau ją kaip fizinį organizmą, tačiau, taip pat, kaip jaučiantį ir gyvą Kūną, t.y. aš matau ją būtent kaip katę“³⁸⁰. Žodis „matau“ filosofo čia vartojamas bendrąja prasme, nes aš ne tik matau katę, išskiriant vieną juslę, aš užmezgu su ją patirtinį ryšį, kaip su kitu gyvu kūnu.

Kaip savo straipsnyje teigia Marjorie O’Loughlin, Merleau – Ponty, tęsdamas Husserlio objektyvistinės gamtos sampratos kritiką, sau išsikėlė didžiulį iššūkį, siekdamas ne tik parodyti, jog egzistuoja protingi kūnai, tačiau ir norėdamas parodyti jų, kaip subjektų, ryšį su aplinka³⁸¹.

³⁷⁶ San Martin J., Luz Pintos Penarandos M. „Animal Life and Phenomenology“. *The Reach of Reflexion: Issues for Phenomenology’s Second Century*. Ed: S. Crowell, L. Embree, S. J. Julián. 2001. P. 346

³⁷⁷ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 170

³⁷⁸ Ten pat. P. 172

³⁷⁹ San Martin J., Luz Pintos Penarandos M. „Animal Life and Phenomenology“. P. 362

³⁸⁰ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P.185

³⁸¹ O’Loughlin M. “Intelligent Bodies and Ecological Subjectivities: Merleau-Ponty’s Corrective to Postmodernism’s “Subjects” of Education”. *Philosophy of Education*. University of Sydney. 1995. P. 2

Merleau – Ponty darbuose aptinkame požiūrį į kūniškumą, kaip plėtojantį ženklų, reikšmių sankirtą, ne tik tarp žmonių, tačiau ir gamtos santykiuose.

Gyvūnas, kaip gyvas kūnas, yra svarbi Merleau – Ponty gamtos fenomenologijos dalis. Analizuodamas gyvūno elgseną, filosofas pateikia natūralistinio mokslo kritiką, šią kritiką remdamas tuo, jog negalima suvokti stebimo objekto (gyvūno), neatsižvelgiant į jo gyvenamą aplinką (gamtą). Kalbėdamas apie gyvūno ir gamtos sąsajas, filosofas pabrėžia gyvenamojo pasaulio reikšmę kūnui. Tačiau, kalbant apie gyvūną, pasaulis tampa ne tik suvokimo horizontu, tačiau ir kūniško buvimo galimybe. Iš kūniškumo kylantis jausmas tampa buvimą pasaulyje garantuojančiu pagrindu³⁸², pastebi Sparrow. Kitaip sakant svarbus yra gyvūno ir jo aplinkos pirmapradis sąryšis be kurio gyvūnas negalėtų išgyventi.

Taigi šioje darbo dalyje bus aptariama gyvūno kaip gyvo kūno, turinčio nepaneigiamą sąsają su aplinka, fenomenologinė samprata. Merleau – Ponty kalba apie tai, jog gyvūnas bei jo suvokimas yra reikšmingas siekiant suvokti visą gamtos pasaulį.

7.1 Gyvūno ir gamtos santykio pirmumo reikšmė

Kaip jau išsiaiškinome, natūralistinis mokslas savo stebimą objektą analizuoja atsietą nuo aplinkos, kurioje dalyvauja suvokiantis subjektas, taip siekdamas objektyvaus tyrimo rezultato. Tačiau, fenomenologiniu požiūriu, atskyrus stebimą objektą nuo natūralios jo aplinkos, objekto pažinimo ribos siaurėja. Galima sakyti, jog tai nebėra tas pats objektas, pirmine jo prasme. Tad objektyvūs tyrimo rezultatai gali būti taikomi tik paties mokslo ribose. Ypač ši problema ryškėja, kuomet žmogus mėgina tyrinėti gamtą ir gyvūnus, siekdamas mokslinio-objektyvaus pažinimo arba jau suvokęs kišimosi į gamtą žalą, mėgina saugoti gyvūnijos pasaulį, dirbtinai kurdamas jam *tinkamas* gyvenimo sąlygas.

Pirmuoju atveju, galime kalbėti apie laboratorines sąlygas, kuriomis gyvūnai yra stebimi ir tyrinėjami. Dirbtinai sukuriamos sąlygos, nors ir primenančios gyvūnams jų gimtus namus, netenkina pirminio ryšio poreikio. Tad ir rezultatai negali būti patikimi. O kalbant apie vėlesnius mėginimus saugoti gamtą, puikiu pavyzdžiu gali būti zoologijos sodas³⁸³: dirbtinai sukurtos sąlygos gali būti iš dalies priimtinos jau nelaisvėje gimusiems gyvūnams, kurie nėra tiesiogiai

³⁸² Sparrow T. „Bodies in Transit: The Plastic Subject of Alphonso Lingis”. *Janus Head*. Nr. 1. 2007. P. 68

³⁸³ Dar vienas pavyzdys galėtų būti pastangos išsaugoti tam tikrų rūšių gyvūnus naujose vietose. Pavyzdžiui, Australijoje kyla problemų dėl laukinių kačių, kurios kolonizacijos laikotarpiu buvo atgabentos iš kitų žemynų. Šios katės, pabėgusios iš namų arba jau gimusios laisvėje mėgina prisitaikyti bei išgyventi medžiudamos smulkius vietas gyvūnus. Kai kurios smulkių Australijos gyvūnų rūšys yra ant išnykimo ribos. Siekiant juos išsaugoti, kates tektų medžioti ir naikinti. Tarp valdžios ir aplinkosaugos organizacijų kyla nesutarimas: abi gyvūnų rūšys yra vertos išsaugojimo, tad kaip išsirinkti. Tačiau yra užmirštama, jog natūraliai tose vietovėse kačių nebuvo, jos yra žmonių migracijos padarinys. Tad žmogaus sprendimas atvežti kates dabar turi įtakos Australijos gamtai.

patyrę gamtos. (Su sąlyga, kad nekalbėsime apie genetinę informaciją, kurioje glūdi įrašytas gamtos, kaip namų apibrėžimas).

Gamtos pasaulyje egzistuoja tam tikros gyvūnų rūšys, kurios sugeba egzistuoti tik labai siauroje teritorijoje, dėl specifinio maisto poreikio ar jautrumo išorės veiksniams, (pavyzdžiui, dėl turimo specifinio imuniteto). Pasikeitus gyvenimo sąlygoms ar vietai, šie gyvūnai išnyksta, nes nesugeba prisitaikyti. Vadinasi, jų gyvenamojo pasaulio ribos neprasitėsia. „Gamta gyvuli tam tikroje aplinkoje pagimdo ir pati jį su šita aplinka suderina. Ji duoda jam viską, kas reikalinga jo buvimui išlaikyti. Gyvulys yra aprūpinta būtybė. Tarp gyvulio ir gamtos nėra tarpo. Jis nestovi prieš gamtą, bet jis gyvena *gamtoje* giliausia šio žodžio prasme“³⁸⁴, – teigia ir Antanas Maceina.

Taigi, fenomenologų kritikos susilaukiančių gamtos mokslų problema yra ta, jog gamtamoksliniai tyrimai, atliekami su gyvūnais ne jų natūraliai gyvenamoje aplinkoje, priimami nekritiškai. Būtent šis modernaus mokslo aspektas - gamtos būtybių stebėjimas bei tyrimų atlikimas dirbtinomis sąlygomis, susilaukia pagrįstos Merleau – Ponty kritikos. Fiziniai ir cheminiai veiksmai, į kuriuos mes skaidome elgesio struktūrų funkcijas, patys gali būti tyrinėjami tik stabiliaame kontekste³⁸⁵, tačiau ne visada tinka nuolat *judančio* pasaulio analizei. Mes, kaip teigia filosofas, „turime pagauti tokią gyvenimo paslaptį, kurią gyvūnai patys atskleidžia vienas kitam“³⁸⁶, tačiau tai padaryti galime tik stebėdami gyvūną jo natūralioje aplinkoje.

Merleau – Ponty apie šią problemą, kylančią dėl dirbtinomis sąlygomis stebimų gyvūnų, užsimena savo knygoje *Elgesio struktūros*, tačiau išsamiau nenagrinėja žmogaus ir gyvūno pasaulio skirtumo šiuo aspektu. Kiti filosofai, tęsiantys Merleau – Ponty mintį apie gamtos ir gyvūno santykį, akcentuodami gyvūno ir žmogaus bendrumą, šį skirtumą gyvenamojo pasaulio atžvilgiu taip pat palieka nuošalyje. Tačiau, remiantis fenomenologine gamtos analize, tampa akivaizdu, jog žmogaus gebėjimas prisitaikyti ir netgi, galima sakyti, pasinaudoti aplinkos pokyčiais, lemia žmogaus išskirtinumą gamtos pasaulyje, lyginant jį su kitomis gamtos būtybėmis. Tai galima laikyti labai svarbiu aspektu, kalbant apie atsakingą santykį su aplinka, nes gebėjimas *praplėsti savo gamtą* galimai prisideda prie gamtos vertės mažėjimo.

Žmogaus gyvenamasis pasaulis išeina už jo tiesioginio matymo ribų ir dėl žmogaus gebėjimo prisitaikyti kardinaliai pasikeitus jo aplinkai. Šis prisitaikymas gali būti suprantamas gana plačiai. Žmogus lengviau ištvėria klimato pokyčius, dėl gebėjimo pasigaminti tinkamus drabužius ir atsisaugoti nuo šalčio, lietaus ar karštos saulės. Mes galime atsirengti šiltą palatą,

³⁸⁴ Maceina A. „Kultūros tragizmas“. *Raštai*. Margi raštai: Vilnius, 2004. P. 36

³⁸⁵ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 154

³⁸⁶ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 188

tačiau gyvūnai, kurių kūnų nesaugo šiltas kailio ar plunksnų sluoksnis, atšiauriomis žiemos sąlygomis sušaltų ir neišgyventų. Žvelgiant į gyvūnų pasaulį, gebėjimas perimti patirtis ir mokytis stebint kitus, būdingas ne visoms gyvūnų pasaulio rūšims. Patekus į naują aplinką, gyvūnas, nors ir būdamas gyvas kūnas bei turėdamas visas jam būdingas savybes, patenka į naują pasaulį, o ne pratęsia savo gyvenamąjį.

Žmogus ir gyvūnas yra abu priklausomi nuo aplinkos, jos veikiami formuoja savo suvokimą, tačiau gyvūnas dar ir priklauso aplinkai. Gyvūno priklausomybė aplinkai pasireiškia šio įgimtu prisitaikymu prie konkrečių aplinkos sąlygų bei riboto išgyvenimo galimybe aplinkai pasikeitus. Žmogus, nusekus ar išsausejėjęs upėms, gali persikelti į kitą vietą, kur vandens pakankamai. Gyvūnui tai yra sudėtingiau. Priklausomai nuo rūšies, kai kurie gyvūnai gali migruoti ir ieškoti palankesnių sąlygų, pavyzdžiui, paukščiai ar didesni žinduoliai. Tačiau, pavyzdžiui, žuvis to padaryti negali.

Taigi žmogaus kūno biologija nėra jį ribojantis veiksnys, kadangi žmogus turi galimybę savo kūną tobulinti. Tačiau, žvelgiant iš kitos perspektyvos, tenka sutikti, kad būtent biologine prasme gyvūno kūnas yra pranašesnis, nei žmogaus. Gyvūnas iš prigimties yra prisitaikęs išgyventi: prisitaikęs prie gimtų gamtinių sąlygų, geba savarankiškai, be papildomų prietaisų susimedžioti maistą. Gyvūnai, priklausomai nuo rūšies turi šiltą kailį, kuri šiltuoju sezonu gali suplonėti, kiautą, kuris tarnauja kaip šarvai, kanopas, kurios padeda laipti stačiais kalnais, pelekus, padedančius greitai plaukti, aštrius dantis, tinkamus pagauti grobį ir t.t. Žmogui, priklausomai nuo oro sąlygų, reikalingi darbužiai, priemonės kelionėms bei įrankiai medžioklei. Visą tai, kas jam padėtų bent iš tolo prilygti gyvūnams savo greičiu, staigumu ar kitais bruožais, jis turi susikonstruoti pats. Kita vertus, kaip teigia ir Toadvine, percepcinis gyvūnų gyvenimas niekada negali būti visiškai prilyginamas mūsų gyvenimui, nes žmogus savo suvokimą naudoja ne tik tam, kad integruotųsi, bet ir tam, kad efektyviai keistų gyvenimą³⁸⁷.

Vertinant gyvūnų ir ekosistemos santykį, taip pat akivaizdu, jog gyvūnų ir jų gyvenamosios aplinkos (fiziškai pasiekiamos) ryšys yra labai stiprus. Net jei kalbėsime apie migruojančius gyvūnus, migracijos keliai yra nusistovėję ir kinta labai nežymiai, net jei keliai yra sudėtingi ir dažnai pareikalauja dalies keliaujančiųjų gyvybės. Pavyzdžiui, gyvūnų migracijos priežastimi ir pasekme tampa ne tik siekis išlikti, išgyventi bei daugintis. Migruodami gyvūnai svariai prisideda prie ekosistemos pusiausvyros. Ekosistema yra

³⁸⁷ Toadvine T. „Strange kinship“: Merleau – Ponty on the human – animal relation“. *Phenomenology of Life - From the Animal Soul to the Human Mind*. Ed. A. T. Tymieniecka. Springer. Netherlands. 2007. P. 17

organizmų bendruomenė ir jų fizinė aplinka sąveikauja kaip ekologinė vienovė. Kiekvienas organizmas, kuris sąveikauja su kitais, tampa ekosistemos dalimi³⁸⁸, – teigia Pardy.

Tam tikra prasme, gyvūnus galime laikyti inžinieriais. Migracijos metu, kartu su migruojančiais gyvūnais keliauja ir smulkesnė flora bei fauna. Beto, judėdami tam tikra kryptimi, gyvūnai formuoja kraštovaizdį. Šį mano teiginį puikiai iliustruoja drambliai, kurie keliaudami ištrypia proskynas ir tose vietose, kur anksčiau niekas negalėjo augti dėl pvz. saulės šviesos trūkumo, dabar gali gyventi bei augti naujos gyvūnų bei augalų rūšys. Šis pavyzdys rodo, jog ne tik kad negalima išimti gyvūno iš jo aplinkos bei analizuoti atskiriant nuo gamtos, kaip gyvenimo fono, tačiau ir negalima gyvūno perkelti į visiškai naujas sąlygas, kurios jam nėra įgimtos.

Kita vertus, tęsiant mintį apie migraciją, vėlgi susiduriame su žmogaus ir gyvūno gyvenamojo pasaulio skirtumais, kurie rodo aplinkos reikšmę bei šios vertinimą. Keliaudamas žmogus turi galimybę vis iš naujo atrasti jį supantį pasaulį, prie jo prisitaikyti bei gamtą pritaikyti sau, savo poreikiams bei išgyvenimui, statydamas tiltus bei namus ar tiesdamas kelius. Tačiau tai lemia ir tai, jog žmogus gamtos nesaugo. Užteršę upes, iškirę medžius ar sumedžioję visus maistui tinkamus gyvūnus, žmonės persikelia į naujas teritorijas. Užterštas upės vanduo tampa pražūtingu joje gyvenančioms žuvims bei augalams. Specifiškose teritorijose gyvenantys gyvūnai ne visada turi galimybę persikelti gyventi kitur, kuomet esamos gyvenimo sąlygos nėra pakankamos jų išgyvenimui. Klimato kaitos požymiai rodo, jog, viena vertus, gamta vis dar yra suvokiama kaip esanti „čia“ ir „ten“, o toks požiūris neišvengiamai lemia vertybinį skirstymą į artimą ir vertingą bei tolimą ir nenaudingą.

Taigi fenomenologiniu požiūriu, bet koks mėginimas gyvūną perkelti ar tyrinėti ne jo gimtojoje aplinkoje, susiduria su sunkumais. Mokslui, siekiančiam objektyvumo, reikia turėti omenyje, jog gyvūno reakcija, kuri tyrimo metu fiksuojama tam tikroje dirbtinai sukurtoje aplinkoje, po tam tikros *treniruotės*, nėra natūrali. Kaip teigia Merleau – Ponty, „jeigu mes svarstome elgesį objektyviai, žingsnis po žingsnio, jį sukeliančio dirgiklio rėmuose, mes susiduriame su niekuo kitu, kaip tik tam tikrais veiksmais, atsakančiais į tam tikrus sužadinius; visa kita kalba būtų „antropomorfinė“³⁸⁹. Viena aišku, teigia filosofas, jog visa tai: tiek judesiai, tiek spalva ar kiti eksperimento objektai yra vertinami žmogaus patirties kontekste.

Vadinasi, nereikia painioti mechaninių reakcijų su intencionaliais sprendimais. Kita vertus, nereikia pagal žmogaus gyvenimo principus aiškinti gyvūno elgesio struktūros. Elgesys, kaip įvairių smulkių ir iš pirmo žvilgsnio nereikšmingų veiksmų visuma mums atsiskleidžia

³⁸⁸ Pardy B. „Changing Nature: The Myth of the Inevitability of Ecosystem Management“. *Pace Environment Law Review*. Nr 2. 2003. P. 683

³⁸⁹ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior* P. 102.

pasaulio (gyvenamos aplinkos) kontekste. Gyvūno elgesyje ženklai visada išlieka signalais, kuriuos reikia gebėti suprasti.

Šuo, kuris yra išmokytas po komandos užšokti ant kėdės, tuomet peršokti ant kitos kėdės, niekuomet nenaudos esamų dviejų taburečių arba taburetės ir fotelio, vietoj trūkstamos kėdės³⁹⁰. Todėl tam tikrų dalykų gyvūnai išmoksta, o tam tikrų dalykų jų išmokyti yra neįmanoma. Daugiausiai ką gyvūnas gali – atkartoti veiksmą. Tačiau pasikeitus situacijai ar praėjus tam tikram laiko tarpui bei patekęs į panašią situaciją, gyvūnas galimai elgsis kitaip. Anot Toadvine, kadangi gyvūnas nevertina daikto pagal objektyvius kriterijus, dėl to jis nesuvokia savo kūno, kaip vieno iš daugybės daiktų. Gyvūno kūnas, kaip funkcionali vienovė, yra veiksmo centras, tačiau ši vienovė negali būti išplėsta iki fizinio objekto, kuris organizmo intencijų pagalba įgauna savo bruožus³⁹¹.

Kaip pastebi Merleau-Ponty, „laboratorinis elgesys“, kuomet gyvūnai yra patalpinami į antropomorfinės situacijas³⁹², vietoje to, kad gyvūnai būtų stebimi jų natūralioje aplinkoje, nesistengiant šių klasifikuoti pagal žmonėms būdingus požymius, yra būdingas moderniems gamtos mokslams bei, manau, turi įtakos etinių problemų gyvūnų atžvilgiu kilimui. Gyvūno paėmimas iš jo gyvenamosios, natūralios aplinkos ir stebėjimas dirbtinomis sąlygomis, sukuriama natūralumo iliuziją, yra vienas tų aspektų, dėl ko modernių mokslų tyrimų rezultatai atrodo abejotini. Reikia pastebėti, jog tai, kad gyvūnui dirbtinai sukuriama natūrali aplinka, nepakeičia fakto, jog gyvūnas yra paimtas ir *įdėtas* į naują aplinką, nors ir artimą ankstesniajai. Natūralios gyvūno aplinkos atkūrimas bei atkartojimas nėra natūrali gyvūno aplinka. Apie elgesį negalima spręsti pagal izoliuotą momentą. Skirtingos nervų sritys reaguoja ne į pasaulį, kaip tokį, tačiau į tam tikros rūšies ar tam tikro lygio veiksmus: garsesnę kalbą, ryškesnį vaizdą arba tai, kas yra arčiausiai.

Merleau – Ponty pastebi, jog organizmo stebėjimas tam tikrose situacijose susiduria su vietos problema. Panašus klausimas jau buvo keltas truputi anksčiau. Ar toji vieta, kur buvo atliekamas eksperimentas, yra tinkama siekiant rezultatų objektyvumo ir ar pasiekti rezultatai būtų visuotiniai? Ar mes tyrinėjame elgesio struktūros funkcijas ar funkcionuojančias struktūras? Iš pirmo žvilgsnio paprastas klausimas savyje talpina skirtingus požiūrius: ar tyrinėjama objektą, kaip atliekantį tam tikrą funkciją ar žvelgiam į objektą, kaip funkcionuojantį tam tikromis aplinkybėmis. Moderniu mokslu grįsta analizė linksta link konkretaus momento aprašymo ar idealios analizės siekio. Tačiau tam neišvengiamai tenka izoliuoti tyrinėjamą objektą ar tyrinėti elgesį izoliuotoje aplinkoje, elgesio visumą (konkrečiose situacijose)

³⁹⁰ Ten pat. P. 120

³⁹¹ Toadvine T. *Merleau – Ponty's Philosophy of Nature*. P. 35.

³⁹² Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 44

paliekant nuošalyje. Kaip pastebi Barbaras, „mokslinė elgesio analizė nesugeba mums pateikti realistinės, natūralios požiūrio perspektyvos: elgesys neegzistuoja savaime“³⁹³. Pavyzdžiui, gyvai atliktas gestas negali būti suprantamas pagal jo atlikimo veikslų eiliškumą. Jis atskleidžia visumą, kuri yra niekas kitas, kaip gyvo kūno intencija.

Laboratoriniai refleksai, kaip juos vadina Merleau – Ponty, yra tyrinėjami imituojant ne tik organizmo veikimo situaciją, jo aplinką, tačiau ir izoliuojant patį organizmą bei atsirenkant stebimą ir vertinamą objektą. Anot filosofo, gamtos mokslų bei „biologijos tikslas būtų suvokti tai, kas gyvą būtybę paverčia gyva būtybe“³⁹⁴, ne tik mechaninius ar vitalinius principus, refleksus ar priežastingumo dėsnius, tačiau nekintančią elgesio struktūrą. Tad, grįžtant prie mokslinių tyrimų, galima teigti, jog bet koks situacijos vertinimas yra priklausomas nuo natūralių sąlygų arba bent nurodo į natūralias sąlygas, buvusias iki patenkant į eksperimentų erdvę. Kaip teigia Toadvine, gyvūnams aplinka nesusideda iš „daiktų“, kurie yra konkretūs vienetai laike ir erdvėje. Gyvūnų aplinka visada yra turinti funkcionalios vertės kryptį, kuri juos stumia veikti³⁹⁵.

Stebėdami gyvūną natūralioje jo aplinkoje, regime vieną esminę savybę – siekį išgyventi. Šis siekis gali būti pavadintas *ekonomišku* elgesiu, kuomet išnaudojant minimaliai pastangų, galima pasiekti maksimalų rezultatą. Tačiau, kūnas nėra mašina, kurią valdo *absoliučios* ekonomijos principai³⁹⁶, pabrėžia Merleau – Ponty. Elgesys priklauso ne tik nuo vietos sąlygų, bet ir nuo visos organizmo veiklos, kuriai įtakos turi ne tik esama situacija, tačiau ir ankstesnės patirtys bei išgyvenimai ar prisiminimai. Tad, reikia pripažinti, jog kartais yra sunku arba netgi neįmanoma nustatyti, ar tam tikro stimulo sukelta organizmo reakcija yra tikrai tikrai šio stimulo rezultatas ar organizmo reakcijai įtakos neturėjo kitos, mums nežinomos buvusios ar nepastebimos esamos aplinkybės.

Empirizmas fenomenologų kritikos susilaukia dėl to, jog gamtą mėgina redukuoti į objektyvius priežasties – pasekmės dėsnius, esančius tarp gamtos objektų. Gyvūno buvimo bei elgesio redukcija į kauzaliniais dėsniais grįstą mechanizmą lemia tai, jog elgesys buvo redukuotas į elgseną, priklausomą nuo priežastinių dėsnių mechanizmų. Tad elgesys tapo suvokiamas kaip vienoda pilkuma, atimanti iš jo [gyvūno] intersubjektyvumą, asmenybę, reikšmę bei gyvumo buvimą³⁹⁷. Empirizmas remiasi vien mokslo pateikiamais duomenimis, atmesdami intencionalią sąmonę arba ją redukuodami į fiziologinius procesus, tad tokiu atveju

³⁹³ Barbaras R. „A Phenomenology of Life“. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Ed. T. Carman, M. B. Hansen. Cambridge University Press. 2006. P. 214

³⁹⁴ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 46.

³⁹⁵ Toadvine T. *Merleau – Ponty's Philosophy of Nature*. P. 34.

³⁹⁶ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 147.

³⁹⁷ Lestel D., Bussolini J., Chrulow M. „Phenomenology of Animal Life“. *Environmental Humanities*. Nr. 5. 2014. P. 127.

gamtą įmanoma analizuoti tik objektyviais kiekybiniais metodais. O gyvūno elgesys stebimas ir analizuojamas nepriklausomai nuo aplinkos sąlygų. Tačiau, anot Merleau – Ponty, tuomet, kai atrodo, jog sistemos dalis [gyvūnas] funkcionuoja *savaramkiškai*, tęstinumo buvimas rodo sistemos priklausymą visumai [gamtai]³⁹⁸. Taigi, gyvūnas, kaip sistemos – pasaulio dalis, negali būti atskirta ir tyrinėjama *pati savaimė*, be gyvenamos aplinkos, kaip suvokimo fono. Tad, kaip teigia Toadvine, Merleau – Ponty fenomenologija yra modernaus požiūrio į gamtą, besiremiančio empirizmu ir idealizmu, kritika³⁹⁹. Fenomenologai empirizmą kritikuoja kaip ne visada patikimą gyvenamojo pasaulio pažinimo būdą, dėl šio nuolatinio objektyvumo siekio, atmetant subjekto ir aplinkos ryšį.

Akistatoje su gamtos gyvūnu, mes galime pastebėti santykio tarp subjekto ir objekto kaitą. Kaip teigia Abram'as, susiduriame su paradoksu: „nepažįstamasis, kuris stovi prieš mane ir yra mano žvilgsnio objektas, staiga praveria savo burną ir prabyla man, priversdamas mane pripažinti, jog jis, kaip ir aš, yra jaučiantis subjektas ir, taip pat, kad aš esu jo žvilgsnio objektas. Kiekvienas iš mūsų, santykyje vienas su kitu, esame subjektas ir objektas, jaučiantis ir jaučiantysis. Kodėl, tuomet, taip negali būti santykyje su kita, nežmogiška būtybe, pavyzdžiui, kalnų liūtu, su kuriuo aš netikėtai susiduriu šiauriniame miške? Iš tikrųjų, toks susitikimas dar stipriau mane įtikina, jog, kito akyse (ir nosyje) aš esu ne tik jaučiantis subjektas, bet taip pat ir jaučiamas objektas, netgi valgomas objektas“⁴⁰⁰. Žmogus (mokslininkas arba paprastas gamtos stebėtojas) iš stebinio ir vertinančio subjekto virsta gyvūno vertinamu ir stebimu objektu. Taip, kaip aš pajuntu savo liečiančią ranką, aš suvokiu ir kitus, kaip suvokiančius. Aš išgyvenu jų kūnų išraišką per savo kūno išraišką pasaulyje, kuriame juos matau⁴⁰¹, – teigia Merleau-Ponty.

Patekęs į naują situaciją, gyvūnai gali reaguoti daugybe skirtingų būdų, kurie neturėtų nieko bendra su iš anksto žinomu gyvūno charakteriu ir neturi išankstinio ryšio su situacija. Uždarytas į narvą, už kurio sienų mato maistą, gyvūnas gali išmokti naudotis specialiai sukonstruota rankenėle, kurią pajudinęs gautų maisto. Tačiau tokie moksliniai eksperimentai fenomenologų yra kritikuojami, nes net jei šis veiksmas šį kartą gyvūnui išgelbės gyvybę, nebūtinai bus pakartotas kitą kartą ar kitomis aplinkybėmis. Kita vertus, mes negalime suprasti ryšio tarp gyvūnų, neatsižvelgdami į rūšies, kaip individų visumos, bendravimą.

Dirbtinai kuriamos aplinkybės provokuoja gyvūną, tačiau tai nekeičia jo elgesio struktūros. Filosofo Merleau - Ponty pasitelkiamas pavyzdys skamba taip: „Katė, kuri yra išmokyta gauti maistą patraukusi virvę, per pirmą sėkmingą bandymą patrauks ją su letena,

398 Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 50.

399 Toadvine T. *Merleau – Ponty's Philosophy of Nature*. P. 7

400 Abram D. *The Spell of The Sensuous. Perception and Language in a More-than-human World*. P. 67.

401 Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 218.

tačiau per antrą – su dantimis⁴⁰². Kiek kartų eksperimentas turi pavykti, kad jo rezultatai taptų moksliskai objektyvūs? Ir netgi tam tikrą skaičių bandymų atlikus ir gavus norimus rezultatus, mes negalime būti visiškai tikri, jog ir kitą kartą eksperimentas pavyks. Kita vertus, kas mums atrodo automatiškai atlikti veiksmai ar natūrali reakcija, gali būti daugybės mums nepastebimų aplinkybių ar fizinių savybių lemtas sprendimas.

„Tikrieji stimulai nėra tie, kuriuos apibrėžia fizika ar chemija; reakcija nėra tos ar kitos konkrečių judesių serijos; ir dviejų ryšys nėra paprasčiausias sutapimas dviejų sėkmingų įvykių⁴⁰³, – teigia Merleau - Ponty. Egzistuoja tam tikri principai, mums pastebimi ir nepastebimi ryšiai, kurie lemia, ar siekiamas rezultatas bus sėkmingas. Tad iš anksto negalime žinoti ir būti objektyviai tikri, ar katė išmoks patraukti virvę ir taip gauti maistą, nors fiziškai ji atitinka visus duomenis. Kaip teigia Johnas Sandersas, organizmo reakcija į aplinkos impulsus nėra lygi spragtuko principui. Skirtumas pasirodo tuomet, kai tokie patys įvykiai sulaukia skirtingos reakcijos arba iš vis nesulaukia jokios reakcijos⁴⁰⁴.

Gyvūnas keisdamas aplinką nesugeba taip gerai ir greitai prisitaikyti. Kaip jau išsiaiškinome, keičiantis kūno padėčiai ir buvimo vietai, žmogui pasaulis atsiveria kaip neribotas galimybių laukas. Nauja vieta tampa nauja perspektyva, atverianti pasaulį iš dar nepatirtos, neišgyventos perspektyvos. Gyvūnas, patekęs į naują erdvę, susiduria su tam tikromis problemomis. Jam kyla sunkumų prisitaikyti, o kartais netgi ir išgyventi. Įprastinėje jam aplinkoje gamta yra jo namai, tačiau ši *saugių* namų erdvė turi ribas.

„Gyvūnas su pasauliu yra susijęs betarpiškai, jis geba jame orientuotis instinktyviai. Būtent kūno pagalba mes, kaip ir gyvūnai, orientuojamės pasaulyje, kuriame susiduriame su subjektais ir objektais⁴⁰⁵, – teigia Taylor‘as Carman‘as. Prigimtinės aplinkos ir gyvūno kūno sąsajos lemia ir gyvūno pasaulio pažinimo galimybes. Gyvūnas gyvena iš aplinkos, tačiau ši aplinka nėra objektas, kurį jis tyrinėtų, vertintų, analizuotų ir tuo labiau, tai nėra objektas, kurį jis siektų pakeisti, perdaryti ar pritaikyti sau. Vertinant šia prasme, gyvūnai susigyvena su aplinka ir neturi objektyvuojančio žvilgsnio, dėl to jų santykis su supančia aplinka skiriasi nuo žmogaus ir gamtos santykio.

Remiantis modernaus mokslo pozicija, norint suvokti gamtą, siūloma jos analizę atlikti remiantis moderniaisiais gamtos mokslais, aplinkos etiką suvokiant kaip radikaliai atskirtą nuo filosofinės tradicijos,⁴⁰⁶ taip dar labiau paaštrinant aksiologinius klausimus. Tačiau gamtamoksliniais tyrimais paremtiems diskursams yra būdingas ribotas kontekstas, dėl

⁴⁰² Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 96

⁴⁰³ Ten pat. P. 99.

⁴⁰⁴ Sanders J. T. „Merleau – Ponty, Gibson, and the materiality of meaning“. *Man and World*. Nr. 3. Kluwer Academic Publishers: Netherlands. 1993. P. 289

⁴⁰⁵ Carman T. „The Body in Husserl and Merleau-Ponty“. P. 206

⁴⁰⁶ Toadvine T. *Merleau – Ponty’s Philosophy of Nature*. P. 5.

apsiribojimo savo siaura tyrimų sritimi ir metodologija. Gamta mums atsiveria per mūsų ir kitų gamtos būtybių ekspresyvius veiksmus ir patirtis, o nėra duodama kaip objektyvus principas, kurį suprasti mėgina moderniosios fizikos atstovai, teigdami, jog gamta yra valdoma keturių pagrindinių jėgų: elektromagnetizmo, gravitacijos bei stipriosios ir silpnosios atominių jungčių jėgos. Teorinės fizikos tikslas yra atstatyti matematinės analizės reikšmę⁴⁰⁷ bei gamtą parodyti kaip veikiančią pagal tam tikrus objektyvius dėsnius, teigia Rosen. Fenomenologai tokia gamtos samprata neapsiriboja.

Gamta Merleau – Ponty fenomenologijoje pasirodo kaip daugiasluoksnis būties pagrindas, kuriame žmogus dalyvauja kartu su kitomis gamtos būtybėmis, užmegzdamas su pasauliu pirmąjį santykį. Šis gamtos ir žmogaus panašumas bei bendrumas yra grįstas fenomenologiniu gyvenamojo pasaulio ir gyvenamojo kūno patirčių stebėjimu ir aprašymu. Žmogaus priklausomybė gamtos pasauliui pasirodo per pasaulio kūną, kuriame dingsta aiški riba tarp liečiančio ir liečiamojo, klausiančio ir atsakančiojo, stebinčio ir stebimojo.

Taigi kalbėdami apie gamtą, turime kalbėti ir apie gyvūną. Kalbėdami apie gamtą ir žmogų jungiantį kūniškumą, turime kalbėti ir apie *gyvą* gyvūno kūną. Fenomenologiniu požiūriu, bet koks mėginimas gyvūną stebėti bei tyrinėti ne jo gimtojoje aplinkoje, susiduria su sunkumais. Mokslui, siekiančiam objektyvumo, reikia turėti omenyje, jog gyvūno reakcija, kuri tyrimo metu yra fiksuojama dirbtinai sukurtoje aplinkoje nėra natūrali. Tad siekiant objektyvumo, gamtos kūnai imami suvokti kaip mechanizmai. Gyvūno buvimo redukcija į kauzalinį mechanizmą lemia tai, jog iš gyvūno egzistavimo pašalinamas intersubjektyvumas ir gyvumas. Tokiu būdu *gyvybė* pašalinama iš pačios gamtos.

7.2. Gamta kaip gyvūno-kūno aplinka

Kalbėdami apie fenomenologinę gamtos sampratą, negaline nepaminėti aplinkinio pasaulio, *Umwelt*⁴⁰⁸ sąvokos. Pats Merleau – Ponty, savo knygoje *Gamta* šią sąvoką pristato kaip gyvenamojo kūno ir gyvenamojo pasaulio junginį. Pirmine prasme, ši biologo Jakobo Von Uexküll⁴⁰⁹ sąvoka apibrėžia natūralią gyvulio aplinką, su kuria ji sieja pirmąjį prasmės ryšį. Kaip teigia Merleau – Ponty, *Umwelt* nėra tik aplinka fizine prasme. „*Umwelt* rodo

⁴⁰⁷ Rosen S. M. „Bridging the “Two Cultures”: Merleau-Ponty and the Crisis in Modern Physics“. P. 6

⁴⁰⁸ Umwelt – aplinka, mus supantis laukas. Ši sąvoka svarbi nagrinėjant žmonių ir gyvūnų bendravimo ir nuorodų sistemą. Ši sąvoka gali būti verčiama kaip *kūną supantis pasaulis*. Uexküll kėlė teoriją, jog kiekvienas organizmas gali turėti skirtingą savo Umwelt, net jeigu visi organizmai dalinasi ta pačia aplinka.

⁴⁰⁹ Jabom Von Uexkull – gim. 1864m., vokiečių biologas, kurio tyrimų sritis apėmė fiziologijos bei gyvūnų elgesio struktūrų analizę.

skirtumą tarp tokio pasaulio, kuris egzistuoja pats savaime ir gyvų būtybių pasaulio. Tai tarpinė realybė tarp tokio pasaulio, kuris egzistuoja grynam stebėtojui ir grynai subjektyvios srities⁴¹⁰.

Gyvūnams, dėl jų instinktų, būdinga tam tikra reakcija į aplinką. Priklausomai nuo gyvūno rūšies, jo plėšrūniškų instinktų arba priešingai, instinktais vedino siekio pasislėpti. Dėl savo abipusės priklausomybės nuo aplinkos, gyvūnai yra priversti atitinkami reaguoti į tam tikrus dirgiklius, siekdami paprasčiausiai išgyventi. Jų siekis pasaulio atžvilgiu yra ganėtinai ribojamas pastangų išlikti. Tačiau, vis dėlto, tai nėra objektyvus dirgiklio ir reakcijos santykis. Nors viskas kyla iš instinktų impulsų, tokių kaip siekis maitintis ar ginti vaikus, tačiau reakcija yra priklausoma nuo daugybės aplinkybių veiksnių. Tik iš pirmo žvilgsnio gyvūno elgesys ištirpsta jo *Umwelt*. Pažvelgus atidžiau pamatytume subjektyvius skirtingų rūšių gyvenimus. Merleau – Ponty gyvūno gyvenimą aprašo kaip melodinę vienovę, siekdamas išreikšti pagarbą gyvūno elgesio originalumui ir nepakeičiamumui⁴¹¹.

Umwelt apima tiek gyvąją, tiek negyvąją gamtą. Kalbant apie gyvūnijos pasaulį, *Umwelt* yra pasaulis, kuris apima gyvūnų judėjimą ir tai, kas įtakoja tokį gyvūnų judėjimą. *Umwelt* yra ir gyvūnas, ir jo gyvenamoji, jį veikianti aplinka. *Umwelt* savoka, anot Merleau – Ponty, apima tiek anatominę, tiek psichologinę gyvos būtybės būseną, tai yra ir kūnas, ir pasaulis. „*Umwelt* sąvoka yra skirta sujungti tam, ką mes dažniausiai atskiriame: veiklą, kuri sukuria organizmus ir organizmo veiklą⁴¹²“.

Būtent nuo *Umwelt* priklauso gyvūno, kaip gamtoje esančio sąmoningo kūno buvimas ir veikimas. Keičiantis *Umwelt*, kinta ir gyvūnui ar gyvūnų rūšiai būdingas elgesys. Ši aplinka ne tik lemia gyvūno elgesio motyvus, bet ir suteikia gyvūnui, kaip kūniškai būtybei, šio elgsenos prasmę bei tampa pagrindu vienokiam ar kitokiam gyvūno sąmoningumui. *Umwelt* nėra sąmoningas pasirinkimas, tai pirminis gyvūno ir gamtos ryšys, atsirandantis dar šiam besiformuojant. „Ryšys tarp organizmo ir jo aplinkos nėra linijinis priežastingumo ryšys, tai žiedinis priežastingumas⁴¹³“, – teigia Merleau – Ponty.

Kalbant apie *Umwelt*, kaip pirmąją gyvūno aplinką, reikia paminėti, jog gyvūnai ir jų aplinka yra skirstomi į dvi grupes, pagal aukštesnę ir žemesnę išsivystymo kategorijas. Žemesnės kategorijos gyvūnai pasaulyje egzistuoja ir veikia priklausomai nuo prigimties bei jų organizmai *neįsitraukia į pokalbį su išoriniu pasauliu*⁴¹⁴, kuris lemia gyvūno santykį su *Umwelt*. Tačiau šis tikslingumas nėra paremtas priežasties – pasekmės dėsniais, o yra pastebimas kaip konkrečiai gyvūnų rūšiai būdingas elgsenos bruožas. Kaip teigia Merleau – Ponty, žemesnės

⁴¹⁰ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 167.

⁴¹¹ Toadvine T. „Strange kinship“: Merleau – Ponty on the human – animal relation“. P. 17

⁴¹² Ten pat. P. 173.

⁴¹³ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 15.

⁴¹⁴ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 170.

kategorijos gyvūnai, leidžiasi paveikiami to, kas turi tiesioginę reikšmę jų gyvenimui; tad jų santykis su aplinka yra *uždarumas*. Aukštesnės kategorijos gyvūnų *Umwelt* yra *atvirumas*. Pasaulis yra apimtas gyvūno⁴¹⁵, kaip pasakytų Merleau - Ponty. Tad aukštesnės kategorijos gyvūno *Umwelt* nėra tik tai, kas saugo ar lemia jo gyvybę. Kaip teigia Barbaras, „gyvūnas reaguoja į tai, kas jam atrodo reikšminga, į tai, kas užima vietą jo vitalinėje aplinkoje (*Umwelt*)“⁴¹⁶. Pavyzdžiui, jo veiksmai, atsižvelgiant į tai, kas kelia jam malonumą ar pavojų, į tai, kas yra grobuonis, o kas auka, keičiasi. Savaime suprantama, jog yra neįmanoma plėšrūno, keliančio pavojų redukuoti į fizines ar chemines savybes. Atitinkamai, elgesys negali būti redukuotas į mechaninę reakciją, nes jame atsiskleidžia intencionalumas. Aplinka veikia gyvūnų elgseną, kaip ir gyvūnai daro poveikį aplinkai. Egzistuoja tam tikras abipusiškumas tarp organizmo ir jo aplinkos. Aplinka siunčia stimulą organizmui. Organizmas *pasirenka* stimulą, į kurį reaguos, tad ir stimulo reikšmė tampa priklausomas nuo organizmo reakcijos⁴¹⁷, pastebi Rosenthalis.

Aukštesnės kategorijos gyvūnas pasaulyje gyvena laisviau: jo elgesys nėra vedinas tik siekio išgyventi bei neturi iš anksto numatytos ir viską lemiančios prasmės. Gyvūnas gali laisviau interpretuoti gamtos ženklus ir pagal tai veikti savo aplinkoje, save kurti bei išreikšti. *Umwelt* savyje talpina tiek išoriškai regimą ir gamtos dėsniams paklūstantį gamtos pasaulį, tiek vidinį, save kuriantį gyvūno pasaulį: nuo situacijų ir aplinkybių, iki sprendimo priėmimo ar judesio. *Umwelt* yra pasaulis, suprantamas iš gyvūno judesio ir tai, kas savo struktūra reguliuoja į gyvūno judesius⁴¹⁸, mintį tęsia Merleau -Ponty. *Umwelt* kuria gyvūno elgesį ir yra šio interpretuojamas.

Umwelt sąvoka parodo, jog sąmonė yra susijusi su aplinka. Tačiau ne kaip impulsas ir stimulus, o turinčiu prasmę ryšiu. „Refleksas, kaip jį apibrėžia klasikinė teorija, neatskleidžia įprastos gyvūno elgsenos, o reakciją, išgautą iš organizmo, kuomet jis priimamas kaip veikiantis ir sudarytas iš atskirų sujungtų dalių, kurios atsako ne į sudėtines *situacijas*, o į pavienį *stimulą*“⁴¹⁹, – teigia Merleau - Ponty. Nors gyvūnas yra veikiamas aplinkos, tačiau dėl tos pačios aplinkos jis turi galimybę kurti bei save išreikšti, būdamas lygiaverte aplinkos dalimi. Gyvūno elgesys yra subjekto reakcija į jį kuriančią aplinką. Gyvūnas gyvena aplinkoje ją stebėdamas, tačiau priklausomai nuo jo elgesio ir veiksmų, jis gali pamatyti skirtingus gamtos aspektus. Aplinka yra gyvūno elgesio fonas, tačiau gyvūnas pats atveria naujus gamtos

⁴¹⁵ Ten pat. P. 171.

⁴¹⁶ Barbaras R. „A Phenomenology of Life“. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. P. 214

⁴¹⁷ Rosenthal S. B., Bourgeois P. L. *Mead and Merleau-Ponty*. New York Press: USA. 1991. P. 7.

⁴¹⁸ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 175.

⁴¹⁹ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 44.

sampratos aspektus, kurie vėlgi jį veiks, kaip jo gyvenamojo pasaulio fonas. Objektų savybės ir subjektų intencijos susimaišo ir sukuria naują visumą⁴²⁰.

Toks naujų perspektyvų atradimas sujungia gyvūną ir jo aplinką į glaudų ryšį. Kaip teigia Merleau – Ponty, „aplinkos sukeltas stimulus sukelia reakciją; šios reakcijos pagalba gyvūnas susiduria su kitais aplinkoje esančiais stimulais, sukeldamas naują reakciją ir taip toliau. Nėra išorinės stimuliacijos, kuri nebūtų išprovokuota patys gyvūno judėjimo. Kiekvienas aplinkos veiksmas yra įtakojamas gyvūno veikimo; gyvūno elgesys sužadina aplinkos atsaką“⁴²¹. Vadinasi, gyvūno elgesys nėra suprantamas iš atskirų jo momentų. Elgesys gali būti suvokiamas aplinkos kaip fono kontekste, kuomet pats fonas yra priklausomas nuo gyvūno veiksmų. Anot fenomenologinės kūno sampratos, elgesį sudaro ne atskiri sugrupuoti momentai, tačiau tam tikrų veiksmų visuma. Elgesys nėra tik stimulai ir refleksai, nėra tik konkreti priežastis ir nekintanti pasekmė. Tai santykis tarp aplinkos ir žmogaus/gyvūno, kurį galima aiškinti kaip ryšį tarp reikšmingo ir šią reikšmę suvokiančiojo.

Fizinio pasaulio stimulai nėra vienintelė priežastis, iššaukianti atitinkamą kūno reakciją. Aplinka pasirodo pasaulyje per organizmo buvimą, <...> organizmas gali egzistuoti, tik jei jam pasiseka pasaulyje rasti tinkamą *Umwelt*⁴²². Kuomet mes mėginame apibrėžti kintamuosius, nuo kurių priklauso elgesys, mes atrandame, jog elgesys priklauso ne nuo fizinio pasaulio įvykio, tapusio stimulu, bet nuo santykio, kuris atsiranda organizmui *susidūrus* su pasauliu. Merleau – Ponty pastebi, jog mokslai nežiūri į kūną, kaip į unikalų pasaulio išraišką, kaip į visumos dalį, kur dalys sudaro visumą. Fenomenologiniu požiūriu, kūnas, kaip gyvas organizmas, yra neatsiejamas nuo aplinkos ir *Umwelt*. *Geografinė* aplinka ir elgsenos aplinka yra tarpusavyje susijusios. Kaip teigia Toadvine, „elgsio *telos* yra laipsniškas Geštaltų išsilaisvinimas iš tam tikrų jų kūniškų šarvų ir tuomet elgesys gali tapti kūrybingas ir išraiškingas perkeliant dėmesį, <...>“⁴²³.

Geografinis elgesys – tai gyvūnų reakcija į juos supantį fizinį pasaulį. Jis neišvengiamas stebint tiek žmogų, tiek gyvūną. Jei stebime gyvūną dirbtinose sąlygose, į tai reikia atsižvelgti, vertinant atliekamo tyrimo rezultatus: laboratorijoje pelė labirintą gali įveikti ne iš pirmo, o iš antro ar penkto karto ir pasiekti maistą. Natūralioje aplinkoje pirmas kartas gali būti ir paskutinis. Teisingų ir klaidingų sprendimų galimybės gamtoje ir laboratorijoje skiriasi. „Tol, kol fizinis pasaulis bus matomas kaip toks, kuris apima visus dalykus ar tol, kol bus mėginama

⁴²⁰ Ten pat. P. 13

⁴²¹ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 175.

⁴²² Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 13

⁴²³ Toadvine T. *Merleau – Ponty's Philosophy of Nature*. P. 30.

elgesį padaryti jo dalimi, tol bus tolstama nuo sąmoningo mąstymo, kuris remiasi biologinėmis ir sąmonės struktūromis, link materializmo, kuris abi jas redukuoja į fiziką⁴²⁴.

Tai, jog sąmoningas gyvūno elgesys gali turėti įtakos jo tolimesniems sprendimams ir veiksams rodo, jog Umwelt nėra tai, kas apsprendžia gyvūno gyvenimą. Priešingai, absoliutaus ir visiems galiojančio priežasties – pasekmės ryšio gamtoje atmetimas rodo, jog natūrali aplinka tampa erdve gyvūno išraiškai. Tokiu būdu, Umwelt - aplinka tampa visoms gamtos būtybėms bendra, tačiau subjektyviai gyvūno interpretuojama aplinka, su kuria kiekvienas gyvūnas turi asmeninį santykį. O interpretacijos galimybės yra beribės, kaip ir gamtos raiškos galimybės. Tačiau tai nereiškia, jog pats gyvūnas kuria-konstruoja savo aplinką. Gyvūnas „yra suaugęs su savo gyvenamąja aplinka. Jis yra šitos aplinkos dalis. Jis sudaro su ja Uexkullio žodžiais tariant, vieną melodiją, sukomponuotą pagal kontrapunkto dėsnius“⁴²⁵, pastebi Maceina.

Gyvūnas nukreipia žvilgsnį, atkreikia dėmesį, juda jam aktualaus ar įdomaus objekto link, taip interpretuodamas gamtos ženklus. Gamta, kaip pirminė duotybė, kurioje gyvūnas veikia, yra duota, o ne pasirenkama. Gyvūno ir jo santykio su aplinka analizė rodo aplinkos reikšmę gyvūno suvokimui. Tad, nors iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog gyvūnas turi subjektyvų santykį su aplinka, tačiau šį santykį galima vadinti intersubjektyviu. Kiekvienas gyvas organizmas turi kontekstą, savo *Umwelt*, kuriame *dalyvauja* ir kiti gyvi organizmai. Organizmo suvokimas reikalauja kito [jo rūšies atstovo] suvokimo⁴²⁶, pastebi Brett'as Buchanan'as.

Kaip ir žmonės, gyvūnai žino kaip judėti erdvėje, apie kurią neturi išankstinio suvokimo ir kurioje nėra ženklų, nurodančių kelio kryptį. Tiek žmonės, tiek gyvūnai reaguoja į erdvę. Erdvė yra susieta su gyvu gyvūno kūnu, kaip jo gyvenamojo kūno dalis. Mokslas siekia suvokti fiziologinę šio tikslingo judėjimo išraišką. Anot Merleau - Ponty, gyvenamasis kūnas egzistuoja ne objektyvioje, iš išorės jį veikiančioje erdve, o savo subjektyvioje, išgyvenamoje erdvėje, kuri yra situacijos erdviškumas⁴²⁷. Erdvė kūnui yra jo judėjimo galimybė.

Dėl tokio kūno funkcionalumo, šis negali būti apibrėžtas kaip aklas mechanizmas, sudarytas iš tarpusavyje nesusijusios sekos. Mechanistinis kūno supratimas, paremtas stimulo – atsako teorija, nepaaiškina ir nepadeda mums suvokti kūno ir aplinkos santykio, kuris, veikiant tokiems patiems stimulams, pasirodo vis kitoks. Elgesys, paremtas refleksais, fenomenologams atrodo per daug abstraktus bei pririštas prie konkrečios situacijos. „Gyvūnų mašinų teorija

⁴²⁴ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 137.

⁴²⁵ Maceina A. „Kultūros tragizmas“. *Raštai*. Margi raštai: Vilnius, 2004. P. 36

⁴²⁶ Buchanan B. *Onto – Ethologies*. State University of New York Press: Albany. 2008. P. 29

⁴²⁷ Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*.. P. 115.

„priešinasi“ elgesio fenomenui. Elgesio struktūra, kaip ji yra pristatoma suvokimo patirčiai, nėra nei daiktas, nei sąmonė; ir tai yra tai, kas paverčia ją neaiškia protui“⁴²⁸.

Nepriklausomai mūsų gebėjimo suvokti, gamta, fenomenologine prasme, visada yra suvokiama kaip visuma. „Gamta yra užbaigta, netaisoma, iki pat pabaigos“⁴²⁹, – teigia Merleau - Ponty. Vadinas, gamta yra tobula ir netaisytina. O visa tai, kas atrodo nesuprantama ir klaidinga, taip yra dėl žmogaus žvilgsnio ir suvokimo galimybių ribotumo.

Fenomenologiškai tyrinėdami gamtą suprantame, jog gamta yra ne tik žmogaus namai, žmogaus buvimo pasaulyje galimybė, bet ir lygi žmogui. Kalbėdamas apie *Umwelt*, Merleau Ponty parodo, jog apie jokią gyvą organizmą negalima kalbėti kaip apie atskirtą nuo aplinkos. Žmogaus *Umwelt* nėra priešpastatomas gamtai ar gyvūnijos pasauliui. Tai nėra abstrakti idėja, o pasaulio ir sąmonės turinys. Filosofas ieško *Umwelt* ir žmogaus gyvenimo bendrų taškų, pabrėždamas, jog žmogaus Umwelt, kaip ir aukštesnės kategorijos gyvūnų, yra atviras laukas. Gamta yra tai, su kuo aš turiu autentišką pirmąpradį santykį. Tai visų objektų pirminė buvimo vieta, prieš pasirodant subjektui. Pasaulis nėra tik sąvoka, tačiau jo suvokimas per kūną ir santykį su kitais.

Viena esminių mokslo diskurso problemų yra ta, jog jame vyrauja tendencija redukuoti gyvenimą į tuščią gyvenimą, atimant bet kokią paslapties jo reikšmėje galimybę. Be paslapties gyvenimas tampa labiau panašus į mašiną, kuri funkcionuoja kaip gyvų būtybių montažas. Be paslapties, gyvenimo prasmė yra redukuojama į nieką daugiau, kaip tik priežasties – pasekmės reakciją⁴³⁰, - teigia Kelly Oliver.

Di Fazio teigia, jog „ryšys, esantis tarp gyvūno ir jo *Umwelt* yra melodijos ryšys, ta prasme, kuomet melodijos pradžia ir pabaiga susisieja. *Umwelt* yra atviras laukas, vitalinis santykių laukas, kuomet santykiai yra gyvūne, ne mažiau, negu žmoguje“⁴³¹. Vadinas, tarp gyvūno ir gamtos yra ne mažesnis ryšis, nei tarp žmogaus ir gamtos. Kita vertus, negalima kalbėti apie visišką gyvūno ir žmogaus lygybę. Negalime į gyvūną žvelgti kaip į žmogišką kūną, neturintį dvasios. Lygiai taip pat, negalime kalbėti apie gyvūno kūną, prie kurio mechanškai prijungta dvasia ir tai laikyti žmogumi. Žmogus skiriasi nuo gyvūno savo biologine sandara, santykiu su pasauliu kaip gyvenamuoju. Tačiau turi daug bendro, jei kalbėsime apie *kūniškumą* ir greta jo esančius pojūčius. Tiesioginio patirtinio pasaulio išgyvenimas, to sukuriami jausmai rodo žmogaus ir gyvūno, kaip pasaulio kūno, bendrumą. Nors visada lieka galimybė, jog mes tik priskiriame gyvūnui tam tikrus jausmus, kuriuos iš tikro išgyvename mes patys.

⁴²⁸ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 127.

⁴²⁹ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 205.

⁴³⁰ Oliver K. „Stopping the Anthropological Machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty”.

PhaenEx 2. Nr.2. 2007. P. 15

⁴³¹ Di Fazio C. “The free body Notes on Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of movement in Chiasmi International”. P. 3.

Stebėdami gyvūną, galime pastebėti, jog gyvūno organizmas veikia kaip vientisa sistema. Visi organai tarpusavy susiję ir veikia viena kryptimi, priklausomai nuo gyvūno rūšies ir jo poreikių. Gyvūno susietumas su tam tikra aplinka nurodo, kad jis gali reaguoti į aplinka tam tikra kryptimi, kuri priklauso nuo jo prigimtinių savybių. Šios savybės, kurios būdingos tam tikrai rūšiai, lemia santykį su supančia aplinka ir tai, jog gyvūnas, visų pirma, turi intencionalų santykį su jam instinktyviai aktualiais pasaulio objektais. Tai reiškia, jog gyvūnai, priklausomai nuo jų rūšies, gali veikti jiems būdingoje specifinėje aplinkoje. Ir tik toje aplinkoje gali save išpildyti. Kita vertus, jiems nereikia mėginti prisitaikyti, nes jų kūnas bei jo savybės jau yra pritaikytos išgyvenimui. Visa ko daugiau reikia – individualios savybės bei palankios aplinkybės, padedančios susimedžioti maistą bei pratęsti giminę. Gyvūnas jau gimsta turėdamas instinktus – psichines savybes bei atitinkamas fizines savybes, kurių pagalba yra prisitaikęs prie gyvenamosios aplinkos. Dėl to jam gyvenamoji aplinka yra tokia reikšminga, jis negali jos pratęsti ar perkelti į kitą vietą.

Kuo skiriasi žmogus nuo gyvūno, kai kalbame apie gyvą kūną? Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog gyvūnai mums, mūsų patirčiai yra duoti lygiai taip pat, kaip ir kiti pasaulyje esantys daiktai. „Juk patirtyje, kaip ir visi objektai, gyvūnai mums duodami pirmiausia kaip materialūs daiktai. Tačiau ar mūsų gyvūnų patirtyje nėra artikuliacijų, kurios leistų kalbėti apie gyvūnų buvimą – sau, apie gyvūnų transcendentalinį subjektyvumą?“⁴³². Ar negalima kalbėti apie gyvūnus, kaip apie turinčius gyvą kūną ir gebančius jausti tą patį pasaulį, kuriame gyvename ir mes patys? Gyvūnai, kaip ir žmonės, turi ne tik savo gyvenamąjį kūną, bet ir savo gyvenamąjį pasaulį, kuriame veikia kartu su žmonėmis, turi įkūnytą sąmonę, kurią galime įžvelgti stebėdami jų elgesį. Dėl to, juos galima laikyti sąmoningais subjektais, tiesiogiai išgyvenančiais savo patirtis.

Ką tai reiškia mums? Tai, jog kitas, kaip kūnas, kaip gyvūnas nėra tik objektyviems mokslo dėsniams paklūstantis fizinis daiktas, o yra jaučiantis, išgyvenantis ir patiriantis subjektas. Tai norom nenorom iškelia etinės atsakomybės klausimą. Suvokimas, kad kitas gyvūnas turi jausmus, skatina į supantį pasaulį žvelgti atsakingiau. Gyvūnų turimos ir patiriamos emocijos, šių džiaugsmo ir skausmo išgyvenimas rodo, kad „atsakomybė kyla ne tik iš to, kad turime saugoti savo aplinką, be kurios mes negalime gyventi, bet ir suvokimo, jog gyvūnas yra ta pati kaip ir aš gyvybės išraiška“⁴³³. Atsakomybė remiasi tuo, jog yra siekiama suvokti specifinius kito poreikius bei į juos atsižvelgti. Kaip teigia San Martin, „mūsų buvimas

⁴³² Večerskis D. „Gyvūnas – Subjektas. Fenomenologinė perspektyva“. *Žmogus ir žodis*. Nr. 4. 2004. P. 5.
⁴³³ Ten pat. P. 8

susipynusiais su kitais gyvūnais transcendentaliniame lygmenyje, kaip mes dabar matome dėl fenomenologijos, taip pat sujungia mus etiškai⁴³⁴.

„Žmonija yra niekas kitas, kaip nauja gyvūnų rūšis“⁴³⁵, – teigia Merleau - Ponty. Galime pridėti, jog žmogus yra gyvūnas, priklausantis žmonių rūšiai, kuriame susipina ir nuolatos varžosi kultūriniai bei gamtiniai bruožai. Tačiau čia pat pasirodo ir žmogaus kitoniškumas likusio gyvojo pasaulio atžvilgiu: būdamas kitos rūšies gyvūnas, žmogus turi visą pasaulį, kaip savo gyvenamąjį pasaulį, kurį gali pritaikyti sau. Kaip pastebi Coolen‘as, žmogus intencionaliai pasirenka ar prisitaiko prie aplinkos sąlygų, nors [modernias laikais] daugeliu atvejų žmonės keičia aplinką, kad ši labiau atitiktų jų tikslus⁴³⁶, tad aplinkos klausimas tampa problematiškas nagrinėjant žmogaus vietą gamtoje bei santykiyje su ne-žmogiškais gyvūnais.

Taigi, fenomenologijos požiūriu, gyvūnas iš esmės yra gyvybė, gyvas organizmas, turintis Ego kūnišką gyvybę ir tai lemia gyvūno tapimą reikšmingu gyvenamojo pasaulio subjektu⁴³⁷. Gyvūnas yra žmogaus gyvenamoji aplinka ir atvirkščiai. Būtent šis „ir atvirkščiai“ mus yra svarbus, kalbant apie atsakingą santykį su gyvenamuoju pasauliu. Gyvūno kūnas lygiai taip pat, kaip ir žmogaus kūnas užima poziciją pasaulyje, egzistuoja sąryšyje su kitais kūnais ir yra „nulinės orientacijos taškas“, iš kurio patiria pasaulį ir yra pasaulio patiriamas. Tai leidžia naujai pažvelgti į mus supančią aplinką, nebe kaip į dėsningai ar atsitiktinai išsidėsčiusių daiktų rinkinį. Taigi, žmogaus ir gyvūnų pasaulio susipynimas reiškia ne hierarchinius santykius, o lygiaverčius⁴³⁸, – teigia Merleau-Ponty.

Gyvūnai, kaip ir žmonės, turi gyvus, jaučiančius, patiriančius kūnus. Tačiau, skirtingai nei žmonės, turi aiškias gyvenamojo pasaulio ribas. Žmogus geba judėti pasaulyje ir prisitaikyti prie besikeičiančių gamtinių aplinkybių, tobulindamas savo kūną. Gyvūnas, nors turi įgimtą tobulą kūną savo prigimtinėm gyvenamomis aplinkybėmis, tačiau keičiantis gyvenamoms sąlygoms, nesugeba taip greitai ir lengvai prisitaikyti. Tad kiekvienas modernaus mokslo bei technologinės pažangos lydimas laboratorinių sąlygų kūrimas ir žmogaus įsikišimas į gamtą ją keičiant, atsiliepia gyvūno galimybėms išgyventi.

⁴³⁴ San Martin J., L. Pintos Penarandos M. „Animal Life and Phenomenology“. *Newsletter of Phenomenology*. 2003. P. 363.

⁴³⁵ Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. 162.

⁴³⁶ Coolen H. “The Meaning of Dwellings: an Ecological Perspective”. *Housing, Theory and Society*. Nr. 4, Routledge: New York. 2006. P. 186

⁴³⁷ Martin J., Luz Pintos Penarandos M. „Animal Life and Phenomenology“. P. 351

⁴³⁸ Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 268.

7.3 Tarpkūniškas santykis ir empatija gamtoje.

Kalbant apie gyvąją gamtą, visada reikia turėti omeny tai, jog kitas turi ne tik fizinį kūną, tačiau ir kūniškai išreikštus išgyvenimus, jausmus bei emocijas, kurias taip pat perteikia. Jausmai yra būdingi ne tik žmogui, tačiau visai gyvajai gamtai, kuomet kitas priimamas kaip gyvas kūnas. Gyvūnas yra ne pasaulio stebėtojas, bet jo dalyvis. Ir dalyvauja pasaulyje kaip sąmoningas aktyvus kūniškas subjektas. Dalyvaudamas pasaulyje, kūnas susiduria su kitais kūnais ir su jais užmezga santykį bei kitų kūnų pagalba atpažįsta savo kūną, kaip išraiškingą. „Gyvūnus tarpusavy sieja „tarp-gyvūniškumas“⁴³⁹, – teigia Bannon⁴⁴⁰. O kuomet žmogaus ir gyvūno kūniškumas susipina tarpusavyje, kuomet kalbama apie visas gyvas būtybes vienijantį tarp-kūniškumą. Tarp-kūniškumas jungia visus pasaulio kūnus. Tiek žmogaus, tiek gyvūno kūnas yra kūniška išraiška, o kartu ir suvokiantis nulinės orientacijos taškas pasaulyje. Tai reiškia, jog bet koks suvokimas prasideda priklausomai nuo užimamos pozicijos likusio pasaulio atžvilgiu.

Taigi, šioje dalyje, norėdama parodyti gamtos (gyvūno) ir žmogaus ryšį, aptarsiu tarp-kūniškumo galimybę. Tarp-kūniškumas, paremtas empatijos analize, fenomenologų naudojamas kaip argumentas, parodant žmogiškų ir nežmogiškų kūniškų būtybių ryšį, kurio modernus gamtos mokslas negali atskleisti. Husserlis pastebėjo, jog intersubjektyvios patirtys gali būti analizuojamos remiantis „empatija“, kuri nurodo esant intersubjektyviai patiriamą kūną. Kuomet kitas kūnas tampa suvokiamas ne tik kaip fizinis kūnas, tačiau ir kaip kūnas, kuris gali atsakyti⁴⁴⁰.

Kaip teigia Donatas Večerskis, fenomenologiniu požiūriu analizuojant žmogaus ir gyvūno, kaip kito gamtos kūno santykį, kito kitoniškumas kviečia atsiverti⁴⁴¹. Mes atsiveriame pasauliui, perimdami kitų kūnų ir gyvūnų patirtis. Kaip tai vyksta? Tai, jog mes ir kiti gyvūnai priklausome tam pačiam pasauliui – sudarome pasaulio kūną ir gebame suvokti kito kūną bei turime intencionalią sąmonę, suteikia mums empatijos galimybę. Kaip pastebi Depraz, Merleau – Ponty „akcentuojamas išgyvenamas – kūnas atvedė prie iki – sąmoningo, anonimiško ir griežtai funkcionalaus *imantiško – įkūnyto* intencionalumo“⁴⁴². Kūnų *pajautimas* nurodo į intersubjektyvų, tarpkūnišką santykį, kuris gali užsimegzti ne tik tarp žmonių, tačiau ir tarp skirtingos rūšies atstovų. Šiame pirmapradžiame kūniškame intersubjektyvume glūdi empatija.

⁴³⁹ Bannon B. E. “Animals, Language, and Life: Searching for Animal Attunement with Heidegger and Merleau-Ponty”. *Environmental Philosophy*. Nr., 6. 2009. P. 30

⁴⁴⁰ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 101

⁴⁴¹ Večerskis D. „Gyvūnas – Subjektas. Fenomenologinė perspektyva“. P. 7.

⁴⁴² Depraz N, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, *Logos*, Nr. 34. 2003. P. 146

Kalbant apie intersubjektyvumą, Evans Thompson'as teigia, jog įkūnyto individo sąmonė yra grįsta empatija – empatinio kito suvokimo ir kitų empatinio suvokimo mano atžvilgiu⁴⁴³.

Šioje vietoje reikia paminėti, jog, vis dėlto, lengviau nujaušti tai, ką jaučia mums įprastas naminis gyvūnas, kurio pasaulio horizontas artimesnis šalia gyvenančiam žmogui, o ne tolimoje planetos dalyje bėgiojantis laukinis gyvūnas. Tačiau pats empatijos galimybės faktas nesikeičia, „ir kituose atrandame tą patį dangaus skliautą, tą pačią žemę, tą pačią gyvybę“⁴⁴⁴, teigia Večerskis.

Bendravimas tarp skirtingų rūšių kūniškų būtybių yra galimas dėka empatijos, kuri suprantama kaip pirmą kartą patirtis bei gebėjimas pajusti kitą, netampant kitu⁴⁴⁵, pastebi Duranti. Mes, stebėdami kitą, tokį pat buvimo stilių turintį kūną, jo išraiškas asocijuojame su savimi, savo kūnu. Tačiau ne tik mes žiūrime į kitą, tačiau ir esame kito matomi. Subjekto – objekto perspektyvos susikeitimas tarp-kūniškame santykiuje naikina ryškią mokslo brėžiamą ribą tarp stebintojo ir jo stebimų objekto. Kaip teigia Večerskis, „ne tik aš žiūriu į kitą, bet ir pats esu jo matomas ir savo žiūrėjimą suvokiu dėl jo veikimo. Būtent šioje kūnų nuorodoje vienas į kitą, šiame *sujungtume* vyksta pirmą kartą empatija“⁴⁴⁶. Tokia nerefleksyvia empatijos forma suvokiame gyvūnus, toli iki bet kokio racionalaus suvokimo ar mokslinio paaiškinimo.

Kas yra empatija? „Empatija – tartum vaizduotė, prisiminimas ir atspindys, ji gali būti apibūdinama kaip „savęs perkėlimo“ arba „susvetimėjimo su savimi“ veiksmas. Empatija apima poslinkį arba pasidalinimą tarp įsijaučiančiojo manęs ir įsijausto kito“⁴⁴⁷, teigia Thompsonas. Taigi empatiją galima apibūdinti kaip gebėjimą suvokti kito patyrimą, įsijausti į kito kūną, netampant kitu kūnu. Tai neišvengiamai susiję ir su etine atsakomybe, nes priimant ir suvokiant kito jausmus, kitas (tiek žmogus, tiek gyvūnas) pasirodo kaip gyvas, gebantis džiaugtis ir liūdėti gyvenamasis kūnas. Tai leidžia kalbėti ir apie sąmoningumą, kuris neatsiejamas nuo atsakomybės kito atžvilgiu. Šią mintį puikiai iliustruoja paties Husserlio mums pateikiamas pavyzdys: „aš matau žaidžiančią katę ir aš laikau ją kilusia iš gamtos, kaip tai teigia ir zoologijos mokslas. Aš matau ją kaip fizinį organizmą, tačiau taip pat kaip jaučiantį ir gyvą Kūną, t.y. aš matau ją būtent kaip katę“⁴⁴⁸. Žodis „matau“ filosofo čia vartojamas bendrąja prasme, nes aš ne tik matau katę, išskiriant vieną juslę, aš užmezgu su ją patirtinį ryšį dėka mus jungiančio

⁴⁴³ Thompson E. „Empathy and Consciousness“. *Journal of Consciousness Studies* 8. Nr. 5. 2001. P. 1

⁴⁴⁴ Večerskis D. „Gyvūnas – Subjektas. Fenomenologinė perspektyva“. P.8

⁴⁴⁵ Duranti A. „Husserl, intersubjectivity and anthropology“. *Anthropological Theory*. Nr. 10. 2010. P. 7

⁴⁴⁶ Večerskis D. „Gyvūnas – Subjektas. Fenomenologinė perspektyva“. P. 7.

⁴⁴⁷ Thompson E. „Empathy and Consciousness“. *Journal of Consciousness Studies* 8. Nr. 5. 2001. P.20

⁴⁴⁸ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 185.

kūniškumo. Kaip teigia Merleau – Ponty, egzistuoja paslaptis pojūčiuose, kurie tampa pamatu mus su pasauliu ir gyvūnais jungiančiai empatijai, o kartu ir suteikia Būčiai gilesnį matmenį⁴⁴⁹.

Empatija kyla iš pirmapradiško kūnų patyrimo, be kurio nebūtų galima jokia tolimesnė kito kūno patirtis. Aš suvokiu kito kūną ir šio kūno panašumą į manąjį. Vadinasi, kitas kūnas, o kartu ir gyvūnas, tampa gyvu bei reikšmingu, bei yra suvokiamas santykyje su mano kūnu⁴⁵⁰. Šis gebėjimas Husserlio vadinamas *Paarung* (jungtimi). Ši jungtis, kaip teigia Depraz, „yra asociatyvus procesas, kuriame mano ir tavo išgyvenami kūnai patiria panašų mūsų lytinčių, klausančių, reginčių, iki-percepetyvių kūno stilių, mūsų įkūnytose elgsenos pasaulyje ir mūsų afektyvių ir aktyvių kinestetinių veiksmų ir įpročių funkcionalumą. Jungtis yra holistinė mūsų išgyvenamų kūniškumų panašumo patirtis“⁴⁵¹. Šią jungtį galima vadinti empatijos pagrindu, kuris įgalina bet kokią tarp – subjektyvią patirtį.

„Per įsivaizduojamus kūniškus mainus mes galime apsiekti savo psichinėmis būsenomis“⁴⁵², – teigia ir Depraz. Geriausiai šiam pavyzdžiui iliustruoti tiktų naminis gyvūnas, pavyzdžiui, šuo. Nors tai ir nėra žmonių rūšies atstovas, tačiau jame galime pastebėti tam tikras žmonėms būdingas emocijas. Šuo džiaugiasi, šuo liūdi, šuo piktas. Bet kuris žmogus, turėjęs augintinį ir su juo leidęs laiką, teigs, jog gali pasakyti, ką šuo jaučia. Čia galime kelti klausimą: ar tikrai žmogus gali suvokti kitos rūšies gyvūno emocijas? Galima teigti, jog pats žmogus gyvūno išraiškose ieško žmogiškų emocijų atspindžių. Žmogus kitame kūne ieško žmogiškų bruožų ir visai nesvarbu, ar tai kitas žmogus ar kitas gyvūnas. Ypač toks žmogaus ir gyvūno ryšys matomas vaikystėje. Kaip teigia San Martinas, „būdami vaikais, mes manome, jog gyvūnas yra žmogus ir mes gyvūno elgesyje laukiame įrodymų ar patvirtinimo, lyg tai būtų žmogaus elgesys“⁴⁵³.

Fenomenologiniuose debatuose apie gyvūnus svarbu yra tai, jog gyvūnuose mes atpažįstame savo atspindį⁴⁵⁴, pastebi ir Toadvine. Alfonsas Lingis, kalbėdamas apie gyvūnus ir jų patirtis, aprašo situacijas, kurias nagrinėjant gali susidaryti įspūdis, jog gyvūnų ir žmonių išgyvenimai gali tapti bendri ir savi. Lingis teigia, jog tai žmogus perima emocijas iš gamtos ir iš gyvūnų. „Ar ne gyvūniškos emocijos leidžia mums suprasti savo jausmus? Žmogiški jausmai persipynę su praktiškais, racionaliais, utilitaristiniais apskaičiavimais, kurie paprastai juos nuslopina tiek, jog žmogiškoji motina, suvokusi, kad kūdikiui skirtą laiką įspraudžia tarp asmeninių ir karjeros interesų, gali nesusigaudyti, ar jaučia ką nors panašaus į motinišką meilę, <...>. Tik išvydę paukštę, kuri puola katę, arba tris dienas gedinčią ir negyvą drambliauką

449 Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. P. 312.

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

451 Depraz. *Logos* 34nr. p. 148

452 Depraz N. „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“. P. 149

453 San Martin J., Luz Pintos Penarandos M. „Animal Life and Phenomenology“. P. 353.

454 Toadvine T. „The Time of Animal Voice“. *Environmental Philosophy*. Nr. 11. 2014. P. 120

nešiojančią dramblių, patikime, jog motiniška meilė išties egzistuoja. Taip dažnai mūsų aukštinama žmogaus drąsa yra neatskiriama nuo bendraamžių spaudimo ir šlovės troškimo, netgi galimybės pasipelninti. Tik koridos bulius įtikina egzistuojant įgimtą bebaimiškumą⁴⁵⁵, – teigia filosofas. Tam tikrais atvejais, žmogus, stebėdamas gyvūną, pratęsia ne tik fizinių savo pasaulį, tačiau ir vidinių pojūčių lauką. Husserlis veikale *Idėjos II* teigia, jog dėl empatijos veikimo galiu priimti kito kūniškas patirtis ir perkelti jas sau. Dėl empatijos veikimo aš galiu užimti naujas vietas, naujus kūnus, netgi naujas sielas⁴⁵⁶.

Galima pateikti dar vieną pavyzdį: vilkų gaujoje vyrauja griežta hierarchija. Gaujoje išsiskiria vadovaujantysis ir atstumtasis gaujos nariai. Atstumtasis, dar laisvėje gyvenančių vilkų gyvenimą tyrinėjančių mokslininkų, yra vadinamas *žaidimo draugu*, nemedžioja kartu su gauja, jam neleidžiama laisvai elgtis, o prie grobio jis yra prileidžiamas paskutinis, jeigu maisto iš vis dar lieka. *Žaidimų draugas* ypač naudingas jauniems vilkiukams, nes jis yra, tarsi, jų auklė, o kartu ir moko medžioti, nes net jaunikliams yra leidžiama jį vaikyti, taip mokantis medžioti. Tačiau įdomiausia yra netgi ne tai, kad *žaidimų draugas* nuo priešų yra ginamas kaip lygus gaujos narys, tačiau tai, jog jam mirus, visa gauja gedi. Net jaunikliai yra drausminami, kad elgtųsi ramiai ir per daug nežaistų. Žinoma, žodį „gedi“ vartoju *žmogiška* prasme, atsižvelgdama į gyvūnų elgesį ir jį lygindama su žmonių tarpusavio bendravimu. Tačiau mano pateikiamas pavyzdys parodo, jog gyvūnų tarpe taip pat egzistuoja patirčių apskaitai sąmonės lygmenyje. Skirtingi susitikimai, kova dėl maisto ar dėl teritorijos, siekis susivienyti ar poruotis rodo gyvūnų tarpusavio supratimą, kurį galime pavadinti tarp-gyvūniškumu. Taigi gyvūnai, turėdami intencionalią sąmonę yra empatiški tiek žmonių, tiek vienas kito atžvilgiu⁴⁵⁷, pastebi Depraz.

Empatija yra pats pirminis susitinkančių kūnų santykis, kuris nurodo jau egzistuojančių intersubjektyvumą, kylantį iš kūnų gebėjimo patirti vienas kitą. Husserlio aptariamas kūnų gebėjimas kitą suvokti kaip gyvą kūną, yra grįstas dvigubų jutimų samprata. Filosofas teigia: „Atlikdamas aktyvius suvokimo aktus, patiriu (arba galiu patirti) visą gamtą, o joje – savo kūniškumo sferas, kurias tame suvokime atrandu kaip grįžtamai su manim susietas“⁴⁵⁸. Ir ši abipusė sąsaja tampa galima dėl kito, kurio suvokime aktualizuojasi mano kūnas. Tai leidžia mums kalbėti apie tarp-kūniškumą, jungiantį netgi skirtingos rūšies kūnus ir šie kūnai nurodo vienas į kitą arba vienas kitą pratęsia. Tokiu būdu naikinama objekto – subjekto perskyra, kuri egzistuoja kitą kūną stebint ir analizuojant atskirtą nuo subjekto ir nuo objekto aplinkos.

⁴⁵⁵ Lingis A. *Pavojingos emocijos*. P. 40

⁴⁵⁶ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 177.

⁴⁵⁷ Depraz N „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“. P. 110

⁴⁵⁸ Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. P. 120

Kitas tampa mano kūno atspindžiu, tačiau ne atkartojančiu ar kopijuojančiu mane, o grįstu panašia patirtimi ir reakcija į ją. „Kitas savo konstituota prasme nurodo į mane, kitas yra mano paties atspindys, ir vis dėlto, jis nėra atspindys tikraja šio žodžio prasme, jis yra mano paties analogas, tačiau vėlgi analogas įprasta prasme“⁴⁵⁹, teigia Husserlis. O kaip teigia Frédéric Vandenberghe, aptardamas Husserlio empatijos sąvoką, kitas pasirodo kaip mano Alter Ego, per suvokimą kito kūno, kaip gyvenamojo kūno⁴⁶⁰. Kaip teigia autorius, dėka reikšmingo gyvenamojo kūno ir jo patirties, fenomenologija gavo galimybę kalbėti apie bendravimo tarp visų gyvų būtybių galimybę.

Eidami lauku ir tolumoje pamatę bei išgirdę staigiai pakilusius paukščius suvokiame, kad kažkas juos išgąsdino ir nejučiom patys apsidairome, ar aplink mus nėra pavojaus. Stebint saulės atokaitoje besišildantį katiną, nejučiom apima pavydas, nes patys suvokiame, kokį malonumą gulėti ir šildytis turi gyvūnas. Stebėdami sulytą ir sušalusį gyvūną, jaučiame jam gailestį, nes suvokiame, kokius nemalonus pojūčius jis išgyvena. Būta ir taip, jog stebint sušalusią būtybę, per mūsų pačių kūną pereina šturpas, tarsi, šalta būtų mums patiems, nors iš tiesų sėdime šiltoje patalpoje. Kaip pastebi Depraz, šis „įsivaizduojamas savęs perkėlimas siejasi su įkūnytų psichinių būsenų bendradarbiaujančiu susitikimu“⁴⁶¹. Tokie kito kūno išgyvenimai leidžia daryti prielaidą, esant visus kūnus jungiančiam tarp-kūniškumui, kuris pasirodo kaip empatijos pagrindas bei padeda suvokti kitą kūną bei priimti jį kaip gyvenamą kūną. Dėl empatijos mes galime turėti priėjimą prie kito minčių⁴⁶², teigia Vandenberghe. Išleisti katės nagai, liūto riaumojimas, iškelta žmogaus ranka, pašiauštas šuns nugaros kailis, į priekį ištiesti elnio ragai – visa tai išduoda galimą pyktį bei galimą agresiją.

Negalime būti tikri, ar liūdesys, įžvelgiamas šuns, pametusio kamuoliuką, akyse, yra iš tikro liūdesys ar mūsų jam priskiriamas jausmas, nes patys liūdime pametę mums brangų daiktą. Taip pat negalima užtikrintai teigti, ar tuomet, kai žmogui skauda ar liūdna ir šuo priėjęs prisiglaudžia, tai yra „man liūdna kartu su tavimi“ išraiška ar tiesiog šuo norėjo prisiglausti. Netgi tuomet, kai tik gimę gyvūno jaunikliai netenka mamos ir kita patelė arba netgi kitos rūšies patelė imasi juos globoti, mes galime būti tikri, ar ji suvokia netekties skausmą ir nori jį sumažinti, ar ją taip elgtis skatina instinktai, o galbūt egzistuoja dar kitos priežastys.

Kita vertus, ar mums tikrai reikia gyvūno išgyvenimo patvirtinimo? Kaip teigia Zahavi, „tai, ką aš iš tikro matau, yra jo [gyvūno] kūnas ir kūniškos išraiškos ir remdamasis jomis, aš

⁴⁵⁹ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, P. 117

⁴⁶⁰ Vandenberghe F. „Empathy as the Foundation of the Social Sciences and of Social Life: a reading of Husserl’s phenomenology of transcendental intersubjectivity“. *Sociedade e Estado, Brasília*. Nr. 2. 2002. P. 567

⁴⁶¹ Depraz N, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“. P. 149.

⁴⁶² Vandenberghe F. „Empathy as the Foundation of the Social Sciences and of Social Life: a reading of Husserl’s phenomenology of transcendental intersubjectivity“. *Sociedade e Estado, Brasília*. Nr. 2. 2002. P. 571

galiu empatiškai suvokti jo laimę, liūdesį ar pyktį⁴⁶³. Išsigandęs, sušalęs ar benamis gyvūnas mums ir turi sukelti liūdnus jausmus. Mes nenorim atsidurti jo vietoje, nes suvokiame, jog jis jaučiasi blogai. Priimdami gyvūną kaip gyvą, jaučiantį ir patiriantį kūną, mes darome sąmoningą prielaidą, jog ir jam toks buvimas nėra malonus. Iškirsti miškai, užterštos upės ir tirpstantys ledynai sukelia pokyčius gyvūnų kasdieniniame gyvenime ir matydami tai, žmonės spontaniškai, iki-reflektyviai perkelia save į jų vietą ir, drįsčiau teigti, tokio sąmoningumo skatinimas būtų vienas iš būdų skatinant atsakingą santykį tarp žmonių ir gamtos būtybių. Nėbūtina tapti gyvūnu, jog suvoktume, kad jam reikalinga saugi aplinka.

Empatija peržengia *akis į akį* santykį, ir nurodo į kolektyvinių patirčių buvimą. Kaip teigia Schutzas, mes susikuriame elgesio šablonus, pagal kurios atitinkamai vertiname atskirus objektus. „Likdami sveiko patyrimo lygyje, galime laikyti tiesiog savaime suprantamu dalyku, kad žmogus gali suprasti aplinkinius ir jų veiklą ir kad jis gali komunikuoti su kitais, kadangi remiasi prielaida, jog jie supranta jo veiklą⁴⁶⁴. Tačiau Depraz pastebi, jog empatija yra abipusė, omeny turint gyvo kūno turimas savybes. „Mes jaučiame jiems [gyvūnams] empatiją, o tai reiškia, kad jie taip pat empatizuoja. Todėl mes priskiriame jiems psichines, kognityvines ar efektyvias būsenas⁴⁶⁵. Galime pastebėti, jog patirtinis santykis bei jo gaunami rezultatai yra pagrindas bet kokiai mokslinei analizei.

Šioje vietoje galime prisiminti pačią gyvenamojo kūno sampratą ir jo negalimybę būti redukuotam į natūralistinius dėsnius. Gamtos mokslo kuriama gyvūno samprata nepadeda suprasti šių patirčių, o nerasdama impulsu-reakcija grįsto pagrindimo, jas iš vis atmeta. Tačiau jau aptariau, kad modernus gamtos mokslas ir jo pateikiamos žinios neturi būti priimamos kaip galutinės ir neginčijamos. O *laboratorinėmis sąlygomis* atlikti eksperimentai nepateikia mums žinių apie gyvūno ir jo aplinkos santykį. Gyvūnų elgesys nėra tik instinktų skatinama reakcija į aplinkos impulsus. Tai visas sudėtingas procesas, turintis daugybę kintamųjų ir daugybę rezultatų galimybių.

„Empatija yra tai, kas leidžia kitam pasirodyti man ir būti suprastam, ir tai, jog kitas man yra duotas tiesiogiai per empatiją. Tai, ką matau, nėra ženklas, nėra paprasčiausia analogija, tai kitas⁴⁶⁶, – teigia Zahavi. Kitas, kurį aš galiu suprasti. Tačiau tuo pat metu tai kitas, kurio elgesį sąlygoja daugybė aplinkybių. Mano stebimas šlapias ir sušalęs šuo gali ieškoti pastogės arba laukti, kol kas nors jį pastebės ir priglaus. Kita vertus, jei aš, manydama, jog jis yra benamis, nunešiu jam maistą, jis, vedinas alkio instinkto galį jį suėsti arba, priešingai, neimti maisto iš

⁴⁶³ Zahavi D. „Empathy and mirroring: Husserl and Gallese“. *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Ed: R. Breeur & U.Melle. Dordrecht: Springer. 2012. P. 227

⁴⁶⁴ Schutz A. „Sveikas protas ir žmogaus veiklos mokslinė interpretacija“. P. 108.

⁴⁶⁵ Depraz N. „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“. P. 110

⁴⁶⁶ Zahavi D. „Empathy and mirroring: Husserl and Gallese“. P. 228.

svetimų rankų, nes kažkur jo laukia šeimininkas. Jei gyvūnas vis tik paims maistą, jis gali toliau eiti savo keliais ir ieškoti namų arba sekti paskui savo *gelbėtoją*.

Tačiau visada yra galimas variantas, jog šuo gali išsigąsti jam padėti mėginančio asmens ir šiam gali įkasti arba bent piktai parodyti dantis. Kita vertus, jei mano ankstesnėje susitikimų su šunimis patirtyje buvo atvejų, kai šuo man įkando, tuomet ir dabar aš galiu į šį šunį žvelgti kaip į galimą grėsmę ir jo vengti arba pati piktai jį vyti tolyn. Variantų daugybė. Ir aš paminėjau tik keletą jų. Subjektyvios, persipynusios ankstesnės mano patirtys ir patirtys, perimtos iš kitų, priklausomai nuo aplinkybių, koreguoja mano santykį su gyvūnu. Juk, anot Lingio, kūnas yra istorija⁴⁶⁷. Tiek suvokiančio, tiek suvokiamo kūno.

Kalbant apie žmonių intersubjektyvų kūniškumą, ištiesta ranka pasisveikinti reiškia teigiamas intencijas, o tvirtai suspaustas kumštis nurodo neigiamas emocijas kito atžvilgiu. Gamtos pasaulyje tai galėtų būti galvos nulenkimas, prisispaudimas prie žemės, rodantis nuolankumą, o riaumojimas ar kitoks gąsdinantis garsas rodo priešišumą ir agresiją. Kūno išraiškų skaitymas padeda vienas kitą suprasti skirtingų rūšių gyvūnams, kurių tarpe yra ir žmogus. Tad galima teigti, jog egzistuoja tam tikros intersubjektyvios kūno išraiškos, kurios prisideda prie gamtos vidinio bei gamtos ir žmogaus dialogo kūrimo.

Asociacijos su manuoju kūnu pagalba yra įmanoma atpažinti bei įvardinti *tai* ir pavadinant *tai* tampa ne anoniminiu daiktu pasaulio sistemoje, bet kažkuo konkrečiu ir netgi veikiančiu. Kaip teigia Bannon'as, ši „mūsų ‚keista giminytė‘ su gyvūnais” turi būti suprantama kaip mūsų *abipusis santykis* su Jaučiančiomis Būtybėmis ir su kitais kūnais⁴⁶⁸. Vadinasi, patirdami gyvūnus, mes patiriame juos ne kaip fizinius gamtos daiktus, tačiau kaip gyvus, jaučiančius ir judančius sąmoningus subjektus. Kurie yra dalis gamtos pasaulio, į jį reaguoja ir jame dalyvauja. Šis santykis atskleidžia, jog žmogus dalinasi ta pačia gamta⁴⁶⁹, pastebi Husserlis.

Kaip teigia Lingis, „nusigręžkime nuo anatominių ir fiziologinių veidrodžių, atspindinčių mums šią sąvoką kaip organų ir biologinių ar pragmatiškų funkcinių rinkinių. Pažvelkime per paprastumo prizmę, per kurią atskirų sudedamųjų dalių veikimą suvoksime kaip funkcionalią visumą, kaip kuklų gyvybės vienetą. Liaukimės tapatinti savo kūną su gramatine subjekto ir juridine sprendžiančiojo ir veikiančiojo subjekto sąvoka“⁴⁷⁰. Kalbant apie gyvūnus, kaip gyvų kūnus, tarpusavio empatija tampa natūraliu dalyku, grindžiančiu intersubjektyvumą, jungiantį visas gamtos būtybes. Kaip teigia Zahavi, „tai, ką aš iš tikro matau, yra jo [gyvūno]

⁴⁶⁷ Lingis A. *Foreign Bodies*. New York: Routledge. 1994. P. Vii.

⁴⁶⁸ Bannon B. E. “Animals, Language, and Life: Searching for Animal Attunement with Heidegger and Merleau-Ponty”. P. 31.

⁴⁶⁹ Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. P. 170

⁴⁷⁰ Lingis A. *Pavojingos emocijos*. P. 32

kūnas ir kūniškos išraiškos ir remdamasis jomis, aš galiu empatiškai suvokti jo laimę, liūdesį ar pyktį⁴⁷¹.

Taigi gyvūno kūnas yra toks pats gyvas kūnas kaip ir žmogaus ir tai yra gyvūno buvimo pasaulyje sąlyga, o kartu ir sąlyga žmogui jį pažinti. Intersubjektyvumo fenomenologija ir empatijos samprata apima tiesioginį ar netiesioginį priėjimą prie kito⁴⁷², tad padeda mums bent šiek tiek atskleisti kito kūno buvimą. Empatija, kaip gebėjimas jausti kito patirtis yra svarbi tema, siekiant parodyti žmogaus ir gamtos santykį. Empatija, lydima atsakomybės, ne tik rodo egzistuojantį tarp-kūniškumą tarp skirtingos rūšies gamtos būtybių, tačiau kartu nurodo egzistuojant bendrą pasaulį, kaip patirties horizontą. Šis bendrumas neišvengiamai kelia atsakomybės buvimo klausimą: žmogus, keisdamas save ir tobulindamas savo aplinką, šią keičia, o kartu keičia ir gyvūno pasaulį, kuriame jis nespėja prisitaikyti.

Fenomenologinė gamtos idėja rodo gamtą esant daugiau nei fizinius gamtos objektus, kurie tarpusavyje yra susieti priežasties – pasekmės ryšiais bei gali būti analizuojami nepriklausomai nuo besikeičiančio konteksto bei nepriklausomai nuo jos suvokiančios sąmonės. Tokia gamtos ir žmogaus atskirtis, gilinti subjekto – objekto perskyrą, anot fenomenologų, pasirodo kaip nepakankama ir netgi klaidinga. Nors mokslinė gamtos analizė nėra atmetama, tačiau parodant natūralistinio, objektyvistinio mokslo trūkumus, yra parodoma, jog gamtamokslinė analizė lemia tiriamojo suobjektinimą bei sudaiktinimą. Požiūrio desubjektyvizavimas lemia atsakomybės aplinkos atžvilgiu mažėjimą. Gamtos kaip instrumento naudojimas bei jos *vartojimas* kelia problemas, kurios ne tik akivaizdžiai daro įtaką pačiai gyvosios gamtos būklei, tačiau atsiliepia ir žmogaus būsenai. Požiūris į gamtą, kaip į objektyvią priežastiniais ryšiais grįstą daiktų visumą arba kaip į gyvą pasaulio kūną keičia gamtos sampratą, tuo pačiu ir žmogaus elgesį gamtos (kūnų) atžvilgiu. Pasaulio, kaip gyvenamo, tyrinėjimų užduotis buvo inter – subjektyvumo patvirtinimas ir tai tapo pagrindine savybe⁴⁷³, leidžiančia plėsti gamtos sampratos analizę.

⁴⁷¹ Zahavi D. *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. „Empathy and mirroring: Husserl and Gallese“. Ed: R. Breeur & U.Melle. Dordrecht: Springer. 2012. P. 227

⁴⁷² Zahavi D. „Empathy and mirroring: Husserl and Gallese“. P. 217

⁴⁷³ Wild J. “Introduction”. Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. P. Xiv.

Išvados

1. Husserlio natūralizmo bei psychologizmo kritika atsiskleidžia kaip jo gamtos filosofija. Kritikuodamas natūralizmo įsigalėjimą bei modernaus mokslo autoritetą, Husserlis pateikia fenomenologinę gamtos sampratos analizę. Husserliška gyvenamojo pasaulio samprata atsiskleidžia per psychologizmo bei natūralizmo kritiką bei parodo gyvenamojo pasaulio santykio su subjektu reikšmę.
2. Merleau-Ponty gamtos filosofija būtų negalima be Husserlio gamtos filosofijos, nes Merleau-Ponty gamtos sampratos analizė bei gamtos filosofija yra Husserlio gamtos filosofijos, kaip natūralizmo bei psychologizmo kritikos bei gyvenamojo pasaulio sampratos analizės, tęsa.
3. Modernaus mokslo iškilimas bei jo autoriteto neabejotinumą daro įtaką gamtos, kaip kūnų visumos, sampratai. Husserlio keliamą Europos mokslų krizės problema atskleidžia modernistinės gamtos bei kūno sampratos trūkumus. Materialiniu - techniniu pagrindu besivystanti visuomenė atmeta subjektyvios patirties reikšmę, o tai veda link *gyvos gamtos* pasaulio neigimo bei subjekto reikšmės atmetimo. Taigi, objektyvizmo, kaip natūralizmo pagrindo, kritika tampa galimybe atskleisti fenomenologinę, anti-objektyvistinę gamtos sampratą.
4. Natūralistinė, objektyvistinė sąmonės bei kūno analizė yra nepakankama. Psichologizmas susilaukia kritikos dėl to, jog nesugeba atskirti sąmonės procesų nuo objektų, į kuriuos sąmonė yra nukreipta. Fenomenologiniu požiūriu, sąmonė yra intencionali, akcentuojamas jos *veiklumas*, t.y. sąmonė dalyvauja objektą pažįstant. Dėl įkūnytos pasaulio sąmonės galima kalbėti apie žmogaus ir jį supančio gyvenamojo pasaulio santykį. Tokiu būdu pasaulis tampa gyvenamuoju pasauliu, kuris pasirodo kaip suvokimo horizontas, tuo pat metu dalyvaudamas suvokimo procese. Gyvas kūnas, kaip įkūnytos sąmonės intencionalumas keičia subjekto vaidmenį pažinime: subjektas dalyvauja pažindamas pasaulį, o ne projektuoja tikrovę.
5. Gyvenamojo kūno samprata suponuoja natūralistinio kūno, kaip organinio mechanizmo, sampratos kritiką bei kelia etinius klausimus apie žmogaus elgesio motyvus bei mokslinių teorijų autoritetą. Gyvenamas kūnas pasireiškia kaip priminis santykis, taškas bei perspektyva, iš kurios pasaulis suvokiamas. Gyvenamas kūnas pasirodo kaip viena vertus, vientisas patirčių laukas, kuriame susipina išorinės ir vidinės patirtys bei, kita vertus, kaip turintis galimybę būti subjektu-objektu. Tokiu būdu Husserlis naikina nusistovėjusią

tradicinę objekto – subjekto atskirtį, gražindamas subjekto, kaip gyvenamo kūno, reikšmę gamtos sampratos analizei.

6. Natūralistinė pasaulio analizė lemia tai, jog gamta imama suvokti kaip neturinti jokio santykio (išskyrus priežasties pasekmės dėsnius) nei tarpusavy, nei su jį tiriančiuoju. Fenomenologinėje sampratoje pasaulis pasirodo kaip visuma, o kartu ir kontekstas. Gyvenamasis pasaulis yra pilnas nuorodų ir nuolatos pratęsimas, pilnai neištiriamas ir neapibūdinamas mokslo kriterijais, o visi mėginimai tai padaryti lemia problemų dėl pasaulio vertės kilimą. Gyvenamasis pasaulis yra duotas kūniškam suvokimui kaip nuolatinis procesas, taip prieštaraudamas objektyvistiniam moksliniam tiesos siekiui. Fenomenologiniu požiūriu, gyvenamasis pasaulis tampa intuicijos pamatu, ant kurio konstruojamas ir pats mokslas: gyvenamasis pasaulis ir mokslinis pasaulis persidengia, gyvenamajam pasauliui apimant mokslinį pasaulį.
7. *Kitas* fenomenologiniame kontekste pasirodo kaip *kitas* gyvas kūnas, kuris, taip pat, kaip ir manasis, yra subjektas – objektas, stebintis – stebimasis bei dalyvaujantis pasaulio suvokimo procese. Intersubjektyvumo sampratos analizė leidžia teigti, jog intersubjektyvumas pakeičia objektyvumo reikalaujančią mokslą, nes *Kitas* subjektas tampa garantu, jog mano pasaulio suvokimas yra tikras, suvokiami objektai nėra įsivaizduojami, o *Kiti* subjektai yra tokie pat gyvi kūnai, kaip ir aš. Kiekvienas gyvų kūnų susidūrimas praplečia pasaulio pažinimo ribas. Lygiai taip pat kiekvienas kūnų susidūrimas parodo, jog mano pasaulio pažinimo perspektyva yra viena iš daugelio.
8. Merleau – Ponty pateikiama *kūniškumo*, kaip bendro žmogaus ir pasaulio bruožo, analizė leidžia daryti išvadą apie gamtos ir žmogaus ryšio reikšmę. Pasaulis pasirodo kaip kūniškumas, dėka kurio atsiskleidžia žmogaus kūno galimybės. Fenomenologiniu požiūriu, mano kūnas atsako pasaulio *kūniškumui*, suvokdamas jo reiškinius ir taip *susiliedamas* su pasauliu. Pasaulio daiktai, priklausomai nuo kūno padėties, tampa kūno pratęsimais. Tuo tarpu pats kūnas pasirodo kaip laukas, kuriame lokalizuojami mano pojūčiai bei pasaulio patirtys. Gyvas kūnas, kaip vientisa sistema, kuria reikšmes, kurias galima suprasti priklausomai nuo gyvenamojo pasaulio. O fizinis kūnas pasirodo kaip riba, kurią kūniški santykiai peržengia.
9. Merleau – Ponty pasitelkia *Chiazmo* sąvoką, siekdamas paaiškinti dvigubo jutimo fenomeną per gamtos ir žmogaus santykį. Žmogaus ir gamtos persipynimas rodo betarpišką santykį, dviejų, iš pirmo žvilgsnio nepriklausomų objektų ryšį. Persipindamas kūnas atsiveria pasauliui ir tampa šio dalimi. Fenomenologija siekia atmesti tradicinį gamtos suobjektinimą ir sujungti tiek mokslinį tyrimą, tiek tiesioginio patyrimo svarbą, parodant kūniškumo reikšmę užmezgant *dialogą* su gyvenamuoju pasauliu.

10. Gamta, kaip pasaulio kūnas, yra žmogaus pašnekovas kasdieninės veiklos dialoge, kuriame kiekvienas veiksmas bei kiekvienas kūnas yra tarsi natos melodijoje. Remiantis Merleau – Ponty gamtos sampratos analize, žmogų ir gamtą sieja dialogiška prigimtis. Gamtos pasaulis yra persipynusių jutiminių santykių schema, kuri atsiskleidžia žmogaus kūniškai intencijai. Natūralus pasaulis pasirodo kaip subjekto suvokimo kontekstas, kuriame išsidėstę jo patirtys. Kontekste patirtims suteikiama reikšmė, taip pradedant subjekto ir pasaulio dialogą, kuris leidžia žmogui peržengti jo fizinio kūno ribas. Tuo tarpu gamta gyvanam kūnui atsiveria per šio ekspresyvius veiksmus ir patirtis.
11. Analizuodamas gyvūno elgseną, Merleau-Ponty konstruoja natūralistinio mokslo kritiką, šią kritiką remdamas tuo, jog negalima suvokti stebimo objekto (gyvūno), neatsižvelgiant į jo gyvenamą aplinką (gamtą). Kalbant apie gyvūną, pasaulis tampa ne tik suvokimo horizontu, tačiau ir kūniško buvimo galimybe. Analizuojant elgesio struktūras, matyti, jog gyvūno reakcija, kuri tyrimo metu fiksuojama tam tikroje dirbtinai sukurtoje aplinkoje, po tam tikros *treniruotės*, nėra natūrali. Tad mėginimas gyvūną tyrinėti ne jo gimtojoje aplinkoje, susiduria su sunkumais. Žmogus, galėdamas peržengti savo kūniškumo ribas bei turėdamas kūno kultivavimo ir prisitaikymo pasirinkimą, turi galimybę neribotam gyvenamajam pasauliui. Gyvūnas, dėl savo kūno specifikos, yra labiau pririštas prie gyvenamosios aplinkos, tad jo gyvenamojo pasaulio ribos pasirodo esančios siauresnės. Tad fenomenologija skatina atidžiau atsižvelgti į žmogaus įtaką gyvūnų aplinkai – *Umwelt*, su kuria juos sieja pirmapradis prasminis ryšys.
12. Gyvūno, kaip gyvo kūno samprata, leidžia kalbėti apie žmogaus ir gyvūno panašumus. Šis kūniškas bendrumas pasirodo kaip sąlyga atsakomybei ne-žmogiškų būtybių atžvilgiu. Empatijos pagalba suvokiamas išgyvenamų pojūčių bei jausmų bendrumas rodo gyvūno *gyvumą*, skirtingos empatinės patirtys nurodo į objektyvaus pojūčio nebuvimą, o abipusė empatija rodo subjekto-objekto perskyros nykimą šiame santykiyje. Subjekto-objekto perskyros naikinimas tarp žmogaus ir gamtos (gyvūno) pasaulio yra pagrįstas fenomenologine gyvos gamtos analize, siekiant parodyti gyvenamojo pasaulio bei subjekto santykio svarbą.
13. Objektyvistinės kūno sampratos kritika bei kūniškumo fenomenologija įveikia natūralistines gamtos ir kūno sampratas bei siūlo savas gamtos ir kūno sampratas. Gamtą fenomenologai siūlo analizuoti kaip žmogaus gyvenamojo pasaulio dalį bei gamtą vertinti pagal tai, kokia ji yra santykiyje su joje gyvenančiu bei patiriančiu kūnišku subjektu, išlaikant subjektyvųjį gamtos aspektą. Gamtos, kaip pasaulio kūno sąvoka leidžia kalbėti apie gamtos kūnų bendrumą bei kelti neinstrumentinės gamtos vertės klausimą. Fenomenologai siūlo gamtos vertės ieškoti ne gamtos *viduje*, o jos santykiyje su žmogumi, kasdienio gyvenimo patirtyje.

Literatūra

1. Abram D. *The Spell of The Sensuous. Perception and Language in a More-than-human World*. Vintage Books Press: New York. 1997.
2. Abram D. „Merleau-Ponty and the Voice of the Earth”. *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*. Ed. D. Macauley. The Guilford Press: New York. 1996.
3. Baltwin T. „Introduction“. M. Merleau – Ponty. *The World of Perception*. Trans: O. Davis. Routledge: London. 2004.
4. Bannon B. E. „Animals, Language, and Life: Searching for Animal Attunement with Heidegger and Merleau-Ponty”. *Envimntual Philosophy*. Nr. 6. 2009.
5. Barbaras R. „A Phenomenology of Life“. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Ed. T. Carman, M. B. Hansen. Cambridge University Press: New York. 2006.
6. Barthes R. „Dar sykį – kūnas“. *Kūno raiška šiuolaikiniame socialiniame diskurse*. Vertė: L. Michelkevičė. Vilnius: Baltos lankos. 2007.
7. Behnke E. A. „Pasaulis be opozicijos / Pasaulio kūnas“. *Literatūra*. Nr. 48 (6). 2006.
8. Bien J. „Introduction“. M. Merleau – Ponty. *Adventures of the Dialectic*. Evanston: Northwestern University Press. 1973.
9. Buchanan B. *Onto – Ethologies*. State University of New York Press: Albany. 2008.
10. Bullington J. *Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective*. Springer: Netherlands. 2013.
11. Caiani S. Z. „The Ecological Meaning of Embodiment“. *Phenomenology and Mind*. Ed: R. De Monticelli, F. De Vecchi. San Raffaele University Press: Milan. Nr. 1. 2011.
12. Carman T. „The Body in Husserl and Merleau-Ponty”. *Philosophical Topics*. Nr. 2. 1999.
13. Carr D. „Introduction“. Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. D. Carr. Northwestern University Press: Evanston. 1970.
14. Coolen H. „The Meaning of Dwellings: an Ecological Perspective”. *Housing, Theory and Society*. Routledge: New York. Nr. 4. 2006.
15. Davis D. H. „Umwelt and Nature in Merleau – Ponty’s Ontology”. *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press. 2007.
16. Depraz N. „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“. Vertė: V. Aleksandravičius. *Logos*. Nr. 34. 2003.
17. Depraz N. „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“. Vertė: V. Aleksandravičius. *Logos*. Nr. 35. 2003.
18. Descartes R. *Rinktiniai ir raštai*. Vertė: G. Bartkus. Vilnius: Mintis. 1987.
19. Descartes R. *Meditation on first philosophy. With selection from the objections and replies*. Ed. John Cottingham. Cambridge University Press. Cambridge. 1996.
20. Dillon M.C. *Merleau-Ponty’s Ontology*. Evanston, Illinois: Northwestern, 1988.
21. Di Fazio C. „The Free Body Notes on Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of movement in Chiasmi International”. Penn State University. Nr. 17. 2015 .
<http://www.sif-praha.cz/wp-content/uploads/2013/04/The-free-body.pdf> žiūrėta 2015.04.04.
22. Dodd J. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences*. Kluwer Academic Publishers Press: USA. 2004.
23. Duranti A. „Husserl, Intersubjectivity and Anthropology”. *Anthropological Theory*. Nr. 10. 2010.
24. Embree L. „The Possibility of a Constitutive Phenomenology“. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. Ed. Ch. S. Brown, T. Toadvine. Albany, NY: SUNY Press. 2003

25. Fischer S. „Social Ecology and the Flesh”. *Merleau – Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press. 2007.
26. Foultier A. P. *Recasting Objective Thought: The Venture of Expression in Merleau-Ponty's Philosophy*. Holmbergs Prees: Malmö. 2015.
27. Gallagher S. *Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan Press. 2012.
28. Griswold W. *Cultures and Societies in Changing World*. London: Pine Forge Press. 2012
29. Harney M. „Merleau-Ponty, Ecology, and Biosemiotics”. *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press. 2007.
30. Held K. „Husserl's phenomenology of the life - world”. *The New Husserl: A Critical Reader*. Ed. D. Delton. Indiana University Press: Bloomington. 2003
31. Holenstein E. „The Zero – Point of Orientation: The Placement of the I in Perceived Space”. *The Body: Classic and Contemporary Readings*. Ed. D. Welton. Oxford: Blackwell. 1999.
32. Huemer W. „Husserl's Critique of Psychologism and his Relation to the Brentano School“ . *Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy*. Ed.: A. Chrudzimski and W. Huemer, Frankfurt: ontos, 2004.
33. Husserl E. „Philosophy and the Crisis of European Man”. The Vienna Lecture. 1935 http://www.markfoster.net/struc/philosophy_and_the_crisis_of_european_man.pdf Žiūrēta 2015 03 03.
34. Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1989.
35. Husserl E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First Book: General introduction to Pure Phenomenology*. Trans: F. Kersten. The Hague: M. Nijhoff. 1983.
36. Husserl E. *Logical Investigations I*. Ed. T. Bermudez. Trans: J.N. Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001.
37. Husserl E. *Logical Investigations II*. Ed. Moran D. Trans: J. N. Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001
38. Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. Ed. Moran D. Trans: J. N. Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001.
39. Husserl E. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. “Philosophy and the Crisis of European Humanity”. Trans: Q. Lauer. Harper and Row: New York. 1965
40. Husserl E. “Philosophy as Rigorous Science”. Trans: Q. Lauer. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York: Harper 1965.
41. Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. D. Carr. Northwestern University Press: Evanston. 1970.
42. Husserl E. *Karteziškosios meditacijos*. Vertė: T. Sodeika. Vilnius: Aidai. 2005.
43. Jung H. Y. „Merleau Ponty's Transversal Geophilosophy and Sinic Aesthetics of Nature”. *Merleau – Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press. 2007.
44. Jonkus. D. „Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje”. *Žmogus ir žodis*. Nr. 4. 2000.
45. Jonkus D. „Psichologizmas, natūralizmas ir nihilizmas (Fenomenologinė kritika). *Religija ir kultūra*. Nr. 3. 2006.
46. Jonkus D. „Intersubjektyvus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“. *Problemos*. Nr. 74. 2008.

47. Jonkus D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. VDU: Kaunas. 2009.
48. Jonkus D. „Husserlio ir Merleau-Ponty diskusija apie fenomenologinę redukciją ir intersubjektyvumą“. *Žmogus ir žodis*. Nr. 4. 2009.
49. Jonkus D. „Atminties visuma ir kitybė. Fenomenologinis požiūris“. *Religija ir kultūra*. Nr. 6. 2010.
50. Kardelis N. „Ar galimas grynai mokslinis pasaulio vaizdas?“. *Naujasis žindys - Aidai*. Nr. 8. 2007.
51. Lestel D. Chrulew M. „The Phenomenology of Animal Life“. *Environmental Humanities*. Nr. 5. 2014.
52. Liangkang N. „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“. *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*. Ed. J. J. Drummond. Springer Netherlands. 2007.
53. Liberman K. „An Inquiry into the Intercorporeal Relations Between Humans and the Earth“. *Merleau – Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*. Ed. S. L. Cataldi, W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press.
54. Lingis A. *Pavojingos emocijos*. Poligrafija ir informatika: Kaunas. 2002.
55. Lingis A. *Foreign Bodies*. New York: Routledge. 1994.
56. Macann C. *Four Phenomenological Philosophers. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*. London and New York: Routledge Press. 1993.
57. Maceina A. „Kultūros tragizmas“. *Raštai*. Margi raštai: Vilnius. 2004.
58. Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. Trans. A. L. Fisher. Boston: Beaton Press. 1967.
59. Merleau – Ponty M. *The Prose of the World*. Ed. C. Lefort. Trans. J. O' Neill. Evanston: Northwestern University Press. 1973.
60. Merleau – Ponty M. *Adventures of the Dialectic*. Trans. J. Bien. Evanston: Northwestern University Press. 1973.
61. Merleau-Ponty M. *The Visible and The Invisible*. Trans: A. Lingis. Northwestern: University Press. 1986.
62. Merleau – Ponty M. *Nature. Course Notes from the College de France*. Trans: R. Vallier. Northwestern University Press: Evanston, Illinois. 2003.
63. Merleau – Ponty M. *The World of Perception*. Trans: O. Davis. Routledge. London. 2004.
64. Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. Trans: C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul. 2005.
65. Merleau-Ponty M. *Akis ir dvasia*. Vertė: A. Sverdiolas. Baltos lankos: Vilnius. 2005
66. Merleau – Ponty M. „Suvokimo fenomenologija“. *Baltos lankos*. Nr. 14. Sud. A. Sverdiolas. Baltos lankos: Vilnius. 2002.
67. Merleau – Ponty M. „Suvokimo fenomenologija“. *Baltos lankos*. Nr. 23. Sud. A. Sverdiolas. Baltos lankos: Vilnius. 2006.
68. Merleau – Ponty M. „Suvokimo fenomenologija“. *Baltos lankos*. Nr. 24. Sud. S. Žukas. Baltos lankos: Vilnius. 2007.
69. Merleau – Ponty M. „Fenomenalinis laukas“. *Baltos lankos*. Nr. 27. Sud. A. Sverdiolas. Baltos lankos: Vilnius. 2007
70. Merleau – Ponty M. „Suvokimo fenomenologija“. *Baltos lankos*. Nr. 29. Sud. A. Sverdiolas. Baltos lankos: Vilnius. 2009
71. Mickūnas A., Stewart D. *Fenomenologinė filosofija*. Baltos lankos: Vilnius. 1994.
72. Mickūnas A. *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*. Versus Aureus: Vilnius. 2007.
73. Mickūnas A. „Tarp filosofijos ir metafizikos (Emanuelis Levinas ir Alphonsas Lingis)“. *Žmogus ir Žodis*. Nr. 4. 2011. P. 12

74. Mickūnas A., Jonkus D. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. Vert: Sverdiolas A. Baltos lankos. 2015
75. Mulligan K. Smith B. „Husserl’s Logical Investigations“. *Grazer Philosophische Studien*, Nr. 27. 1986.
76. Moran D. „Introduction“. Husserl E. *The Shorter Logical Investigations*. Ed. Moran D. Trans: J. N. Findlay. Routledge Press: London and New York. 2001.
77. Moran D. *Introduction to Phenomenology*. Routledge Press: London and New York. 2000.
78. Moran D. „Husserl’s transcendental philosophy and the critique of naturalism“. *Continental Philosophy Review*. Nr. 4. 2008.
79. O’Loughlin M. „Intelligent Bodies and Ecological Subjectivities: Merleau-Ponty’s Corrective to Postmodernism’s “Subjects” of Education“. *Philosophy of Education*. University of Sydney. 1995.
80. O’Neill J. „Introduction“. M. Merleau – Ponty. *The Prose of the World*. Ed. C. Lefort. Trans. J. O’ Neill. Evanston: Northwestern University Press. 1973.
81. Oliver K. „Stopping the Anthropological Machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty“. *PhaenEx 2*. Nr. 2. 2007.
82. Pardy B. „Changing Nature: The Myth of the Inevitability of Ecosystem Management“. *Pace Environment Law Review*. Nr 2. 2003.
83. Pelletier F. J, Elio R., Hanson P. „Is Logic all in our Heads? From Naturalism to Psychologism“. *Studia Logica*. Springer. 2008.
84. Postrel V. *The Future and Its Enemies– The Growing Conflict Over Creativity, Enterprise, and Progress*. Touchstone Press: New York. 1998.
85. Rotundo A. „Conception of nature as foundation of a non-fundamental Ontology“. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*. Nr. 2. 2013.
86. Rosen S. M. „Bridging the “Two Cultures”: Merleau-Ponty and the Crisis in Modern Physics“. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*. Nr 9. 2013.
87. Rosenthal S. B., Bourgeois P. L. *Mead and Merleau-Ponty: toward a common vision*. New York Press: USA. 1991.
88. San Martin J., Luz Pintos Penarandos M. „Animal Life and Phenomenology“. *The Reach of Reflexion: Issues for Phenomenology’s Second Century*. Ed: S. Crowell, L. Embree, S. J. Julián. 2001.
89. Sanders J. T. „Merleau – Ponty, Gibson, and the materiality of meaning“. *Man and World*. Nr. 3. Kluwer Academic Publishers: Netherlands. 1993.
90. Salthe S. N. „The natural philosophy of ecology: developmental systems ecology“. *Ecological Complexity*. Nr. 2. 2005.
91. Schutz A. „Sveikas protas ir žmogaus veiklos mokslinė interpretacija“. Vertė: V. Štilius. *Problemos*. Nr. 37. 1987.
92. Schlottmann C. „Embodiment and Embeddedness in Philosophies of Ecology: Deep Ecology, Confucian Ecology, and Maurice Merleau-Ponty’s Phenomenology“. 2002. žiūrėta:2015.06.25.
<http://thesis.haverford.edu/dspace/bitstream/handle/10066/1210/2002SchlottmannC2.pdf?sequence=1>
93. Smyth B. „Merleau-Ponty and the Generation of Animals“. *PhaenEx 2*. Nr. 2. 2007.
94. Smith C. „Edmund Husserl and the Crisis of Europe“. *Modern Age*. Nr. 1. 2006.
95. Sparrow T. „Bodies in Transit: The Plastic Subject of Alphonso Lingis“. *Janus Head*. Nr. 1. 2007.
96. Sverdiolas A. „Įvadas“. Merleau-Ponty. *Akis ir dvasia*. Vertė: A. Sverdiolas. Baltos lankos: Vilnius. 2005.

97. Thompson E. „Empathy and Consciousness”. *Journal of Consciousness Studies* 8. Nr. 5. 2001.
98. Toadvine T. „The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences“. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. Ed. Ch. S. Brown, T. Toadvine. Albany, NY: SUNY Press. 2003.
99. Toadvine T. „Strange kinship“: Merleau – Ponty on the human – animal relation“. *Phenomenology of Life - From the Animal Soul to the Human Mind* . Ed. A. T. Tymieniecka. Springer: Netherlands. 2007.
100. Toadvine T. “Singing the World in a New Key: Merleau-Ponty and the Ontology of Sense”. *Janus Head* 7. Nr. 2. Pittsburgh. 2004.
101. Toadvine T. *Merleau – Ponty’s Philosophy of Nature*. Northwestern University Press: Evanston, Illinois. 2009.
102. Toadvine T. „The Time of Animal Voice“. *Environmental Philosophy* 11. Nr. 1. 2014.
103. Trachsel M. „Husserl’s Intersubjectivity and the possibility of living with non human persons“. *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*. Ed. A. Tymieniecka. Springer: Netherlands. 2007.
104. Večerskis D. „Gyvūnas – Subjektas. Fenomenologinė perspektyva“. *Žmogus ir žodis*. Nr. 4. 2004.
105. Večerskis D. „Suvokiamas ir suvokiantis kūnas“. *Žmogus ir žodis*. Nr. 4. 2009.
106. Vandenberghe F. „Empathy as the Foundation of the Social Sciences and of Social Life: a reading of Husserl’s phenomenology of transcendental intersubjectivity”. *Sociedade e Estado, Brasilia*. Nr. 2. 2002.
107. Waldenfels B. „The Paradox of Expression”. *Chiasms. Merleau-Ponty’s Notion of Flesh*. Ed. F. Evans. L. Lawlor. State University of New York Press: Albany, NY. 2000.
108. Welton D. „Soft, Smooth Hands: Husserl’s Phenomenology of The Lived – Body”. *The Body: Classic and Contemporary Readings*. Ed. D. Welton. Oxford: Blackwell. 1999.
109. Wild J. „Foreword“. Merleau – Ponty M. *Structures of Behavior*. Trans. A. L. Fisher. Boston. Beaton Press. 1967.
110. Zahavi D. *Husserl’s Phenomenology*. Stanford University Press: California. 2003.
111. Zahavi D. „Anapus empatijos: Fenomenologiniai Intersubjektyvumo Svarstymai“. Vertė: T. Kačerauskas ir M. Briedis. *Santalka. Filosofija*. Nr. 1. 2010.
112. Zahavi D. „Empathy and mirroring: Husserl and Gallese“. *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Ed: R. Breuer & U.Melle. Dordrecht: Springer. 2012.
113. Zelic T. „On the Phenomenology of the Life-World“. *Synthesis Philosophica*. Nr. 46. 2007.

Jūratė SABAŠINSKAITĖ

**FENOMENOLOGINĖ GAMTOS SAMPRATA:
E. HUSSERLIS IR M. MERLEAU-PONTY**

Daktaro disertacija

Spausdino – Vytauto Didžiojo universitetas
(S. Daukanto g. 27, LT-44249 Kaunas)
Užsakymo Nr. K16-077. Tiražas 15 egz. 2016 10 20.
Nemokamai.