

VILNIAUS PEDAGOGINIS UNIVERSITETAS

SOCIALINIŲ MOKSLŲ FAKULTETAS

FILOSOFIJOS KATEDRA

Jolanta Michalovskaja

Filosofijos specialybės

magistrantė

MAGISTRO BAIGIAMASIS DARBAS

Fenomenologinė kūno samprata ir gyvenamasis pasaulis M. Merleau- Ponty

filosofijoje

*Phenomenological Conception of the Body and Living World based on
philosophy of M. Merleau-Ponty*

Jolanta Michalovskaja_____

(parašas)

Darbo vadovas_____

Doc. dr. D. Jonkus (parašas)

Leidžiama ginti

Darbo įteikimo data_____

SMF Dekanas_____

Registracijos numeris_____

Doc. dr. V. Navickas (parašas)

VILNIUS, 2011

TURINYS

IVADAS.....

1. Tyrimo problema	3
2. Problemos ištirtumas Lietuvoje	6
3. Darbo tikslai ir uždaviniai	9

1. KŪNAS KAIP FENOMENAS: FENOMENOLOGINĖ KŪNO SAMPRATA

1.1. M. Merleau-Ponty fenomenologijos ištakos	10
1.2. Dualistinė žmogaus samprata: fizinio ir fenomenologinio kūno perskyra	14
1.3. Dvigubo jutimo samprata: E. Husserlio ir M. Merleau-Ponty sampratų skirtumas	19
1.4. Erdvės ir laiko suvokimas: gyvojo kūno judėjimas ir kūno laikiškumas	23
1.5. Kūno būties atsiskleidimas kalboje	28
1.6. Kūno seksualumas ir įkūnyto lytiškumo fenomenas	34

2. GYVENAMASIS PASAULIS M. MERLEAU-PONTY FILOSOFIJOJE

2.1. Gyvenamasis pasaulis ir intencionali sąmonė – fenomenologija prieš psychologizmą ir pozityvizmą	38
2.2. Fenomenologijos opozicija R. Descartesui. <i>Cogito</i> koncepto transformacija ir jo „įpasaulinimas“ Merleau-Ponty fenomenologijoje	46
2.3. Kūnas ir pasaulis	51

IŠVADOS.....53

SANTRAUKA.....55

SUMMARY.....58

LITERATŪROS SĄRAŠAS.....62

IVADAS

TYRIMO PROBLEMA

Kūnas, kūno samprata, kūniškumo problema vienaip ar kitaip paliečia bet kuri rimtesnį filosofinį diskursą. Filosofinėje perspektyvoje kūno ir kūniškojo pasaulio problematika išlieka vienu aktualiausiu klausimu per visą filosofijos egzistavimo istoriją. Kas yra *kūnas*? Kaip *kūnas* suvokia save ir aplinkinį pasaulį? Koks yra sąmonės ir fizinio *kūno* santykis? Ar galima atskirti *kūną* nuo *pasaulio*, kuriame egzistuoja šis *kūnas*, ir apie juos mąstyti kaip apie kažką atskira ir nepriklausoma, ar reikėtų *kūną* ir *pasaulį* traktuoti kaip nedalomą harmoningą visumą, kaip skirtingas tos pačios būties perspektyvas?

Nuo pat filosofinės antropologijos atsiradimo vienas svarbiausių (jeigu ne pats svarbiausias) jos tyrinėjimo objektų buvo žmogaus sąmonė ir jos suvokiamas išorinis pasaulis kaip žmogiškosios būties vieta, kaip vieta, kurioje išsiskleidžia žmogaus kaip subjekto kuriančioji galia. Sąmonės problematiką plėtojo ir tokie mąstytojai kaip R. Descartesas, I. Kantas, F. Hegelis ir daugelis kitų. Pakankamai sudėtinga būtų rasti tokią filosofinę koncepciją, kurioje vienaip ar kitaip nebūtų paliečiama sąmonės ir jos reiškinių tematika. Tačiau anksčiau nematytais mastais žmogaus sąmonės, savimonės ir pasaulio suvokimo teorija buvo išplėtotą tik XIX-XX a. sandūroje, kai iš bendros „dvasios mokslų“ terpės galutinai išsiskyrė psichologija (daugiausia Z. Freudo ir jo pasekėjų psichoanalitinės teorijos pavidalu), pozityvizmas, sukūręs savitą žmogaus ir jo pasaulio viziją, paremtą grynai moksliniu sąmonės ir jos reiškinių traktavimu, šiuolaikinis intelektualizmas, psichinį gyvenimą traktuojantis kaip intelekto reiškinius bei XIX a. pabaigoje atsiradęs kokybiškai naujas filosofinis metodas, siekiantis aprašyti žmogaus sąmonės turinį ir atskleisti jame esančių fenomenų (reiškinių) esmės, jo įkūrėjo E. Husserlio pavadintas fenomenologija.

Kas yra fenomenologija? Gali pasirodyti keista, bet, net ir po daugiau kaip penkiasdešimties metų nuo pirmųjų E. Husserlio darbų pasirodymo, į šį klausimą vis dar nėra aiškaus ir vienareikšmiško atsakymo. Dažniausiai fenomenologija apibrėžiama kaip filosofinis esmių tyrinėjimas, turintis rimtų ambicijų vadintis moksliniu metodu ir pretenduojantis žmogaus ir jo pasaulio suvokime konkuruoti su psichologija ar net fiziologija. Nors iš pirmo žvilgsnio pagrindinis fenomenologijos tikslas yra esmių apibrėžimas (pavyzdžiui, suvokimo esmės, ar pasaulio kaip gyvenamosios erdvės esmės), bet yra labai svarbu ir tai, jog

fenomenologija yra ir filosofija, kuri esmės integruoja į egzistencinę plotmę. Kitaip sakant, fenomenologija leidžia esmėms „apsireikšti“ žmogaus egzistencijoje ir tapti prieinamoms betarpiškam suvokimui. Fenomenologija yra dvilypė savo prigimtimi: tai ir transcendentalinė filosofija, kuri, siekdama paneigti „akivaizdumą“ ir „savaiame suprantamumo“ nuostatą, reikalauja atsitraukti ir pažvelgti į būties apraiškas „tarsi pirmą kartą“, ir taip pat filosofija, kuri sako, jog pasaulis visada „jau yra čia“, suvokiamas ikireflektyviai, prieinamas „kasdieniam“ protui, jog žmogus ir pasaulis gali būti suvokiami tik jų „faktiškumo“ rakurse, o ne kaip nebūtyje egzistuojantys idealūs subjektai (toks nuo pasaulio nepriklausomas objektas galėtų būti nebent Dievas, tačiau tada jis būtų visiškai nepažinus žmogaus protui, kuris iš esmės „priklauso pasauliui“ ir, atskirtas nuo pasaulio būties, būtų ne kas kita, kaip gryna abstrakcija). Galima sakyti, jog fenomenologija sau kelia du sunkiai pasiekiamus tikslus: filosofškai apibrėžti ikirefleksinį ryšį su pasauliu ir kasdienio proto suvokimą įvilkti į filosofinės kalbos formą. Fenomenologija – tai ir filosofijos ambicija tapti „tiksliu mokslu“ bei išgyvenamas laiko, erdvės, pasaulio patirtis išreikšti savotiška „filosofine formule“¹.

Šiandien fenomenologinė filosofija gali būti aktualizuojama kaip tyrinėjimo laukas, atsiveriantis per praktinių nuostatų pakeitimą. Kitą vertus, fenomenologija nėra filosofija, kuri atsiriboja nuo kasdienių žmogaus rūpesčių ar įvairių mokslų analizuojamų problemų. Fenomenologinės filosofijos intencija iš esmės yra etinė.²

Kiekvienoje filosofinėje srovėje būta mąstytojų, kuriuos vadiname klasikais. Fenomenologija, kuri yra viena iš populiariausių pasaulio pažinimo sistemų, nėra išimtis. Prie fenomenologijos korifėjų priskirtini F. Brentano, E. Husserlis, M. Heideggeris, E. Levinas, M. Merleau-Ponty ir kt. Būtent šių filosofų raštuose užgimė patys fenomenologijos pamatai, susiformavo pagrindinės sąvokos, atsiskleidė pažinimo intencijos.

Kodėl gi iš šios ryškios didžiųjų mąstytojų, atstovaujančių fenomenologijai, plejados darbo autorė pasirinko būtent M. Merleau-Ponty ir jo suformuluotą fenomenologinio kūno teoriją kaip savo baigiamojo magistrinio darbo temą? Šio darbo tema pasirinkta neatsitiktinai. Mūsų į griežtą mokslą (iš esmės paremtą pozityvistine nuostata) orientuotoje visuomenėje fenomenologija yra nepagrįstai užmiršta. Tuo tarpu fenomenologinė teorija ir ypač praktika fenomenologinės redukcijos pavidalu atveria alternatyvų kelią žmogaus sąmonės ir jos reiškinių interpretavimui, gražina žmogui galimybę ne tik pamatyti save patį bei pasaulį tokį, koks jis yra savo antropologinėje perspektyvoje, t. y. kaip žmogaus „gyvenamasis pasaulis“,

¹ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 5-7

² Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 9

kaip sąmonės konstituojamas ir sąmonę konstituojantis fenomenų visetas, bet ir leidžia tapti šio pasaulio dalimi, veikiančia galia. Merleau-Ponty fenomenologija nepasiduoda šiuolaikinio mokslinio-technologinio mąstymo, redukuojančio ne tik žmogų, bet ir visą aplinkinį pasaulį į matematinę abstrakciją, kuri tarsi stebima iš viršaus „nesuinteresuoto idealaus subjekto“, diktatūrai. Mūsų laikais, kai mokslas turi aspiracijų prisikasti prie pačios būties pagrindų ir viską paaiškinti „akivaizdžiomis kasdienio proto“ kategorijomis, kūno, sąmonės ir gyvenamojo pasaulio fenomenai yra kaip niekada anksčiau paskendę užmarštyje, nes laikomi „savaiame suprantamais“. Tuo pat metu šie klausimai išsprūsta kaip iš filosofinio, taip ir iš mokslinio diskurso horizonto. Būtent todėl ši mąstymo kryptis ne tik yra aktuali šiuolaikinei visuomenei, bet ir man – šio darbo autorei.

Nors ir neabejotinai remdamasis savo pirmtakų idėjomis, o kai kada ir subtiliai „pasiskolindamas“ kai kurias sąvokas, M. Merleau-Ponty sukūrė vieną originaliausių ir labiausiai išbaigtų kūno ir kūniškojo suvokimo koncepcijų filosofijos istorijoje. Būtent ši koncepcija yra centrinė šio darbo ašis.

Pagrindinis šio darbo tikslas yra bendroje fenomenologinės filosofijos perspektyvoje išskirti M. Merleau-Ponty fenomenologijos specifiką, pagrindinį dėmesį skiriant fenomenologinei kūno bei suvokimo teorijos problematikai bei gyvenamojo pasaulio sampratai (tiek, kiek ji yra svarbi kūno sampratos apibrėžimui), pasiremiant tiek paties Merleau-Ponty kūriniais, tiek ir kritine literatūra. Darbas yra skirtas pamatinių M. Merleau-Ponty fenomenologijos sąvokų ir terminų analizei, kuri atskleistų neeilinį šio mąstytojo sukurtos filosofinės sistemos išskirtinumą, o taip pat ir jos aktualumą mūsų dienomis.

Centrinė darbo tema (fenomenologinė kūno samprata, kūnas kaip fenomenas) atskleidžiama, aktualizuojant kūno suvokimo modalumą ir intersubjektyvumo problemą. Detaliai analizuojami tokie kūno fenomeno aspektai kaip erdviškumas ir laikiškumas, kūno subjektyvumo-objektyvumo (kūno kaip fizinio objekto ir sąmonės kaip subjekto sąveika ir kūno dualizmo paneigimas), lytiškumas ir kūno, kaip įkūnyto seksualumo fenomenas, kalbinės išraiškos ir kalbos apskritai fenomenas bei paliečiama *kūno* ir *kito* susitikimo (intersubjektyvumo) tematika. Kūniškosios percepcijos laukas analizuojamas fenomenologinės refleksijos ir intencionalumo rakurse. Pagrindiniai veikalai, kuriais remiamasi ir kurie nagrinėjami darbe, yra M. Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologija“ („*Phénoménologie de la perception*“, 1945) bei „Matoma ir nematoma“ („*Le visible et l'invisible*“, 1964).

Darbe pateikiama išsami kūno fenomeno, kūno buvimo pasaulyje ir intersubjektyvumo analizė. Siekiant adekvačiai įvertinti M. Merleau-Ponty fenomenologinės teorijos savitumą bei išryškinti svarbiausius jos aspektus, darbas pradedamas nuo bendros fenomenologijos apžvalgos bei jos santykio su psichologija, intelektualizmu bei pozityvizmu. Pats Merleau-Ponty savo darbuose daug polemizuoja būtent su psichologistinėmis, intelektualistinėmis bei pozityvistinėmis sąmonės ir suvokimo teorijomis, todėl manoma, jog pirmoje darbo dalyje pateikta analizė yra tikslinga.

Antroje darbo dalyje susikoncentruojama ties esminiais Merleau-Ponty gyvenamojo pasaulio sampratos ir ontologijos aspektais, analizuojami pagrindiniai mąstytojo filosofijos bruožai, remiantis pamatiniuose jo veikaluose pateiktomis svarbiausiomis jo suformuluotos suvokimo fenomenologijos sąvokomis. Aiškinamasi, kaip fenomenologinis kūnas sąveikauja su gyvenamuoju pasauliu, kaip kūnas veikia pasaulį ir kaip pasaulis veikia kūną, koks yra sąryšis tarp pasaulio daiktų ir kūno kaip daikto pasaulyje.

PROBLEMOS IŠTIRTUMAS LIETUVOJE

Lietuvoje fenomenologija niekada nebuvo dominuojančia filosofijos srove. Tarpukaryje vyravo neotomizmas bei katalikiškas egzistencializmas. Aktyviai reikėsi tokie filosofai kaip Vydūnas, S. Šalkauskis, A. Maceina, J. Girnius. Po Antrojo pasaulinio karo, Sovietų Sąjungai okupavus Lietuvą, beveik penkiasdešimčiai metų įsigalėjo marksizmas-leninizmas. Kitos tuo metu populiarios filosofinės koncepcijos (fenomenologija, egzistencializmas, pragmatizmas, neopozityvizmas ir kt.) buvo ignoruojamos ir kritikuojamos. Žymus Lietuvos mąstytojas V. Sezemanas fenomenologijos galimybes įvertina pakankamai neigiamai. Jo manymu, „fenomenologija priskiria būtį vien tam, kas tiesiog pasirodo sąmonėje. Toks griežtai imanentiškas požiūris yra vienašališkas ir negali būti pateisintas fenomenų prigimtimi, nes pačiuose fenomenuose glūdi tam tikras transcendentiškas momentas, nurodąs į tai, kas yra už sąmonės ribų. Ypač aiškiai tai pasirodo pažinimo aktuose, kurių intencija savo esme yra transcendentiška. Todėl fenomenologija nesugebanti išspręsti nei pažinimo problemos, nei pagrindinių metafizikos klausimų, ji tegali atlikti paruošiamąjį darbą filosofijos sistemoje“³.

Tačiau, kaip teigia T. Kačerauskas⁴, nors profesionaliai filosofijai Lietuvoje jau daugiau nei penki šimtai metų, Lietuvos filosofija augo kartu su fenomenologinės tradicijos

³ Sezemanas V. „Fenomenologija“// Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra. Vilnius: „Mintis“, 1997, p. 268

⁴ Sverdiolas A., Kačerauskas T. „Fenomenologija Lietuvoje“. Problemos, issue 2008, Nr. 74

receptija. Kadangi postmoderni filosofija išsišakojo iš fenomenologijos kaip jos atsvara, šie vėjai neaplenkė ir Lietuvos. Lietuvos filosofija ne tik auga, veikiama fenomenologijos, o kartu su ja Lietuvos filosofija yra savita ir įdomi tiek, kiek įveikia šią tradiciją, kuriai savo ruožtu galėtų suteikti naujų atspalvių. Fenomenologija – tiek ir Vakarų Europoje, tiek ir Lietuvoje – nuolat plėtojasi, kūrybiškai tęsdama E. Husserlio, M. Heideggerio ir kitų fenomenologų tradiciją, kuri besikeičiančio gyvenamojo pasaulio (*Lebenswelt*) ir tautinio sambūvio (*Mitsein*) sąlygomis įgauna vis naujų bruožų.

Savo disertacijoje „Kūno fenomenologija Alfonso Nykos-Niliūno tekstuose“ G. Šmitienė, pasiremama pamatiniais fenomenologinės filosofijos tektais – E. Husserlio, J. P. Sartro, M. Merleau-Ponty ir kt. – aptaria kūno kalbos modalumą, pristato metaforą, kaip apibūdinančią kūrinio stilių, suimančią kūniškumo, jusliškumo ir kalbiškumo sandus.

Nežiūrint į tai, jog fenomenologija turi nemažai adeptų akademinuose sluoksniuose, Lietuvoje vyrauja gana aiški vokiškosios paradigmos preferencija. Daugelį metų M. Merleau-Ponty raštai buvo nepelnytai ignoruojami už Prancūzijos ribų, o taip pat ir Lietuvoje. Dauguma fenomenologijos problemoms skirtų darbų yra grindžiami E. Husserlio, M. Heideggerio, M. Schellerio ir kitų vokiečių fenomenologų darbais. Į lietuvių kalbą išversta nedaug M. Merleau-Ponty veikalų, tik pagrindiniai iš jų. Ir pats filosofas nėra susilaukęs tiek dėmesio kaip kitose šalyse. Kūno ir kūniškumo fenomenų problematika nėra pakankamai plačiai išplėtotą Lietuvos fenomenologų darbuose, tačiau ši tema nėra visiškai pamiršta ir filosofiniuose leidiniuose galima rasti nemažai straipsnių, vienu ar kitu aspektu liečiančių šiame darbe nagrinėjamas problemas. Taip pat periodiškai pasirodo didesnės apimties darbai, kuriuose Merleau-Ponty fenomenologija apšviečiama plačiau (fenomenologijos problematikai skirtos disertacijos, monografijos).

D. Jonkus savo knygos „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“ ketvirtojoje dalyje pateikia tarpasmeninių santykių sferos analizę, aiškina, kaip ji suprantama Husserlio, Merleau-Ponty, Sartro darbuose. Šioje monografijoje detalai nagrinėjamas platus fenomenologinių problemų spektras, pristatomos žymiausių fenomenologų koncepcijos. Nors pati M. Merleau-Ponty suvokimo fenomenologija ir kūno problematika apmąstoma daugiau bendrame fenomenologijos kontekste (autorius neišskiria šio mąstytojo ir kūno sampratai neskiria išskirtinio dėmesio. Kūno fenomenas apmąstomas daugiau iš E. Husserlio ir E. Levino fenomenologinių pozicijų), tačiau šioje knygoje pateiktos šiai temai skirtos išvalgos yra labai konkrečios bei gali būti ypač naudingos, siekiant suvokti Merleau-Ponty filosofijos vietą ir jos svarbą fenomenologinės minties raidai.

D. Jonkaus teigimu, svarbiausia, jog esama praeities momento ir dabarties esminio nesutapimo, skirtumo, nutolimo. Tuo remdamasis, jis prieina prie tokių išvadų: „dabartis nėra sutampanti su savimi. Ji visada peržengia save. Pačiai dabarčiai suvokti reikalinga distancija“⁵. Analogiškai suvokiama erdvė ir kūnas: „manasis kūnas, kaip ir manasis laikas, negali tapti man visiškai savas“, jų „gelmė peržengia mano tapatybės ribas, kaip susidvejinimas su pačiu savimi ir kito nei esu ieškojimas“⁶. Pamatinėje savo laiko, erdvės ir kūno patyrimo formoje veikia esminis nesutapimo, susvetimėjimo su pačiu savimi dėsnis. Ši struktūra išsamiau aiškinama „implikatyvaus intencionalumo“ ir „suvokimo horizontų“ sąvokomis, kurios atskleidžia, jog bet kokioje dabartyje slypi begalinės gelmės implikacijos, žymės, todėl ta gelmė, begalybė nėra kažkas visiškai atskirta nuo patyrimo. Tokia labai apibendrintai nusakyta patyrimo struktūra sąlygoja bet kokį žmogaus santykį su pasauliu, bet kokią problematiką, todėl ji vadinama „transcendentaline“. D. Jonkus joje akcentuoja paradoksalų nesutapimo, nepastovumo, skirtumo su savimi momentą.

Straipsnyje „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“⁷ D. Jonkus aptarė kūno fenomenologijos problematiką, nagrinėdamas Sartro, Husserlio, Merleau-Ponty filosofijas. Šiame straipsnyje autorius aptaria Husserlio, Merleau-Ponty sąryšį su *kitu* kūniškumo plotmėje, eksplikuoja kaip Husserlis ir Merleau-Ponty sugriauna tradicinę sąmonės ir savasties sampratą, nes sąmonė negali būti suprasta kaip vidujybė, o kūnas kaip išorybė.

Darbo autorė pripažįsta, kad šiame darbe galbūt nepilnai atskleista pasirinkta tema, kadangi nagrinėjamos problemos yra nepaprastai plataus konteksto bei reikalauja ne vienerių metų planingų tyrinėjimų ir studijų. Gali būti, jog darbe liko nepaminti kai kurie svarbūs ar net esminiai Merleau-Ponty filosofijos aspektai, tačiau tikisi, jog pavyko rasti tinkamą tyrimo kryptį bei prideramai išanalizuoti pagrindinius pasirinktos temos aspektus bei argumentuotai pagrįsti ginamas tezes.

⁵ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 79

⁶ Ten pat, p. 80

⁷ Jonkus D. „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“. Problemos, 2008, Nr. 74, p. 129–140.

DARBO TIKSLAI IR UŽDAVINIAI

Pagrindinis šio darbo tikslas – analizuojant Merleau-Ponty veikalus ir kritinę literatūrą, atskleisti fenomenologinės kūno sampratos eksplikaciją Merleau-Ponty fenomenologijoje, išryškinant šio prancūzų mąstytojo kūniškumo fenomeno apibrėžties specifiskumą bei originalumą. Šiam tikslui pasiekti išskirti šie uždaviniai:

- ✓ apžvelgti bendrą fenomenologinės filosofijos raidos horizontą, siekiant atrasti Merleau-Ponty suvokimo teorijos ištakas ir pagrindinių jo idėjų, liečiančių kūniškumo problemą, šaltinius;
- ✓ fenomenologinės filosofijos perspektyvoje išskirti Merleau-Ponty fenomenologijos specifiką;
- ✓ palyginti Husserlio ir Merleau-Ponty dvigubo jutimo sampratų skirtumą;
- ✓ apžvelgti fizinio ir fenomenologinio kūno perskyrą bei kitus kūniškumo fenomeno komponentus: kūno seksualumą ir lytiškumą, kūno laikiškumą bei erdviškumą, kūno būties pasirodymą kalboje bei kūnų intersubjektyvumą, kaip susitikimą su *kitu*;
- ✓ pateikti Merleau-Ponty sukurtą *gyvenamojo pasaulio* apibrėžimą, atskleisti pasaulio ir *kūno* santykio prigimtį.

1. KŪNAS KAIP FENOMENAS: FENOMENOLOGINĖ KŪNO SAMPRATA

1.1. M. Merleau-Ponty fenomenologijos ištakos

Maurice Merleau-Ponty gimė 1908 m. Kaip ir Rolando Barto, Merleau-Ponty tėvas žuvo Pirmajame pasauliniame kare. Merleau-Ponty lankė Janson-de-Sailly ir Louis-le-Grande licėjus ir 1930 m. Ecole Normale Superieure sėkmingai išlaikė filosofijos *agregation*. Kaip ir daugelis savo kartos intelektualų, Merleau-Ponty klausė A.Kojeve'o paskaitų apie F. Hegelį. Kurį laiką jis taip pat bendradarbiavo su katalikų dienraščiu „Esprit“. Prasidėjus Antrajam pasauliniam karui, Merleau-Ponty tarnavo pėstininku ir buvo vokiečių kankinamas. Okupacijos metu buvo susijęs su nesėkmingai veikusia nepriklausoma pasipriešinimo grupe „Socializmas ir laisvė“, su šia grupe buvo susijęs ir J. P. Sartras. 1945 m. buvo išleistas pagrindinis Merleau-Ponty veikalas „Suvokimo fenomenologija“. Nuo 1949 m. jis vadovavo vaikų psichologams Sorbonoje, o 1952 m. buvo jauniausias iš visų kandidatų, kada nors rinktu *College de France*, filosofų vadovu; juo buvo iki pat savo staigios mirties 1961 m. gegužę.

Nuo 1945 m. iki 1952 m. Merleau-Ponty buvo artimas Sartro draugas ir bendradarbis, vienas pagrindinių *Les Temps Modernes* leidėjų. 1952 m. Merleau-Ponty ėmė nusivilti Korėjos karu ir J. P. Sartro politinėmis pažiūromis, todėl išėjo iš žurnalu tampančio Sartro leidinio redakcinės tarybos. Nesutarimų su Sartru esmė išdėstyta 1955 m. išleistoje Merleau-Ponty knygoje „Dialektikos nuotyčiai“, kurioje buvęs ginklo draugas išsamiai analizuoja Sartro ryšius su komunizmu, taip pat suabejoja Sartro fenomenologijoje teikiamu prioritetu subjekto-objekto santykiams. Kaip paaiškina Vincentas Descombesas, be „tarpinio pasaulio“, subjekto-objekto dichotomija veda į solipsizmą: „Jeigu subjekto-objekto dichotomija būtų teisinga, tai visa prasmė kiltų iš žmogaus, o visa prasmė man kiltų iš manęs“⁸.

Nuo 1952 m. Merleau-Ponty pradėjo plėtoti politinės veiklos koncepciją, kuria vadavosi iš naivaus Sartro flirto su griežtai šališku komunizmu. Dar svarbiau, kad Merleau-Ponty pirmasis ėmė brėžti filosofijos trajektoriją, vėliau patvirtinusią išgyventos patirties reikšmę, norint suprasti kalbą, suvokimą ir kūno prigimtį. Svarbiausi suvokimo ir mąstymo sąsajų aspektai, atskleisti „Suvokimo fenomenologijoje“, padės išsiaiškinti, apie ką kalbama.

Aptariamo veikalo pratarmėje Merleau-Ponty pripažįsta Husserlio įtaką savo filosofijai. Tokiu būdu Merleau-Ponty, kaip ir Husserlis, pabrėžia svarbą fenomenologinės

⁸ Descombes V., „Modern French Philosophy“, Cambridge University Press, 1980, p. 72

redukcijos, arba *epoche*, kurią pasitelkia, siekdamas prieiti prie „esmės“. Pastarosios nereikia suvokti kaip transcendentinės esmės, pateikiamos visų žinomų mokslo disciplinų ar bendrojo abstraktaus pažinimo (susijusio su erdve ir laiku), kuri individą gali turėti apie pasaulį. Fenomenologinė *epoche* greičiau suteikia priėjimą prie „išgyvenamos patirties“ sąmonės imanentinių esmių. *Epoche* yra tarsi atsiskyrimas nuo duoto visiškai objektyvaus gamtos pasaulio, sako Merleau-Ponty. Šis atsiribojimas, ir Husserlis tai iš karto pabrėžia, jokia prasme nėra gamtos pasaulio neigimas. Iš tikrųjų šis pasaulis ir visas pažinimas, kuri suteikia mokslas, nagrinėdamas įvairius jo aspektus, yra visiškai pripažįstami. Kad ir kaip būtų, išgyventos patirties sąmonė – kuri visada yra sąmonė apie ką nors (t. y. intencionali sąmonė) – iš esmės skiriasi nuo duoto pasaulio suvokimo arba mokslinio pažinimo. Pasak Husserlio, „mes nuolat nukreipiame savo žvilgsnį į sąmonės sritį ir tiriamo tai, kas joje yra imanentiško... Sąmonė turi savo pačios būti, kuri dėl absoliutaus savo prigimties unikalumo išlieka fenomenologinio atskyrimo nepaliesta“⁹. Taigi, daiktų esmės tyrinėjimas sąmonėje atveria „fenomenologijos mokslo“ sritį.

Merleau-Ponty išėjimas taškas yra Husserlio *epoche*. Tačiau jo tikslas nėra likti Descarteso abejonų filosofijos struktūroje, nors Husserlis, apibrėždamas fenomenologiją, į tai linksta, Merleau-Ponty labiau rūpi prasiskverbti į pačią išgyventos patirties šerdį, o tai ir yra suvokimas. Priešindamas save kartezininkų *cogito* – „mažtau, vadinas, esu“ – abstraktumui ir tuštybei, Merleau-Ponty parodo, jog „būti kūnu, reiškia būti susietam su konkrečiu pasauliu“ ir priduria, jog mūsų kūnas nėra pirminis erdvėje, bet kyla iš jos. Iš esmės mūsų kūnas visada jau yra pasaulyje. Taigi, nėra jokio kūno sau, kūno, kuris galėtų būti objektyvizuotas ir įgytų visuotinį statusą. Tuomet suvokimas visada yra įkūnytas, suvokimas ir yra tai, kas yra tik tam tikrame kontekste ar situacijoje. Suvokimas savaime neegzistuoja.

Aiškindamas savąją filosofijos trajektoriją, Merleau-Ponty pripažįsta, jog išgyventa patirtis yra pirminė, teigdamas, jog suvokiantis protas yra „inkarnuotas“ protas. Be to, suvokimas nėra vien išorinio pasaulio poveikio kūnui rezultatas, nes net jeigu kūnas ir skiriasi nuo pasaulio, kuriame gyvena, vis tiek nėra nuo jo atskirtas. Iš tiesų suvokiančio organizmo tiesioginis sąlytis su aplinka ir sudaro paties suvokimo esmę. Tai reiškia, jog nėra bendrojo suvokimo – sąvokos, kuri paverstų jį abstrakčiu visuotinumu; suvokimas egzistuoja tik tiek, kiek jis išgyventas pasaulyje. Būtent „gyvoji“ suvokimo ir kūno prigimtis suteikia fenomenologiniam tyrimui gyvybingumo ir būtinumo. Dėl inkarnuotos suvokimo prigimties, suvokiantis subjektas nuolat kinta, nuolat vyksta jo atsinaujinimo procesas. Sąmonė savo ruožtu yra susijusi ne taip, kaip mąstytojas susijęs su atskirais objektais. Iš esmės nėra

⁹ Husserl E. „Ideas. A General Introduction to Pure Phenomenology“, NY CB, p. 102

bendrojo subjekto, visiškai autonomiško ir atskirto nuo objektų, kaip kad teigė R. Descartesas. Greičiau sąmonė yra suvokianti; todėl idėjų tikrumas yra pagrįstas suvokimo tikrumu. Ši tikrumą nuolat turi nustatyti ir patvirtinti fenomenologinis tyrimas, nes fenomenologui nėra tobulumo, nėra visuotinio tikrumo idėjų lygmenyje. Taigi, Merleau-Ponty fenomenologija priešinama Descarteso *cogito* labiau nei kam kitam. Pats Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologijoje“ atvirai polemizuoja su karteziškosios filosofijos postulatais ir neigia *cogito* bei juo pagrįstos filosofijos pagrįstumą.

„Aš suvokiu“ nėra „aš maštau“ atitikmuo ir negali būti suvisuotintas. Tai, kad suvokiantysis subjektas yra inkarnuotas, atveria galimybę fenomenologiškai aprašyti išgyvenamą dabartį. Tokiame aprašyme, t. y. fenomenologinėje *epoche*, suvoktas dalykas yra to, kas apie jį pasakyta, atitikmuo. Merleau-Ponty dėsto: „Suvoktas dalykas nėra protui priklausantis idealus vienetas, kaip, pavyzdžiui, geometrijos sąvoka, veikiau jis yra visuma, atvira neribotam kiekiui perspektyvių požiūrių, kurie tarpusavyje susipina, priklausomai nuo duotojo modelio, kuris ir apibrėžia, kaip tyrinėti objektą“.¹⁰

Suvokimui suteikus inkarnuotumo statusą, kyla klausimas, kas yra tikrasis fenomenologinio aprašymo tikslas ir tikroji refleksija? Merleau-Ponty atsako, jog, paliktas pats sau, suvokimas tarsi pamiršta save ir, to pasekoje, negali būti tiesiogiai reflektuojamas. Svarbu ne tai, kaip, atrodo, mano Merleau-Ponty, kad šitaip rizikuojame grįžti į nerefleksinę būseną, pirminę filosofijos atžvilgiu, bet tai, jog nedviprasmiškai atskyrę inkarnuoto suvokiančiojo subjekto suvokimą nuo suvokimo filosofijos pagaliau turėjome bent jau kai kurias visuotinio „aš maštau“ versijas pripažinti kaip teikiančias pirmenybę būtent „aš suvokiu“, taip kirsdami lemiamą smūgį „aš maštau“. Matyt, tai ir bus toji neįveikiama problema, su kuria susiduria sąmonės filosofija, siekdama išlaikyti savąją „aš esu“ prasmę ir tuo pat metu imdamasi inkarnuoto subjekto heterogeninio lygmens aprašinėjimo. Savo fenomenologiniais tyrinėjimais Merleau-Ponty pateikė akivaizdų skilimą tarp sąmonės ir *išgyventos patirties*, kuris turi būti slopinamas.

Jeigu tai būtų istorijos pabaiga, tai, be abejonės, ši suvokimo filosofą pokario karta, išaugusi ant sąmonės filosofijos aporijų, jau seniai būtų pamiršusi, kaip pamiršo Merleau-Ponty mokytojus (tokius kaip Braunschveigą). Kalba ir Merleau-Ponty pastangos suteikti jai svarbiausią vietą savo vėlesniuose filosofiniuose tyrinėjimuose, pažintis su F.Saussure'o tekstais įkvėpė ankstyvąjį struktūralizmą.

Bene žinomiausias Merleau-Ponty kūrinys „Suvokimo fenomenologija“ yra priskiriamas prie pamatinių fenomenologijos raštų. Pagrindinių suvokimo ir elgesio fenomenų analizė

¹⁰ Merleau-Ponty M., „The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences“, 1989, p. 16

pasitarnavo Merleau-Ponty kaip pagrindas, kuriant naują kūno fenomenologiją, kuri, kaip jau minėjome, ne tik pasižymėjo idėjų originalumu bei atskleidė svarbiausias Merleau-Ponty fenomenologines intencijas, bet ir atvėrė visiškai naują kūno egzistavimo pasaulį. Kūno fenomeną nagrinėjantis diskursas išsiplėtojo iki tol neregėtais mastais.

Savąją „kūno fenomenologiją“ Merleau-Ponty grindė ne tik E. Husserlio, M. Schellerio ir M. Haidegerio fenomenologiniu paveldu, bet geštaltpsichologijos, medicininės antropologijos, neuropatologijos, elgesio teorijos idėjomis.

Labai svarbu taip pat paminėti po autoriaus mirties išspausdintą veikalą „Matoma ir nematoma“ (*“Le visible et l'invisible“* («Видимое и невидимое»), 1964). Šioje knygoje atrandame naujos ontologijos projektą.

Plėtodamas kūno fenomenologiją, Merleau-Ponty perkelia fenomenologinio aprašymo dėmesio centrą, siekdamas surasti tarpinį kelią tarp racionalizmo ir empirizmo, spiritualizmo ir materializmo. Kūnas nėra nei gryna sąmonė, nei „natūralus“ gamtinis daiktas, jis nėra nei transcendentiškas, nei imanentiškas. Kūną turime mąstyti kaip „orientyrą“ (E. Husserlio sąvoka), nurodantį į tam tikrą pusiausvyrą tarp kultūros ir gamtos, tarp svetimybės ir savasties, tarp tapatumo ir identiteto trūkumo. Žmogaus gyvenimo fenomenai (nuo rankos palytėjimo iki erotinio akto, nuo žodžio iki meno kūrinio) yra ir natūralūs ir sukurti. Kūno elgesyje atsiveriant prasminei plotmei, tam tikram esmių horizontui, yra būdingas dviprasmiškumas ir neaiškumas. Merleau-Ponty sako, kad kūno fenomenologija nepateikia galutinių atsakymų; ji tik atveria paieškos kelią, kuriuo einant, galima atrasti ryšį su pasauliu, o per tai – ir su savimi pačiu. Ryšis su pasauliu įmanomas tik savotiškame dialoge, kuriame kūnas pasirodo esąs tarpininkas tarp „aš“ ir pasaulio.

Paskutinio Merleau-Ponty filosofijos evoliucijos etapo apogėjumi tapo netiesioginės ontologijos sukūrimas. Visame, kas matoma, nujaučiami nematomos pasaulio pusės ženklai, sąmonėje slypi tamsūs „aklas taškas“, čia būtis nurodo į anapusinę būtį, esančią už regimybės horizonto. Būtis niekada nepasirodo mums kaip aiški ir adekvati realybė, ji apgaubia mus kaip „laukinė“, „pirmapradė“ būtis, kuri egzistuoja anksčiau nei bet kokia prasmė ir sunaikina bet kokią viltį atrasti „protingąjį“ pradą, tvarką ir t.t.

Savojo kūno kaip „*corps propre*“ suvokimas užleidžia vietą kūnui, pasireiškiančiam kaip „*chaire*“ – struktūrai savyje jungiančiai ir „aš“, ir kitus žmones, ir išorinio pasaulio daiktus. Būdamas ir matantis, ir matomas, jaučiantis ir jaučiamas, kiekvienas subjektas suvokia save kaip esantį tuo pat metu ir arčiausiai, ir toliausiai nuo savęs paties. *Aš* esu atskirtas nuo savęs. *Aš* matau save lyg veidrodyje, *aš* girdžiu save tarsi svetimo balso aidą. Kitas, su kuriuo susitinku kiekvieną akimirką, yra tarsi mano antrininkas, sekantis mane, stovintis už nugaros,

bet niekada nepagaunamas. Atstumas ir nebūtis, tai, kas nematoma ir negirdima, priklauso matomam ir suvokiamam pasauliui. Kaip teigia Merleau-Ponty, fenomenologo tikslas – žodžiais išreikšti tai, kas vengia būti pamatoma ar apčiuopiama. Tikroji filosofija yra tame, kaip vėl išmokti matyti pasaulį, šia prasme papasakota istorija gali taip pat „giliai“ atskleisti pasaulį, kaip ir filosofinis traktatas. Mes paimame likimą į savo rankas, mes tampame atsakingi už savo istoriją, refleksiją ir spendimą, kuriuo apibrėžiame savo gyvenimą.¹¹

1.2. Dualistinė žmogaus samprata: fizinio ir fenomenologinio kūno perskyra

Nuo pat žmogaus gimimo akimirkos iki mirties jo kūnas jam yra tai, kas arčiausia, atrodo esą taip įprasta, suprantama, kasdieniška. Daugumai žmonių net mintis nekyla, kad kūniškumas galėtų būti apmąstomas kaip problema, tiriamas kaip ir kiti pasaulio objektai. Kasdieniam protui gyvenant nesudrumstą kasdienį gyvenimą, bet koks išorinio pasaulio reiškinytis yra nepalyginamai įdomesnis, paslaptingesnis, vertesnis dėmesio nei nuosavas ar kito žmogaus kūnas.

Tačiau neišvengiamai susiduriame su tokiomis gyvenimo patirtimis, kurias vadiname ribinėmis. Tai gali būti sunki, kankinanti liga, kūno dalies praradimas, senėjimas ar, pagaliau, kito mirtis, kai susiduriame su mus gąsdinančiu, nesuprantamu fenomenu, kai ką tik buvęs toks įprastas gyvas kūnas staiga pavirsta į negyvą kūną-daiktą. Tokia patirtis baugina ir priverčia susimąstyti, kitaip pajauti savo kūną, jo egzistenciją, suprobleminti kūno buvimo pasaulyje patirtį. Ribinės patirtys perskrodžia kasdienybės ramybę nebuitiškais (galime sakyti – filosofiniais) klausimais – kas yra gyvybė, kas yra žmogaus kūnas, ką reiškia turėti kūną, koks yra mano santykis su mano paties kūnu?

Deja, dėl šio darbo apimties ir tikslo autorė neturi galimybės plačiau apžvelgti istorinės dualistinės žmogaus sampratos raidos. Todėl tik trumpai paminės keletą svarbių, su šiuo klausimu susijusių faktų.

Vakarų filosofijai, o ir apskritai visai Vakarų kultūrai, būdingas kūną sudaiktinantis požiūris, kai *aš* yra suprantamas kaip vidinių patirčių suma, psichologinis pojūčių srautas, siela ir t. t., o kūnas suvokiamas kaip išoriniame pasaulyje egzistuojantis daiktas tarp kitų materialių daiktų (iš esmės niekuo nuo jų nesiskiriantis, nes mokslas patvirtina, jog žmogaus kūnui galioja visi chemijos, fizikos, anatomijos dėsniai, kurie galioja ir visiems kitiems be išimties gamtoje aptinkamiems daiktams), su kuriuo *aš* yra kažkoku būdu susijęs.

¹¹ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 21

Požiūris į kūną kaip į daiktą ir dualistinė žmogaus samprata Vakarų filosofijoje atsirado dar antikos periodu ir tokį požiūrį palaikančios tezės sutinkamos jau Platono, Aristotelio ir kitų filosofijos pradžios mąstytojų darbuose. Įprasta dualistinę žmogaus sampratą kildinti iš platoniškosios nemirtingos sielos ir idėjų pasaulio filosofinės tradicijos.

Patristikos ir viduramžių periodu toks požiūris galutinai išgalėjo ir tapo visuotinai pripažintas. Žinoma, kad tam daugiausia įtakos turėjo krikščioniškoji religija ir jos panieka kūnui apskritai ir kūniškumo problematikos plėtojimui. Viduramžiais požiūris į kūną buvo kraštutinais neigiamas, paniekinantis, kūnas buvo suvokiamas kaip tai, kas suvaržo sielą, silpnina ir gundo žmogų, neleidžia jam priartėti prie Dievo, nes pririša jį prie gamtos – bet kokio blogio ir ydos šaltinio. Kūniškieji pojūčiai ne tik klaidino žmogų (buvo ne tik abejojama matymo, taktilinio jutimo tikrumu, bet apskritai bet koks pojūtis buvo laikomas klaidinančiu), bet ir „slėpė“ nuo jo „tikrąjį pasaulį“.

Kalbėdami apie *cogito* sampratą ir jo eksplikaciją Merleau-Ponty filosofijoje paminėjome, jog dualistinei pasaulio perskyros idėjai eksplikuoti būtina paminėti žmogų, kuris laikomas dualistinio požiūrio į žmogų įtvirtintu – Descartesą. Būtent Descarteso išplėtotas dualistinis požiūris į kūno ir sielos sąveiką buvo labiausiai išbaigtas ir turėjo tokios galingos įtakos šiuolaikinei filosofijai, jog neretai Descartesas apskritai vadinamas šiuolaikinės filosofijos pradininku. Galima pasakyti daugiau, nes Descarteso idėjos neliko vien filosofinio diskurso ar akademinės diskusijos ribose, bet išplito ir turėjo svarbios įtakos visuomenėje išgalėjusio požiūrio susiformavimui. Būtent Descartesas gali būti laikomas atsakingu už tai, jog šiandien net ir tolimas filosofijai žmogus save suvokia dualistiškai ir vidinį *aš* (arba taip vadinamą sielą) iškelia aukščiau už „fizinį kūną“ (nors kas yra „fizinis kūnas“ ir kame yra jo „fiziškumas“ nėra kvestionuojama).

Descartesas demistifikuoja aristotelinę fiziką, kuri buvo kuriama remiantis gyvo kūno patirtimi, ir kurioje visi kūnai judėjo, realizuodami savo teleologinius siekius. Atmetus subjektyvius norus ir siekius, kūną buvo galima traktuoti kaip fizinį kūną, t.y. kaip tokį kūną, kuris visiškai abstrahuotas nuo subjektyvių išgyvenimų ir būsenų.¹² Vadovaudamiesi dekartiškuoju metodu, turime žmogaus kūną analizuoti ne per tai, kaip *aš* jį suvokiu, patiriu, jaučiu, bet atsiribodami nuo betarpiškų patirčių.

Kūnas yra mašina, sako Descartesas. Kūno judėjimas erdvėje paklūsta tiems paties dėsniams, kaip ir bet kokio kito mechanizmo judėjimas: kūno organai veikia panašiai kaip mechanizme esančios spyruoklės. Negana to, kūno judėjimas, rankų ar kojų judesiai niekaip

¹² Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 189

nėra surišti su sąmonės (sielos) veikla. Savo nebaigtoje knygoje „Žmogaus kūno aprašymas“ („*La description du corps humain*“, 1640) Descartesas sako, jog pasistengs „mūsų kūno mašiną“ paaiškinti taip, jog mes neturėsime jokio pagrindo sielai priskirti judesių, nesusijusių su valia, kaip kad neturime pagrindo manyti, jog laikrodis turi sielą, verčiančią jį keisti rodyklių padėtį ir rodyti laiką. Ten pat Descartesas detaliai aprašo, kokie mechaniniai procesai vyksta kūne: kraujagysles jis suvokė kaip vamzdžius, kurie teikė suvirškintą maistą širdžiai ir smegenims, kurios taip įgaudavo tam tikros „gyvenimo (vitalinės) jėgos“, kuri įgalino smegenis mąstyti, įsivaizduoti, svajoti. Taip pat smegenys, anot Descarteso, gamino tam tikrą „orą“ (vėl gi, prisotintą paslaptingos „gyvybinės jėgos“), kuris nervais patekdavo į raumenis ir suteikdavo jiems gebėjimą judėti¹³. Matome, jog Descarteso kūno įsivaizdavimas labai panašus į šiuolaikinio hidraulinio mechanizmo techninį aprašymą.

Descartesas taip pat sako, jog to, kad kūnas yra nuo sielos nepriklausomas mechanizmas, kuris juda savaimingai, o ne judinamas sielos impulsų ar valios, akivaizdus įrodymas yra tai, jog sergančio ar sužeisto žmogaus organizmas negali daryti to, ko (kaip mums atrodo) norime, arba juda taip, kaip mes nenorime, jog jis judėtų. Mąstytojas tikėjo, kad mirtis kūną ištinka nebūtinai dėl to, jog siela palieka kūną. Greičiau kūnas miršta tada, kai „sugenda“ kuri nors svarbi jo dalis arba pats kūno mechanizmas dėl tam tikrų priežasčių nebegali tinkamai veikti ir judėti.¹⁴

Iš pirmo žvilgsnio toks teiginys šiuolaikiniam žmogui atrodytų mažų mažiausiai keistas. Juk niekas sąmoningai savo kūno nevadina mašina, nelaiko jos kažkokiu biomechanizmu ir nesinaudoja juo taip, kaip naudojasi mechanizmais ar mašinomis, kurias sukūrė gamta ar net pats žmogus. Pirmas išpūdis apgaulingas. Nors tiesiogiai kalboje mums nėra įprasta kūną vadinti mašina ar mechanizmu, tačiau iš esmės, visose gyvenimo srityse toks požiūris yra tvirtai įsigalėjęs. Paprastas pavyzdys: šiuolaikinis anatomijos mokslas, o su juo ir visa chirurgija kūną traktuoja išimtinai kaip tam tikrų sudedamųjų dalių „kūniškųjų sraigtelių“ visumą, kurią galima „išrinkti-surinkti“, „taisyti“ ir t.t. Susimąstykime apie patį bet kokios chirurginės operacijos procesą, kai sąmonė yra išjungiamą, o kūnas tampa bejausmis ir paslankus, jis pjaustomas ir siuvas, jo organai keičiami ar net pašalinami ir t. t. ir mums taps akivaizdu, kaip paprastai mūsų žvilgsnis sudaiktina kūną. Operuojančiam chirurgui ir mintis nekyla galvoti apie ant operacinio stalo gulintį kūną kaip apie sielos buveinę ar apie mąstančią būtybę. Jeigu jis apie tai galvotų, iškiltų nereikalingų etinių dilemų, o tai, be abejo, trukdytų chirurgo darbui, todėl jis tiesiog privalo atsiriboti nuo tokiu apmąstymų.

¹³ Descartes R. „Meditations“: <http://www.wright.edu/cola/cartes/meditation1.html>

¹⁴ Ten pat

Tačiau tai, kas R. Descarteso filosofijoje buvo tik nedrąsūs bandymai paaiškinti žmogaus kūno veikimą, remiantis mechanistinėmis priemonėmis, netrukus tapo abejonių nekeliančiais tvirtinimais. Nemažai filosofų ne tik palaikė Descarteso pradėtą mechanistinio kūno suvokimo idėją, bet ir sekė šią tradiciją, ją plėtojo. Vienas iš svarbesnių, kurių būtina paminėti šiame kontekste, būtų prancūzų gydytojas ir filosofas J. O. de La Mettrie (1709-1751 m.). Savo 1748 metais publikuotoje knygoje „Žmogus mašina“ La Mettrie paskelbė, kad nors Descartesas buvo visiškai teisus, teigdamas, jog žmogaus kūnas yra ne kas kita kaip mašina, tačiau tuo pat metu manė, jog Descartesas klydo, skirdamas dvi skirtingas žmoguje esančias substancijas. Anot La Mettrie, nėra jokio pagrindo manyti, kad bet kokio pavidalo „dvasinė substancija“ apskritai egzistuoja ir, kaip to pasekmė, nėra tikslinga net kalbėti apie tai. Mechaninio pobūdžio kūno suvokimas buvo laikomas pačiu tinkamiausiu šiam pasauliui, kuris yra sudarytas vien iš skirtingų materijos formų.

Apibendrinant šį trumpą ir, be abejonės, toli gražu ne išsamų ekskursą į kūno suvokimo raidos istoriją, buvusią prie fenomenologijos atsiradimo, galime pasakyti, kad dualistinę žmogaus perskyra buvo vyraujantis požiūris ne tik filosofijoje, bet ir kituose moksluose, net išsisknijo kasdienio proto savęs traktavime ir požiūryje į savo kūną. Kūniškumo plotmės problematika nebuvo tinkamai eksplikuota, nes pagrindinis filosofinio, religinio ar mokslinio diskurso dėmesys buvo nukreiptas arba į dvasios-sielos, arba į išorinio fizinio pasaulio tyrinėjimą. Kai kuriais istorijos periodais kūnas kaip apmąstymo tema buvo net beveik visiškai užmirštas arba buvo išgalėjęs absoliučiai neigiamas požiūris į kūną (viduramžiais). Juo labiau, kad kūnas kaip fenomenas niekada anksčiau nebuvo patekęs filosofų akiratin, todėl bet kokia kūną ir kūniškumą nagrinėjusi filosofija buvo pasmerkta likti vienpusiška, ribota, prieštaringa.

Kokios yra tokio žmogaus kūno objektyvinimo pasekmės? Daliaus Jonkaus teigimu, teigiamas rezultatas būtų tas, jog filosofškai yra pagrindžiamas medicininis-anatominis požiūris į žmogaus kūną, ir tai leidžia spręsti daugelį su žmogaus sveikata susijusių problemų.¹⁵ Tai reiškia, kad net ir objektyvuotas, sudaiktintas kūnas atsiduria filosofijos ir mokslo dėmesio centre, o tai padeda praktiškai spręsti kasdienės žmogaus problemas, efektyviau gydyti žmones, šviesti juos, siekiant išugdyti atsakingesnį požiūrį į savo kūną.

Tačiau, atsiribodami nuo išgyvenamo kūno arba nuo sielos, patenkame į keblią situaciją tada, kai reikia tą sielą pažinti.¹⁶ Taip ne tik pats kūnas praranda refleksijos galimybę ir

¹⁵ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 190

¹⁶ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 190

kūniškumo fenomenas lieka paslėptas, bet ir siela lieka nematoma kūno mechanizmo šešėlyje. Taip pat neginčytina, jog žmogaus kūno redukavimas į fizinį daiktą turi reikšmingų etinių ir socialinių pasekmių. Žmogų suvokiant kaip daiktą, tampa neįmanomas daugelio etinių nuostatų ir įstatymų pagrindimas. Toks požiūris, autorės manymu, atveria kelią tokiems reiškiniams kaip rasizmas, šovinizmas ir t. t. mūsų visuomenėje atsirasti ir plisti, o tai vienas iš kelių į totalų žmonijos genocidą ir savidestrukciją.

Fenomenologija remiasi fizinio ir fenomenologinio kūno perskyra. Daugelyje kalbų, taip pat ir anglų bei lietuvių kalbose, yra vienas žodis „kūnas“ (angl. „body“). Vokiečiai skiria *Körper* ir *Leib*. *Körper* reiškia fizinį objektą, o *Leib* – gyvą ir patiriamą žmogaus kūną¹⁷.

Pirmasis fizinį ir fenomenologinį kūną atskyrė Edmundas Husserlis. Savo fizinio-daiktiško ir fenomenologinio gyvenamo kūno perskyrą Husserlis pradėjo ir grindė kategorišku Descarteso dualistinės kūno teorijos atmetimu. Merleau-Ponty, tęsdamas Husserlio fenomenologiją, naikina skirstymą į gyvą ir negyvą kūną. Kūno tapimas gyvu kūnu nėra jo dalių sujungimas vienos su kita, nėra ir iš kur kitur ateinančios dvasios nužengimas į automata, nes tai suponuotų, kad pats kūnas yra be vidaus ir be „sau“.¹⁸ Filosofui gyvenamasis kūnas yra visas pasaulis. Kūnas, anot Merleau-Ponty, priklauso pasauliui ir kaip toks pats tampa tam tikru pasaulio šaltiniu.

Kūno patirtį Merleau-Ponty tiria, nagrinėdamas gyvos kūno patirties ir klasikinės psichologijos santykį. Kaip jau buvo minėta šiame darbe, Merleau-Ponty psichologistinis sąmonės ir pasaulio redukavimo modelis buvo visiškai nepriimtinas. Mąstytojas atmeta ir psichologistinį kūno traktavimą. Pasak jo, klasikinėje psichologijoje, nors ir kalbama apie kūno išskirtinumą, lyginant jį su kitais daiktais, nes *aš* nuolat jį patiriu ir negaliu abstrahuotis nuo šios patirties, jis vis tiek statomas greta kitų objektų. Tačiau sielos judinamas kūnas jau nėra objektas tarp objektų, o visos likusios erdvės jis neišveda kaip implikuojamos prielaidos¹⁹.

Kaip teigia Merleau-Ponty (pritardamas klasikinei fenomenologinei tradicijai), fenomenologinis kūnas yra ypatingas tuo, jog yra ir patiriamas, ir patiriantis tuo pat metu. Ką tai reiškia, geriau suprasime, aptarę dvigubų jutimų (arba, kaip kartais sakoma, jutimų susidubliavimo) sampratą.

¹⁷ Mickūnas A, Stewart D. Fenomenologinė filosofija. *Baltos lankos*, 1994, p. 117

¹⁸ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 49

¹⁹ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 77

1.3. Dvigubo jutimo samprata. E. Husserlio ir M. Merleau-Ponty sampratų skirtumas

Žmogus pasaulyje gimsta apsuptas daiktų ir reiškinių, kuriuos pažinti gali tik savo jutimais. Rega, klausa, taktiliniai pojūčiai, uoslė ir t. t. yra vieninteliai pažinimo šaltiniai. Dauguma tradicinių filosofijų iki fenomenologijos rėmėsi pažiūra, jog kūniškosios joslės klaidina žmogų. Pasitikėjimas joslėmis buvo laikomas net pavojingu: anot kai kurių mąstytojų, pasikliaudamas joslėmis, žmogus supanašėja su nemąstančiais gyvūnais ir tampa instinktų vergu.

Atsiradus fenomenologijai, kūniškosios joslės tapo bene pagrindiniu atspirties tašku, aiškinant bet kokio pažinimo procesą. Joslėms buvo gražinta jiems priklausanti vieta pažinimo vyksmo hierarchijoje. Nuo šiol jutiminis pažinimas buvo laikomas ne tik patikimu ir pateikiančiu aiškiausią, betarpiškiausią ir akivaizdžiausią pažinimo medžiagą, bet ir kone pagrindiniu pasaulio pažinimo įrankiu.

Tačiau fenomenologija ne tik gražino jutimams pasitikėjimą – pati jutimų samprata pasikeitė. Kadangi fenomenologija išvėlgė, jog žmogus vienu metu yra ir objektas, ir subjektas, atitinkamai turėjo būti permąstyta ir juslių prigimtis, struktūra ir buvo būtina iš naujo apibrėžti, rodos, tokį paprastą ir akivaizdų dalyką – kaip žmogus jaučia? Kaip jis jaučia savo paties kūną, kitus kūnus, pasaulio daiktus? Ar savojo kūno jutimas skiriasi nuo kitų daiktų jutimo?

Pirminis gyvenamojo kūno aptarimas pasirodė Husserlio knygos „Idėjos apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją“ II tome. Ten pat buvo pateikta pirmoji dvigubų jutimų samprata. Kaip pabrėžia D. Jonkus savo straipsnyje „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“, Husserlis, kalbėdamas apie kūną, svarbiausia laiko sielos realybę²⁰. Kaip tai suprasti? Siela juk tradiciškai suvokiama kaip kūno priešybė. Tačiau pats Husserlis sielą supranta netradiciškai. Jo eksplikacijoje siela (*anima*) yra suprantama kaip gyvybė. Taigi, kalbėdamas apie *anima*, Husserlis omenyje turi gyvybę ir gyvūniškumą²¹.

Žmogus egzistuoja gamtoje ir jo buvimas gamtoje įmanomas tik dėl jo gyvenamojo kūno, išoriškai pasireiškiančio fizinio kūno pavidalu. Šis fizinis kūnas esti gamtiniame

²⁰ Jonkus D. Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis. Problemos, 2008, Nr. 74, p. 132

²¹ Jonkus D. Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis. Problemos, 2008, Nr. 74, p. 132

pasaulyje taip pat, kaip ir kiti gamtos objektai ir taip pat gali būti suvoktas jutimais, kaip vienas iš erdvinių daiktų, turintis tam tikrą formą, spalvą, temperatūrą.

Skirdamas pagrindinius gyvenamojo kūno bruožus, Husserlis ypatingos svarbos suteikia taktiliniams pojūčiams. Anot jo, būtent lytėjimas yra pagrindinis kūno ir pasaulio sąryšio šaltinis. Lytėjime vyksta jutimų lokalizacija, aš suvokiu, kurioje vietoje esu liečiama, be to, kada pati save liečiu, jutimai susidubliuoja – liečiantis tampa tuo, kas liečiama. Vizualiniai jutimai, žvilgsnis negali būti dvigubo pojūčio šaltiniu, sako E. Husserlis. Žiūrėdami į veidrodį, mes nepagauname paties žvilgsnio, mes matome tik akis, kurios, kaip „žinome“ yra mūsų, tačiau tas „žinojimas“ kokybiškai skiriasi nuo betarpiško pojūčio.

Lytėjimas taipogi yra tas pojūtis, kuriuo pasiremđami, galime geriausiai iliustruoti dvigubo jutimo sampratos reikšmę. Pateikime labai paprastą, jau klasikiniu tapusį stalo lytėjimo pavyzdį (jį pateikia ir Jonkus mūsų aptariamame straipsnyje). Kai liečiu stalą, galiu jausti jo materialumą, tokias fizines kokybes kaip glotnumas, šiurkštumas, šaltumas. Bet tuo pat metu jaučiame ir patį lytėjimą: liečiančioje rankoje sukoncentruotą pojūtį, tą pačią rankos vietą, pirštus, kurie liečia stalo paviršių. Galime sakyti, tuo pat metu jaučiame, kaip liečiame stalą ranka ir kaip stalas „liečia“ mūsų ranką, įgalindamas kūną jausti pačią ranką kaip liečiančiąją. Jeigu liestume kokį nors įkaitusį daiktą, tai jaustume ne tik paties daikto temperatūros skirtumą (nuo kitų daiktų, oro ir t. t.), bet ir mūsų pirštų įkaitimą ar net nudegimo skausmą. Neįmanoma liesti objekto tuo pat metu, nejaučiant paties lietim, kuris lokalizuojasi toje kūno dalyje, kuri yra įtraukta į lietim procesą. Taigi, žmogus visų pirma jaučia objektą, kurį norėjo paliesti, bet tuo pat metu toji lietim intencija priverčia jį jausti save patį ne tik kaip subjektą, bet ir kaip objektą – sau tuo pat metu. Husserlis atskiria paprastus jutimus nuo lokalizuotų jutimų ir pažymi, jog šiuos jutimus lydi judesio jutimas (kinestezė). Nors Husserlis daugiausiai kalba apie rankos prisilietimą, pirštų jautrumą, bet jutime dalyvauja visas kūnas.

Akivaizdu, kad ši lytėjimo ir buvimo paliestu skirtis baigiasi dualistine ikūnijimo samprata, kurioje kūnas-subjektas neturi bendro pagrindo, jokio susikirtimo taško su kūnu-objektu. Mano savo paties kūno lytėjimo patirtis pagal Sartro analizę būtų kokybiškai tolygi liečiamumui, kurį suteikiate jūs: nemaloni išvada, suteikianti vidinės kilpos grįžtamojo ryšio formą, kuri daro vienišą masturbaciją, pavyzdžiui, tokią besiskiriančią nuo glamonėjimo, kurį suteikia kitas. „*Suvokimo fenomenologijoje*“ Merleau-Ponty kritikuoja Sartro lytėjimo analizę bei kelia klausimą apie vienovę, sudarančią pagrindą mano lytėjimo bei buvimo liečiamam

patirčiai. Jo atsakyme mes jau aptinkame abipusiškumo (grįžtamumo) tezės ženklus, nors ji kaip tokia neįvardijama ir tematiškai nevystoma.²²

Husserlio darbas, atliekant dvigubų kūno jutimų analizę, turėjo didelės įtakos visiems fenomenologijos sekėjams. Iš esmės visi fenomenologai savąsias gyvenamojo kūno teorijas grindė Husserlio fenomenologinio gyvenamojo kūno koncepcija. Merleau-Ponty buvo iš tų fenomenologų, kurie gyvojo kūno problemai skyrė didžiąją dalį savo dėmesio ir išvystė vieną nuosekliausių kūno teorijų. Merleau-Ponty ne tik išvystė ir papildė E. Husserlio išvalgas, bet ir iš naujo permastė šį fenomeną bei jame atrado naujų aspektų, kurie čia bus aptarti.

Anksčiau šiame darbe jau išnagrinėta, kaip Merleau-Ponty fenomenologija prasidėjo nuo pozityvistinio ir psychologistinio požiūrio kritikos. Klasikinė psichologija tarsi nepastebi dvigubo jutimo fenomeno ir savo analizėse jį visiškai ignoruoja.

Paslaptis ta, teigia Merleau-Ponty „Akyje ir dvasioje“, kad mano kūnas kartu yra ir regintysis, ir regimasis. Žvelgiantis į visa ką, jis gali žvelgti ir į save patį, todėl tame, ką regi, gali atpažinti savo regėjimo galios „kitą pusę“. Jis regi save regintį, liečia save liečiantį, yra regimas ir juntamas sau pačiam²³. Tačiau čia pat mąstytojas pabrėžia, jog regėjimas nėra tam tikra mąstymo ar esaties sau atmaina, tai – man suteikta priemonė būti nesamu sau pačiam, dalyvauti būties skilime, ir tikrai jam pasibaigus *aš* užsidaro savyje.²⁴

Visų pirma Merleau-Ponty pastebi, kad jutimas ir buvimas juntamu taip, kaip tai aprašo Husserlis, nėra du tuo pačiu metu patiriami skirtingi pojūčiai: šis fenomenas atveria patį kūno dviprasmiškumą. Kūnas jaučia save ir kaip „vidų“ (subjektą), ir kaip „išorę“ (objektą). Taip kūnas tam tikra prasme susvetimėja pats sau. Merleau-Ponty čia atranda aspektą, kuris liko Husserlio nepastebėtas: dvigubas jutimas veda į kūno susvetimėjimą, o per tai atsiveria tarpkūniškumo arba intersubjektyvumo plotmė. Galėdamas save suvokti kaip objektą, kaip svetimybę, galiu *kitą* suvokti kaip subjektą. Jeigu nesuvokčiau savęs turint išorę, skirtingą nuo vidaus, negalėčiau manyti, jog tie, kurie man pasireiškia kaip visiškos išorybės, turi vidų ir yra subjektai. Ontologinė šio tapatumo skirtume reikšmė reikalauja paaiškinimo. Atitikimas (sutaptis) savajame suvokime yra vienas iš pagrindinių tradicinės epistemologinio subjekto izoliacijos bruožų: tai suteikia pagrindą pirmojo asmens patirties ir skaidrumo (permatomumo) nebetaisomoms tezėms imanencijos plotmėje, kuri veda prie vidinės bei išorinės, arba sąmonės bei daikto (kito) pasaulio radikalaus išskyrimo. Panašiai absoliutus suvokimo bei buvimo suvokiamam padalijimas taip pat sukelia pertrūkį tarp buvimo subjektu ir buvimo objektu. Vienintelis būdas išvengti dualizmo susiskaldymo pinklių yra priimti

²² Dillon M.C. “Merleau-Ponty and the reversibility thesis”, source: *Man and World*, 16, 1983, p. 365-388

²³ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 47

²⁴ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 101

požiūrio tašką, pateiktą Merleau-Ponty, tai yra iš esmės dviprasmišką tapatumą apimantį skirtumą. Tai yra tasai dviprasmiškumas, kurį Merleau-Ponty išreiškia abipusiškumo tezeje²⁵.

Panašiai kaip ir E. Levinas, M. Merleau-Ponty pabrėžia neįsisąmoninto ir neobjektyvuoto sąryšio su *kitu* pirmenybę. Jis siūlo atsisakyti tradicinės subjekto ir objekto perskyros.²⁶ Skirtingai nuo Husserlio, kuris pirmenybę teikė taktiliniams pojūčiams, Merleau-Ponty teigia, jog pasaulį galime pažinti ir vizualiai – tiesiog jį stebėdami, žvilgsniu išskirdami pasaulio fenomenus ir juos įtraukdami į savo patirties horizontą. Kai mano žvilgsnis, sako Merleau-Ponty, „pagauna“ ir „įtraukia“ *kitą* į savo akiratį, ne tik *kitas* tampa matomas man, bet ir aš pats tampa matomas sau *kito* akimis. Psichologinė „su-būtis“ yra tik abstrakti perceptyvios „su-būties“ schema.²⁷ Pirminis tarpusavio supratimas yra implikuotas pačioje pasaulio struktūroje.²⁸ Aš, kaip individas, apskritai „turiu pasaulį“ tik dėl savo kūno, nes šis kūnas yra šio pasaulio „galimybė“.²⁹ Kaip galėtume interpretuoti šiuos Merleau-Ponty teiginius? Ar tai reiškia, kad dėl savo konstitucijos dviprasmiškumo ir dvigubo jutimo fenomeno, žmogus savo kūną gali pažinti tik susvetimėjęs su juo ir tik per *kito* suvokimą? Galima teigti, jog taip. Kūnas išgyvenamas per *kitą* ir su juo, bendrame žvilgsnyje į pasaulį. Paprasčiausia kasdienė bendrumo patirtis, tokia kaip, pavyzdžiui, bendras žiūrėjimas į peizažą ar meno kūrinio reflektavimas atveria fenomenologinio pasaulio (o per jį ir pasaulyje buvojančio kūno) gelmę. Du žvilgsniai susitinka ne skirtingų pasaulių ar skirtingų horizontų sankirtoje, bet tame taške, kuriame atsiranda dviejų *ego* bendrumo galimybė. Merleau-Ponty griežtai atmets dekartiskąją ir ypač hegeliskąją *ego* kovos koncepciją, anot kurios, vienintelė sąmonių santykių perspektyva yra žūtbūtinė kova, siekiant sunaikinti arba pavergti *alter ego*.³⁰ *Alter ego* žvilgsnis leidžia mano paties kūnui atsiverti pasaulyje ir pamatyti save ne tik kaip daiktą tarp daiktų, bet ir atveria man žvilgsnio matymo perspektyvą. Tik per *kito* žvilgsnį, *kito* akimis galiu matyti save. Taip Merleau-Ponty reabilituoja E. Husserlio atmestą žvilgsnio dvigubo jutimo galimybę.

„Akyje ir dvasioje“ Merleau-Ponty išsamiai išnagrinėja liečiančio žvilgsnio fenomeną, pasitelkęs tapytojo išgyvenamą vaizdingumo patirties gylį. Būtent tapytojo žvilgsnis, anot Merleau-Ponty, kaip niekas kitas pagauna pasaulio siunčiamus vaizdumo impulsus. Tapytojas kaip niekas kitas sugeba pamatyti daiktus tokius, kokie jie „nori būti matomi“. Tarp tapytojo žvilgsnio ir pasaulio užsimezga ypatingas abipusis ryšys, leidžiantis tapytojo kūnui (iš pradžių

²⁵ Dillon M.C. “Merleau-Ponty and the reversibility thesis”, source: *Man and World*, 16, 1983, p. 365- 388

²⁶ Jonkus D. Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis. *Problemos*, 2008, Nr. 74, p. 136

²⁷ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург : Наука, 1998, p. 447

²⁸ Jonkus D. Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis. *Problemos*, 2008, Nr. 74, p. 142-160

²⁹ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» - Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 447

³⁰ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» - Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 455-456

akims, o vėliau ir tapančioms rankoms) išreikšti nematomas pasaulio gelmes. Kaip tik todėl, sako Merleau-Ponty, tiek daug tapytojų yra sakę, kad daiktai žiūri į juos. Tapytojo regėjimas – tai nuolatinis gimimas.³¹

Reabilitavęs žvilgsnį, kaip dvigubo jutimo šaltinį, Merleau-Ponty žengia toliau. Jis išplėtoja koncepciją, kurioje paaiškinama, kaip vyksta skirtingų jutimų sąveika ir kaip jie persipina, suteikdami mums pilnatvišką ir tikrą savęs ir pasaulio suvokimą. Lytėjimas neįmanomas be matymo, o taip pat neįmanoma matyti neliečiant. Matymas yra „lytėjimas žvilgsniu“. Dar Descartas teigė, jog akieji „regi rankomis“. Merleau-Ponty šioje vietoje pabrėžia, jos kartezinis regėjimo modelis – lytėjimas.³²

Taip pat mąstytojas pabrėžia regėjimo ir mąstymo sąryšį. Anot jo, nėra regėjimo be mąstymo, jie abu priklauso tam pačiam kūniškam horizontui. Tačiau, teigia Merleau-Ponty, mąstymo nepakanka tam, kad regėtume: regėjimas tai sąlygotas mąstymas, jis gimsta to, kas vyksta kūne, „proga“, jis kūno „pažadinas“ mąstyti³³.

Net jeigu mes tik žiūrime į objektą, bet jo neliečiame rankomis ar kita kūno dalimi, mes vis vien „liečiame“ stebimą daiktą žvilgsniu, lytėjimas projektuoja tam tikrą „vidinį žvilgsnį“, kuris net nuo gimimo akliems leidžia matyti pasaulį (nors tas „nematantis matymas“ kokybiškai ir skiriasi nuo akių regos). Taip vadinamas „grynasis lytėjimas“, kurio egzistavimą bandoma pagrįsti aklujų pavyzdžiu, yra ne kas kita, kaip labai specifinė patirties sfera, neturinti nieko bendro su integruoto lytėjimo patirtimi. Bet koks pojūtis, sako Merleau-Ponty, visada ir iš esmės priklauso tam tikram pojūčių laukui.³⁴

1.4. Erdvės ir laiko suvokimas: gyvojo kūno judėjimas ir kūno laikiškumas

Jau nustatėme, jog M. Merleau-Ponty kūną traktuoja kaip inkarnuotos sąmonės ir fizinio kūno vienovę ir tokios sampratos pagrindu konstruoja fenomeninio kūno teoriją. Kūnas privalo būti suvokiamas kaip pasaulyje esantis, pasauliui priklausomas, nuo pasaulio neatskiriamas. Be to, kūnas yra į pasaulį (ir tik į pasaulį) intencionaliai nukreiptas ir sugebantis suvokti bei pažinti pasaulio fenomenus. Fenomenologinis išgyvenamo laiko, kaip ir išgyvenamos erdvės kontinuumo, supratimas reikalauja reflektuoti patį išgyvenimo nukreiptumą. Norėdamas atkreipti dėmesį į tai, kaip erdvė yra išgyvenama ir duota mano

³¹ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 59

³² Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 64

³³ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 76

³⁴ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» - Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 266-280

patirtyje, turiu neutralizuoti objektyvistinę erdvės sampratą, kuri pabrėžia kiekybinius parametrus.³⁵

Apdardami dvigubo jutimo fenomeno sampratą išsiaiškinome, jog kūnas save patiria ir kaip objektą, ir kaip subjektą tuo pat metu. Šį savo kūną suvokiu kaip tam tikrą daiktą, objektą, egzistuojantį kasdienės patirties pasaulyje tarp kitų daiktų, užimantį tam tikrą erdvę, vietą, susiliečiantį su kitais daiktais ir t. t. Taip pat yra akivaizdu tai, jog, egzistuojamas pasaulyje, kūnas neišvengiamai egzistuoja ne tik trijuose fiziniuose matmenyse (erdvėje), bet ir laike. Kūnas yra erdvinis ir laikiškas. Taigi, dabar privalome atidžiau išanalizuoti, kaip kūno erdviškumas ir laikiškumas eksplikuojami fenomenologijoje apskritai, o ypač mums svarbus yra Merleau-Ponty požiūris į kūniškojo laiko ir erdvės suvokimą.

Pradėdami kalbėti apie kūno judėjimo ir to judėjimo suvokimą, turime grįžti šiek tiek atgal ir vėl atsigręžti į Descarteso filosofiją ir jo mechanistinę kūno teoriją. Šiuo atveju tai yra būtina todėl, kad dekartiškoji kūno judėjimo koncepcija tapo tarsi tuo filosofiniu fonu, kuriame vieni ar kiti filosofai atskleidė savo pozicijas.

Anot Descarteso, kūnas turi būti suprantamas kaip mašina, o tai reiškia – ir kūno judesiai turi būti suprantami kaip specifiniai mašinos judesiai. Iš esmės, remdamiesi dekartiškuoju požiūriu, tarp kūno judesių ir, tarkim, laikrodžio rodyklės judesio neturėtume matyti jokio skirtumo. Jie esą pavaldūs tiems paties dėsniams ir vyksta valdomi tų pačių priežastinių ryšių. Kitaip sakant, jeigu kūną suvokiu kaip paprasčiausią mechanizmą, tai ir visus su juo susijusius reiškinius reikia aiškinti mechaniškai.

Descartesas neatsako (o ir nesiekia atsakyti) į klausimą, kodėl ir kaip kūnas ne tik „mechaniškai“ juda, bet ir įmanomas to judėjimo suvokimas. Prie šio klausimo grįžta ir jį detalai aptaria E. Husserlis.

Husserlis, kalbėdamas apie kūno judėjimą, pabrėžia netarpiškumą ir spontaniškumą bei judėjimo intencionalumą. Bet koks kūno judėjimas yra nukreiptas į pasaulį, į pasaulyje esančius daiktus. Priešingai nei išorinių daiktų judėjime, savajame kūne neaptinkame judėjimo ir noro išjudinti perskyros, nes norėti judėti ir judėjimas jame sutampa. Kai noriu pajudinti rankos pirštą, man nereikia iš pradžių galvoti, kaip tai padaryti, nereikia mintyse susidėlioti „judėjimo plano“, nereikia įsivaizduoti kaip pajudinti vieną ar kitą raumenį. Aš tiesiog pajudinu pirštą, nes apsisprendimą judėti neišvengiamai seka judesys.

Tačiau kyla klausimas: koku būdu mes suvokiame patį judėjimo fenomeną? Husserlis, analizuodamas kūno judėjimą, kalba apie „kinestetinį judesio suvokimą“, kuris yra jaučiamas

³⁵ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 77

kaip perėjimas iš vienos ramybės būsenos į kitą. Kūno judėjimas pateikiamas kaip atskirų kūno organų kinestetinių būsenų sinchronizavimas. Nors kūnas sudarytas iš organų, iš kurių kiekvienas gali judėti atskirai ir net nepriklausomai vienas nuo kito, pats organizmas, sujungdamas skirtingus organų judėjimus, veikia kaip vieningas organizmas.³⁶

Merleau-Ponty ypač akcentuoja šį kūno gebėjimą judėti kaip viena visuma. Anot jo, kūnas ne konstruoja vienybę, ne bando mąstyme koku nors būdu sujungti atskirų kūno dalių ar organų judesius į visumą, bet tiesiog elgiasi kaip visuma, kaip viena sistema ir suvokia skirtingas kineztezes kaip to paties kūno judesį. Jeigu kūnas kiekvieną kartą prieš pajudėdamas arba judesio metu siektų reflektuoti ar apmąstyti savo paties judesį, pats judėjimas taptų neįmanomas. Lygiai taip atsitinka, kai apie koki nors išmoktą šokio judesį atlikimo metu šokėjas pradeda galvoti, kaip jį atlikti arba susimąsto, kaip konkrečiai jis tą judesį atliks, dažniausiai jis sutrinka ir negali judėti, nesugeba taisyklingai atlikti judesio ir pats šokis tampa neįmanomas.

„Suvokimo fenomenologijoje“ Merleau-Ponty pateikia išsamią fenomenologinio judėjimo reiškinių suvokimo analizę. Judėjimo problematiką Merleau-Ponty nagrinėja pasitelkdamas eksperimento su ligoniais, turinčiais judėjimo sutrikimų, metu gautais duomenimis, juos interpretuodamas ne klasikiniiais psichologijos ar psichiatrijos metodais, bet per fenomenologinę perspektyvą.

Visų pirma, Merleau-Ponty pabrėžia, jog „mes niekada nejudiname savo objektyvaus fizinio kūno, o judiname tik savo „fenomeninį kūną“. Ir, kai žmogui reikia pasiekti tam tikrą savo kūno vietą (sužeistą, skaudamą), jam nereikia ieškoti tos vietos savo kūne, kadangi čia neturime omenyje objektyvaus kūno vietos kaip esančios tam tikrame objektyviame objektyvios erdvės koordinatėmis išreikštame taške suradimo, bet tam tikros savo fenomenalinio kūno vietos pasiekimo savo fenomenine ranka.³⁷ Apskritai, bet kokio erdvinio judėjimo ar erdvės suvokimas mums yra svarbus tik tiek, kiek jis yra surištas su mūsų fenomeninio kūno padėties erdvėje ir tikslinio nukreiptumo faktorių suvokimu.

Erdvė neturi trijų matmenų, neturi nei daugiau, nei mažiau jų, kaip gyvūnas turi keturias ar dvi kojas, jog matmenys išskiriami skirtingų matavimo būdų pagal tam tikrą matmeniškumą, polimorfine būti, kuri pateisina visus matavimo būdus, nebūdama visiškai išreikšta nė vieno iš jų. Descartesas buvo teisus, teigia Merleau-Ponty, išlaisvindamas erdvę. Jis buvo neteisus

³⁶ Husserl E. „La terre ne se meut pas“, Paris: les editions de minuit, 1989, p. 60-63
(http://www.leseditionsdeminuit.fr/f/index.php?sp=liv&livre_id=2124)

³⁷ Мерло-Понти М. « Феноменология восприятия » - Санкт-Петербург : Наука, 1998, p. 137-146

iškeldamas ją kaip visiškai pozityvią būti anapus bet kokio požiūrio, bet kokio slaptumo, bet kokio gylio, bet kokio tikro tirštumo.³⁸

Kūnas priklauso laikui ir erdvei, bet kartu juos kuria savo judesiais. Kūno ir laiko susikryžiuojimą M. Merleau-Ponty pastebi patologiškai kūno-fantomo pavyzdyje. Kodėl žmogus, praradęs ranką ar koją, gali ją jausti taip, lyg ji vis dar egzistotų? Šios patologijos negali paaiškinti nei fiziologinės, nei psichologinės teorijos. Merleau-Ponty siekia parodyti, jog kūnas-fantomas gali būti suprastas tikrai iš kūniškojo buvimo pasaulyje perspektyvos. Kūnas yra ne šiaip fizinis objektas, bet įpročių ir patyrimo schema. Toji schema visada nurodo mums į tai, jog kūnas esti pasaulyje.³⁹ Kas yra ši kūniška schema? Eksplikuodami šią Merleau-Ponty sąvoką, turime prisiminti, jog mąstytojas kalba apie tai, jog organizmas veikia kaip visuma, kurioje net ir biologinis lygmuo yra susijęs su psichofiziniu. Taigi, Merleau-Ponty savojo kūno erdviškumą susieja ne tik su absoliučia kinestetine savižina, bet ir su šio kūno išpraustumu pasaulyje. Kaip tai suprasti? Pirmiausia, toks požiūris atskleidžia judesio fenomeno aprašyme minėtą erdvės suvokimo ir kinestetinio judesio, organų pozicijos patyrimo sąsają, kadangi būtent judėjime išskirtinai aiškiai suvokiu *čia* ir *ten* reikšmes: manasis *čia* einant gali atsirasti *ten*, tačiau tik tada, kai kitas kūnas pasitrauks iš *ten*, jei tai nepavyks, aš vaikščiosiu aplink ir nepateksiu į *ten*. Tokie akivaizdūs ir, atrodytų, naivūs pastebėjimai atskleidžia mano kūno erdviškumo įsisąmoninimą, kuris formuojasi suvokiant, kad mano gyvenamasis kūnas egzistuoja kitaip nei bet kuris kitas kūnas. Norint aptikti savąjį *čia*, aš turiu jau numanyti, ką reiškia arčiau ir toliau. Manoji kūniška vieta suponuoja kinestetinę judėjimo patirtį. Kūniško judėjimo patirtis yra pirminė santykiyje su mano buvimo vieta kaip konkrečiu *čia*.⁴⁰

Merleau-Ponty iškelia klausimą, koks yra santykis tarp mano kūno judėjimo ir judėjimo suvokimo, ir kaip kiekvieno atskiro judesio atlikimas yra susietas į bendrą kūno schemas „žemėlapi“? Analizuodamas daktaro A. Goldsteino eksperimentus su ligoniais, turinčiais smegenų pažeidimų ir dėl to praradusiais dalį taktilinių pojūčių ir nesugebančių normaliai orientuotis erdvėje, Merleau-Ponty išskiria pagrindinius fenomeninio judesio aspektus, kurie iliustruoja kaip, anot filosofo, gyvenamojo kūno orientacija erdvėje ir judesio suvokimas skiriasi nuo objektyvių daiktų buvimo ir judėjimo toje pačioje erdvėje. Kūniškos schemas pažeidimas sąlygoja subjekto „iškritimą“ iš įprastos erdvinės situacijos ir pažintinės funkcijos sutrikimą. Nagrinėjamas ligonis nesugeba užmerktomis akimis atlikti „abstrakčių“ judesių –

³⁸ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p.73

³⁹ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 79

⁴⁰ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 79

jam tai pavyksta tik tada, jeigu leidžiama žiūrėti į judesį atliekančią kūno dalį. Jis, nematydamas kojos, negali jos ištiesti arba pajudinti kojos pirštu, kai liečiama kuri nors kūno vieta, jis negali pasakyti, kuri konkrečiai vieta yra paliesta. Stimulų lokalizacija ir apčiuopiamų objektų atpažinimas taip pat vyksta arba tik atsimerkus ir stebint judesyje dalyvaujančias kūno dalis, arba esant galimybei atlikti „paruošiamuosius“ judesius. Tačiau, net ir užsimerkęs, stebimas ligonis gali nepaprastai greitai ir užtikrintai atlikti įprastų veiksmų: išsiima iš kišenės nosinę, kad nusišluostytų nosį, paima degtukus ir uždega lempą.⁴¹ Tokia analizė, anot Merleau-Ponty, parodo, jog gyvojo kūno judėjimas niekada negali būti traktuojamas kaip abstraktus judėjimas abstrakčioje erdvėje. Jis visada privalo turėti savo atskaitos tašką ir yra nukreiptas nuo konkretaus *čia* link konkretaus *ten*. Tačiau žmogus nėra pririštas arba sąlygojamas tokio judesio intencionalumo – jis pats valingai jį konstituuoja ir tarsi formuoja aplink save esančią erdvę, joje judėdamas ir taip nurodydamas kryptį. Sveikas žmogus gali abstrahuotis nuo konkrečios situacijos ir improvizuoti, jis tarsi „žaidžia“ savo kūnu. Mūsų minėto sutrikimo atveju, ligonis prarado būtent šį sugebėjimą. Jis nebegali abstrahuotis nuo situacijos ir todėl bet koks savaimingas, iš konteksto išplėštas arba situacijos nesąlygotas judesys jam yra praradęs prasmę ir, kaip to pasekmė, – jo kūno schema yra pažeista.

Kūniškai suvokiamos ir kūno konstruojamos erdvės fenomenas eksplikuojamas ir „Akyje ir dvasioje“, kur fenomenologas dėsto, jog kiekvienas erdvės taškas yra ir yra mažomas ten, kur jis yra, vienas – čia, kitas – ten; erdvė yra buvimo ten, kur akivaizdumas. Orientacija, poliariškumas, apsuptis yra išvestiniai fenomenai erdvėje, susiję su esatimi.⁴²

Iki šiol kalbėjome apie gyvenamojo kūno judėjimą ir tik šiame kontekste paminėjome erdvės sąvoką. Pažvelkime, kaip Merleau-Ponty patirties analizė per kūniškosios sąmonės, kūniško intencionalumo prizmę papildo erdvės konstitavimo aprašymą. Pasak Merleau-Ponty, patirtyje susiduriame su skirtingais erdvės patyrimais: pavyzdžiui, kuo skiriasi ir ar skiriasi pasakymas „ranka yra ant stalo“ ir „knyga yra ant stalo“? Ką šiuose abiejuose suvokiniuose reiškia „ant“? Pirmuoju atveju aš patiriu savo rankos padėtį – tai kinestetinė nejudėjimo patirtis, taip pat patiriu stalą kaip savo rankos atramą, tai – atsirėmimo pojūtis. Kai mano ranka guli ant stalo ir šalia stovi peleninė, man niekada nešaus į galvą pasakyti, kad ji yra šalia peleninės taip, kaip peleninė yra šalia telefono.⁴³

Merleau-Ponty sukuria kokybiškai skirtingą erdvės, kaip „kūniškos erdvės“, koncepciją. Nuo šiol ne kūnas yra priklausomas nuo erdvės ir joje „įkalintas“, bet erdvė paklūsta kūnui ir

⁴¹ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 140-145

⁴² Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p.72

⁴³ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» - Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 137

yra jo konstruojama. Bet kokia tuščia erdvė, erdvė, kuri nepripildyta kūno ir jo veiklos, yra iš esmės beprasmiška ir kaip tokia neturi jokio ontologinio statuso. Žinoma, Merleau-Ponty jokia būdu neteigia, kad erdvė be kūno neegzistuoja. Tačiau jo fenomenologinis žvilgsnis sugeba išvelgti tai, kas išvengė ankstesnių kartų mąstytojų refleksijos – erdvė yra konstatuota kūno, kūnas kuria erdvę ir ją valdo. Būtent kūniškoji judėjimo intencija nustato, kas yra „viršus“, „apačia“, „kairė“ ar „dešinė“. Kalbėti apie kažkokią abstrakčią erdvę, tuščią ir nepriklausomą nuo žmogaus kūno – reiškia kalbėti apie kažką, kas žmogiškajai egzistencijai yra visiškai svetima ir nesuvokiama. Panašiai suvokiamas ir kūniškasis laikiškumo fenomenas – ne kūnas yra pavaldus laikui, o laikas yra „kuriamas“, konstruojamas kūno. Abstraktus „fizinis“ laikas fenomenologinėje perspektyvoje yra ne daugiau kaip spekuliatyvi idėja, neturinti nieko bendro su gyvenamojo pasaulio realybe. Kūnas egzistuoja ne kažkokiam abstrakčiame laike, apie kurį kalba mokslininkai, bet jis yra arba „dabar“, arba „vakar“, arba „rytoj“. Būtent toks naratyvinis laiko supratimas yra natūralus kūnui ir leidžia jam orientotis savo aplinkoje. Fenomenologinė laiko patirtis, būdama asmenine patirtimi yra tuo pat metu ir intersubjektyvia patirtimi, nes yra įmanoma *kitam* perduoti savąjį laiko pajautą.

1.5. Kūno būties atsiskleidimas kalboje

Kalbos filosofija ir hermeneutika užima ypatingą vietą fenomenologijoje. Kai kurie fenomenologai teigė, jog apskritai fenomenologija, kiek ji siekia atskleisti būtį, turi kreiptis į kalbą ir tik pasitelkus hermeneutiką apskritai įmanoma pasakyti tai, ką nori pasakyti fenomenologas.

Tačiau fenomenologinė kalbos filosofija ir būties hermeneutika dėl savo atsiradimo turi būti dėkinga Martinui Heideggeriui. Apskritai, dabartinės hermeneutinės filosofijos pavidalą žymiu mastu lėmė ir vis dar lemia Heideggeris: po jo ši filosofija plėtojama kaip bendros, „pamatinės“ žmogaus egzistencijos sąrangos arba atskirų jos profilių analizė.⁴⁴ Heideggerio išplėtotą kalbos filosofiją rėmėsi tiek fenomenologiją plėtoję mąstytojai, tiek ir „grynosios“ hermeneutikos adeptai – H.G. Gadameris, P. Ricoeuras ir kiti.

„Kalba yra būties namai“⁴⁵ – taip kalbos vaidmenį savo didžiajame veikalė „Būtis ir laikas“ išsakė pats Heideggeris. Būtent šiame veikalė vokiečių mąstytojas pateikė svarbiausias savo kalbos filosofijos idėjas. Anot Heideggerio, supratimas skleidžiasi ne kaip teorinis žinojimas (kaip tai buvo teigiamas klasikinėje kalbos filosofijoje), bet kaip praktinis apdairus

⁴⁴ Sverdiolas A. „Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos – 1–, Vilnius: Strofa, 2002, p. 88

⁴⁵ Хайдеггер М. «Бытие и время» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 132

veikimas pasaulyje. Mes esame pasaulyje apdairiai praktiškai suprasdami ir tą supratimą perkeldami į mūsų egzistencijos plotmę. Supratimas – tai praktinis išmanymas. Heideggeris akcentuoja kalbos ir egzistencijos sąryšį. Supratimas yra interpretuojantis, vadinasi – ir kalbinis. Todėl kalbėjimas yra neatskiriamas nuo pasaulio suvokimo. Būtent kalbėdami mes „išsakome būti“ tiek, kiek ją įmanoma išsakyti. Žmogaus būtis yra neatsiejama nuo kalbos ir tik per kalbą žmogus kaip toks įgauna savo egzistencinį pavidalą. Savijauta, supratimas ir kalbėjimas, sako Heideggeris, yra *Dasein* būties pamatas. Kalbėjimas visada yra savijautos artikuliacija.

Pasaulis yra prasmingas, o ten, kur yra prasmė, esama ir kalbiškumo. Bet kokia artikuliacija, bet koks supratimas turi tą kalbinę artikuliaciją. Prasmės artikuliacija yra pirmapradiškai kalbiška. Ji nėra teorinis sąlytis su pasauliu, bet praktinis buvimas jame ir sąlytis su juo per pasaulyje esančių daiktų parankiškumą. Mes atsižvelgiame į aplinkybes, pasaulis leidžiasi suprantamas ir artikuliuojamas, nes mes esame atviri pasauliui. Kalba – supratingas prasmingo egzistavimo pagrindas, nes reikšmes mes suvokiame anksčiau nei pradėdami kalbėti teiginiais. Kalba nėra žodžių ar teiginių visuma ar visetas. Žodžių reikšmės santykis negali būti suprastas kaip išankstinis ruošinys, kaip „duotybė“. Žodžiai „išauga“ iš pasaulio reikšmių supratimo. Reikšmės atsiranda ne todėl, kad mes turime duotybes, kurias pritaikome daiktams, bet atvirkščiai – daiktai, išreikšti kalbinėje plotmėje, konstruoja reikšmes.

Merleau-Ponty savo darbuose numato glaudžią kalbos ir kūno sąsają. Atskirame „Suvokimo fenomenologijos“ skyriuje jis imasi aprašyti kūną kaip kalbą⁴⁶. Filosofo teigiama kūno ir kalbos artumą galima aiškintis remiantis analogija: kalbos reikšmė formuojasi taip, kaip kūno judesio reikšmė, kalbos stilius formuojasi kaip ir juslinio suvokimo stilius, kalbėjimas yra intencionalus kaip ir kūno veikla ir t.t. Kalbos kinestetikos čia imamas tam, kad kūniškumas ir kalbiškumas atsiskleistų kaip vienas reiškinys – kaip kūno kalbiškumas ir kalbos kūniškumas. Merleau-Ponty atranda kinestetiką ne kaip atskirą temą ar objektą, bet kaip plotmę, kurioje kūnas ir kalba veikia išvien.⁴⁷

M. Merleau-Ponty perima šią kalbos kaip pasaulio artikuliacijos ir būties išraiškos sampratą bei adaptuoja ją savo gyvenamojo kūno fenomenologijoje. Jeigu ankstyvuosiuose savo darbuose („Suvokimo fenomenologija“, „Elgesio struktūra“) Merleau-Ponty aprašo žmogaus sąlytį su pasauliu ir kitais žmonėmis per fenomenologiškai traktuojamą suvokimą, tai vėlyvuosiuose kūrinuose („Matoma ir nematoma“, „Pasaulio proza“) jis stengiasi pagrįsti

⁴⁶ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 229-258

⁴⁷ Šmitienė G., „Kalbos kinestetika“, „Baltos lankos“ Nr. 31/32, Vilnius: *Baltos lankos*, 2010, p. 218

subjekto priklausomybę būčiai per kalbą, o pastarosios atsiradimą ir susiformavimą, lygiai kaip ir pirminio suvokimo, susieja su ypatinga žmogaus kūno funkcija. Pereidamas prie lingvistinės patirties analizės, Merleau-Ponty visų pirma siekia apibrėžti savo filosofinius tikslus. Skirtingai nuo lingvistikos mokslo, kuriam rūpi, fenomenologo žodžiais, kalba kaip ideali sistema, kaip suvokiamo bei artikuliuoto pasaulio fragmentas, filosofija privalo suvokti lingvistinės patirties esmę, išsiaiškinti, kame slypi kalbos būtis. Šiam tikslui filosofija privalo analizuoti gyvą kalbančio subjekto patirtį, nuo kurios lingvistika atsiriboja, ir perprasti, koku būdu susiformuoja „kalbinė elgsena“, kurios šaltinis yra pirminis suvokimas ir sąlytis su pasauliu. Taip pat svarbu nustatyti, kiek ši kalbinė patirtis yra svarbi žmogaus kaip pasauliui priklausančio intersubjektyvaus subjekto susiformavimui.

Pirminis suvokimas, anot Merleau-Ponty, yra tas pagrindas, ant kurio vėliau susiformuoja visos žmogiškosios esmės ir reikšmės. Lingvistinė žmonijos patirtis – svarbiausias žmonijos pasiekimas, vienintelis kriterijus, kuriuo remiantis galima vertinti istorinį kultūros išsivystymo lygį. Todėl, analizuodami kalbą, kalbinę patirtį apskritai, galime atrasti tikrąją ontologinę filosofijos poziciją, kurios tikslas – išryškinti „percepcinį žmogaus ir pasaulio ryšį“ bei sukurti „dvasios teoriją“. Galima sakyti, jog Merleau-Ponty remiasi kalbine patirtimi, siekdamas atskleisti fundamentaliausius žmogiškojo subjekto aspektus.

Suvokimo problemą Merleau-Ponty apžvelgia dviem požiūriais: bekalbės gamtos simboliškumo bei kalbinio bendravimo. Prancūzų mąstytojas teigia, jog kultūra yra simbolių sistema ir filosofijai būtina mąstyti šios sistemos Logą, kuris veda nuo suvokimo ir bekalbio pasaulio žodžio link ir spontaniškai sujungia į vieną visumą visus pasaulio fenomenus, praeitį ir ateitį, gamtą ir kultūrą. Kalbinė patirtis yra išvestinė iš pirminio suvokimo: kalba atsiranda iš poreikio išreikšti patirties turinį bei perduoti jį *kitam*. Žodžiai tarsi suteikia formą pirminiam pasaulio įspūdžiui. Tam, kad suprastume žodį kaip gestą, rašo Merleau-Ponty, būtina visų pirma įkurdinti jo reikšmę emocinalioje plotmėje, nes kalbinė išraiška yra artima emocinei, atsiranda pastarosios pagrindu bei išsaugo visas svarbiausias jos savybes – nukreiptumą į pasaulį ir į *kitą*. Visos kalbos galimybės jau glūdi bekalbio pasaulio struktūroje.

Nors dažnai sakoma, jog iš Saussure'o kalbos teorijos M. Merleau-Ponty perėmė tai, kas patvirtino jo fenomenologiją, vis dėlto reikėtų pridurti, kad jis pabrėžė du Saussure'o principus, kurie tapo struktūralistų kalbos teorijos ir semiotikos pagrindu. Tai yra, kalbos reikšmė kyla iš diakritinio ryšio tarp ženklų; diachroninis kalbos studijavimas negali paaikškinti jos dabartinio vartojimo prigimties. Savo nebaigtame kūrinyje „Pasaulio proza“ Merleau-Ponty rašo, jog „Saussure'as puikiai parodė, kad ne žodžio ar kalbos istorija lemia jų

dabartinę reikšmę“.⁴⁸ Fenomenologas struktūrinėje lingvistikoje aptinka teoriją, kuri pabrėžia subjekto išgyventą ryšį su pasauliu. Be to, Merleau-Ponty rašo, jog Saussure'as sinchroninio kalbos matmens pirmumo sąvoka padeda suprasti kalbos, kaip tokios, prigimtį, išlaisvina istoriją nuo istorizmo ir sudaro galimybę naujai proto koncepcijai. Matyti kalbą sinchroniškai, teigia Merleau-Ponty, reiškia suvokti ją kaip vykstančią, o ne kaip abstraktų bendrąjį vienetą, kuris laipsniškai evoliucionuoja už laiko ribų. Iš esmės kalba yra „kalbėjime išgyvenama dabartis“. Kalbėti, bendrauti – vartoti kalbą – iš dalies yra tolygu suprasti, jog tėra viena po kitos vykstančios gyvenimo dabartys. Taigi, bet koks kalbėjimas apie kalbą pats turi būti suprantamas kaip kalbos vyksmas. Todėl savęs verta lingvistika pradeda pripažinti, jog kalba gali būti suprantama tik iš vidaus. Kitaip sakant, kalba negali būti ir toliau suprantama kaip lingvistikos istorija, tačiau istorija gali būti suprantama kaip istorinis diskursas.

Apeidamas Saussure'o „langue“ (kalbos kaip sistemos) teoriją, aiškinančią, kaip kalba veikia „parole“ (paties veikimo) naudai, Merleau-Ponty vis dėlto negali parodyti, jog kalba yra dviplanė: signifikavimo lygmuo yra santykinai nepriklausomas nuo signifikato lygmens. Ir nors Merleau-Ponty, pabrėždamas „išgyvenamą dabartį“, telkė dėmesį į signifikatą (reikšmės veikimą), struktūrinė kalbotyra, beveik tuojau pat po Merleau-Ponty mirties 1961 m., pasipriešino fenomenologų pabrėžiamam ikūnytam signifikato skaidrumui vien tam, kad nepastebėtų kalbos, kaip signifikantų sistemos, neaiškumo.

Nors nukreipdamas savo žvilgsnį beveik išimtinai į „parole“, kaip kalbos ikūnijimo lygmenį, fenomenologas sunkiai pajėgia patenkinamai paaiškinti, kaip gali būti įmanomas judesys nuo individualaus „aš kalbu“ link fakto, jog kitas kalba, tačiau kiekvienas kalba tarsi „sava kalba“, kurią aktualizuodami patenkame į bendrą „kalbėjimo lauką“. Kalbame ne tiek sau, kiek kitiems, nes kalbėjimas (kaip ir bet koks kitas kūniškas judesys) yra intencionalus. Žmogus ne tik nori kalbėti, bet ir trokšta būti išgirstas, išklausytas, suprastas. Būtent todėl net ir paprastame kasdienės kalbos (šnekos) lygmenyje yra toks svarbus pašnekovų ryšys, užtikrinantis apskritai bet kokio intersubjektyvaus ryšio galimybę. Sartras teigė, jog ryšys su *kitu* prasideda nuo žvilgsnio, tačiau be žodžio, be kalbinio judesio žvilgsnis tarsi „atsitrenkia“ ir tampa bejėgis. Pabrėždamas kalbos kūniškumą, Merleau-Ponty pabrėžia ir tokio intersubjektyvaus dialogo svarbą. Kaip pažymi Laura Junutytė savo straipsnyje „Dialogas: tarp ištikties ir prasmės bendrumo“, dialogas yra vienas pamatiškiausių mūsų buvimo bruožų. Straipsnyje analizuojamas Mintauto Gutausko fenomenologinis požiūris į dialogo fenomeną, kurį šis žinomas lietuvių fenomenologas išdėsto savo monografijoje „Dialogo erdvė: fenomenologinis požiūris“. Monografijoje pateiktoje dialogo sampratoje esminis momentas,

⁴⁸ Merleau-Ponty M. „The Prose of the World“, Northwestern University Press, London, 1974, p. 22

charakterizuojantis fenomenologinį požiūrį ir atskiriantis jį nuo hermeneutinio, yra tiesioginė kūniška sąveika, įgalinanti intencionalumą sampyną, kurios svarbą autorius perima iš Merleau-Ponty. Taigi knygoje remiamasi teze, kad svarbiausia dialogo sąlyga yra kūniškas susitikimas ir sąveika. Kita principinė nuostata, skirianti fenomenologinę dialogo sampratą nuo hermeneutinės, yra tiesos ir kalbos temų pirmumo klausimas.⁴⁹ Gutauskas kaip pagrindines išskiria dvi – suvokimo ir supratimo struktūras bei intersubjektyvumą. Ši pirmoji dalis yra nuosekli Husserlio, Heideggerio ir Merleau-Ponty idėjų rekonstrukcija. Tačiau tai ne visumos rekonstravimo kelias, o analizė tų aspektų, kurie yra būdingi dialogo temai. Gutausko teigimu, Husserlis, Heideggeris ir Merleau-Ponty yra parankūs išryškinti pamatines patirties struktūras, nes jie jas analizuoja tipiniais, pasikartojančiais atvejais⁵⁰.

Tradiciskai, sekant vis tuo pat Descartesu, kalba, kalbėjimas buvo suprantami kaip tam tikrų „kalbinių formų“ įvaldymas, nevalinga subjekto suvokimo išraiška. Žmogus „gali kalbėti“ lygiai taip pat, kaip kaitinimo lempa „gali įkaisti“.⁵¹ Siekdamas panaikinti tokią, jo manymu, klaidingą suvokimo ir kalbos dichotomiją, Merleau-Ponty sako, jog bandydami susieti kalbos fenomeną ir valingos suvokimo išraiškos fenomeną (čia turima omenyje išraišką gesto pavidalu, tai, kas iš subjekto „vidujybės“ išeina į pasaulio „išorę“, tačiau jokių būdu nėra tai, kad supriešina subjektą su pasauliu, bet, atvirkščiai, yra tai, kas juos susieja nenutrūkstamais ryšiais). Suvokimo fenomenologijoje mąstytojas pateikia išsamią kūniškumo ir kalbos ryšio analizę. Analizuodamas kalbos sutrikimų (afazijos ir anartrijos) pasekmes bendrai subjekto egzistencijai pasaulyje ir su tuo susijusias jo kūniškos patirties modifikacijas, Merleau-Ponty parodo, jog jokiais būdais negalima atskirti kalbinės funkcijos nuo bendro kūniškojo horizonto, nes kalba ir kalbinės artikuliacijos būtinybė yra išsisknijusi pačiame kūniškos būties centre. Negalėdamas išreikšti savo vidinės patirties žodžiais ir perduoti jos kitam, žmogus ne šiaip tampa „bekalbis“ (taip, lyg be to visa kita lieka nepaliesta ir nebylus žmogus gali ir toliau gyventi pasaulyje), pakertamas jo egzistencinis pagrindas, pats jo buvimas pasaulyje tampa nestabilus, nes pažeidžiama visa kūno sistema. Būtent todėl, sutrikus kalbinei funkcijai, nesvarbu, ar dėl fiziologinių priežasčių (įgimto defekto, traumos), ar dėl psichologinių (streso, depresijos ir t.t.), žmogus ne tik negali taisyklingai kalbėti (kraštutiniais atvejais negali kalbėti visai), bet sutrinka ir mąstymas, erdvinė komunikacija, judėjimo artikuliacija ir net savimonė. Negalėdamas savęs išreikšti kalba, žmogus nebegali susigaudyti ir savyje, savo mintyse, judesiuose. Taigi, galime daryti išvadą, jog kalbinė artikuliacija

⁴⁹ Junutyte L. „Dialogas: tarp ištikties ir prasmės bendrumo“ – „Problemos“ Nr.79, 2011, p. 193-198 (<http://aplinkkeliai.lt/recenzijos/knygu/dialogas-tarp-istikties-ir-prasmes-bendrumo/>)

⁵⁰ Junutyte L. „Dialogas: tarp ištikties ir prasmės bendrumo“ – „Problemos“ Nr.79, 2011, p. 193-198 (<http://aplinkkeliai.lt/recenzijos/knygu/dialogas-tarp-istikties-ir-prasmes-bendrumo/>)

⁵¹ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 230

priklauso kūniškumui taip pat, kaip ir judėjimas, orientacija laike, seksualumas bei apibrėžia žmogų kaip kūnišką būtybę.

Merleau-Ponty taip pat siekia apversti kalbos ir mąstymo santykį. Kaip jau minėjome, klasikiniėje dekartiškoje filosofijoje mąstymui buvo skiriama išskirtinė vieta prieš bet kokią kitą būties apraišką. Tai reiškia, jog mintis yra pirmesnė už žodį, mąstymas – pirmesnis už bet kokią kalbinę artikuliaciją. Mintis gimdo žodį ir nėra žodžio be minties, teigė kartezininkai. Merleau-Ponty su tokiu požiūriu nesutiko. Jeigu kalboje glūdėtų mąstymas kaip išsipildžiusi potenciali, jeigu „kalbėti“ reikštų visų pirma „išreikšti mintį“, būtų nesuprantama, kodėl mintis iš viso siekia būti išreikšta kalboje, kodėl pats paprasčiausias, kasdienis objektas atrodo mums nesuprantamas ir miglotas tol, kol mes nerandame jam pavadinimo, kol jo neapibrėžiame kalbos ženklais. Kodėl pats mąstantis subjektas nesuvokia savo minčių tol, kol jų nesuformuluoja arba neišsako (neužrašo) pats sau, kaip patvirtina rašytojų patirtis: rašytojas, pradėdamas rašyti knygą, niekada tiksliai nežino, ką parašys, tačiau turi miglotą intuityvią nuojautą, kuri gali įgauti formą tik per kalbą, tik įsikūnijusi kalbos ženkluose. Mintis, kuri liktų mąstymo plotmėje, išvengdama saviraiškos kalboje arba bendravime, iškart nugrimztų anapus sąmoningumo. Mes privalome grįžti prie pirminio kalbos fenomeno suvokimo ir surasti žodyje besislepiančią mintį, o ne bandyti kildinti išsakytą ar užrašytą žodį iš bekalbio mąstymo srauto. Mąstymas egzistuoja kalboje, sako Merleau-Ponty⁵².

Merleau-Ponty kalbą glaudžiai susieja su judėjimu. Kūno judėjimas, mūsų veiksmai yra tikrovės plotmė, kuri yra kūniška, tačiau nesučiuopiama. Nors judesiai plinta, jais užsikrečiame, juos išsaugome atmintyje ir pakartojame pasikartojančiose situacijose, tačiau kartu judesiai yra neužrašomi, objektyviai nesulaikomi. Labanotacijos, judesių užrašymo galimybės pripažįstamos kaip akivaizdžiai ribotos. Kalbos kinestetika irgi susijusi su kalbinio judėjimo, arba judėjimo kalbos, pojūčiu. Požiūris į kalbą kaip į judėjimą, veikimą, gestą – tai galimybė suprasti kalbą kaip veikimo ar tiesiog buvimo kalba galimybę. Teigdamas kalbos judėjimą, Merleau-Ponty pasitelkia gesto sąvoką. Kalba tai gestas, o jos reikšmė – pasaulis.⁵³

Būtent gesto plotmėje jis sieja kūną su kalba ar net mąsto kūno ir kalbos buvimą išvien. Gestas – raiškus kūno judesys, veiksmas, kurį kažkas inspiruoja, išjudina ir kuriuo kažko siekiama – jis visada iš ko nors kyla ir kur nors yra nukreiptas. Judesio plotmė neobjektinė, veikiau intencinė, motyvacinė.⁵⁴ Kalbos gestas, lygiai kaip ir visi kiti gestai (baimės, pykčio, seksualiniai), pats apibrėžia savo reikšmę. Pats gestas yra susidaranti kintanti forma akimirksnis. Formos, kuri yra kiekvieną akimirksnį ir nėra vienu akimirksniu nėra visa. Ir taip

⁵² Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 235

⁵³ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 241

⁵⁴ Šmitienė G. „Kalbos kinestetika“ „Baltos lankos Nr. 31/32“, Vilnius: *Baltos lankos*, 2010, p. 220-225

dar kartą galima grįžti prie esminės gyvenamam kūnui priskiriamos ypatybės – galėjimo keistis. Taigi gestas Merleau-Ponty filosofijoje yra vienas iš būdų kalbėti apie save peržengianti kūną.⁵⁵ Žinoma, tai Merleau-Ponty nuopelnas, kad, dėl jo kūrybinės drąsos ir jo darbų, fenomenologijos galimybės tapo matomos.

1.6. Kūno seksualumas ir įkūnyto lytiškumo fenomenas

Jau atskleidėme tokius svarbius kūniškumo aspektus kaip jutimas, judėjimas, kūno erdviškumas ir kalbiškumas. Tačiau Merleau-Ponty analizuoja dar vieną svarbų kūniškumo aspektą, kuris, anot mąstytojo, yra taip pat ypač svarbus, siekiant vientiso ir pilno kūno fenomeno suvokimo. Lytiškumo ir kūno kaip įkūnyto seksualumo fenomenas yra detaliam analizuojamas „Suvokimo fenomenologijoje“. Seksualumo analizė pradedama nuo akivaizdaus fakto konstatavimo: kūnas, egzistuojantis gyvenamajame pasaulyje, nėra neutralus emociniu atžvilgiu, jo išgyvenimai yra pripildyti prasmių, jo santykis su pasauliu nusidažo išgyvenimų atspalviais. Erotinis gyvenimas nereiškia tik to, kad mūsų kūnai turi lytį (lytinius organus), nereiškia, jog seksualumas yra tik instinktyvi, į tam tikrus tikslus (malonumą, pasitenkinimą, įtampos numalšinimą) nukreipta veikla. Reflektuodami (aprašydami) savo seksualinius išgyvenimus, atskleidžiame, jog seksualumas yra vienas pamatinių kūną apibrėžiančių faktorių – per seksualumą ir jo savivoką mes suvokiame kaip mūsų kūnas sąveikauja su pasauliu, seksualumo kontekste ypač ryškiai atsiskleidžia santykio su *kitu* intensyvumas. Lytiškumas nėra kažkas išoriška mano kūnui, sako Merleau-Ponty, tai nėra ir kažkoks kūno „sugebėjimas“ ar „įgūdis“. Nėra tai ir kažkas, ko reikia išmokti, nes seksualumas slypi kūne nuo pat pirmos akimirkos: vaikai taip pat yra seksualūs kūnai, tik jų seksualumas, skirtingai nuo „normalių“ suaugusiųjų, yra potencialus, slaptas, neišsiskleidęs. Nuo pat gimimo vaikas jau yra vyras ar moteris ir būtent tai apibrėžia ir nukreipia bet kokią tolimesnę jo kūno raidą, vystymąsi. Lytiškumas kaip išgyvenimo ir santykio su pasauliu pamatinis būdas persmelkia visą mūsų gyvenimą taip, kad mes net negalime padaryti jokios ryškios perskyros tarp savo jausmų ir mąstymo bei to, kas tradiciškai išskiriama kaip „gryno seksualumo plotmė“ – aistros, geismo, seksualinio susijaudinimo. Mes negalime nustatyti aiškios ir nedviprasmiškos ribos tarp to, kas priklauso seksualumo sferai, ir to, kas nepriklauso, negalime savo jausmuose, mąstyme, elgesyje atskirti to, kas yra lytiška, ir to, kas nėra. Seksualumas tarsi persmelkia mūsų kūniškąją egzistenciją ir įsiskverbia į pačią kūniškumo esmę.

⁵⁵ Šmitienė G. „Kalbos kinestetika“, „Baltos lankos“ Nr. 31/32, Vilnius: *Baltos lankos*, 2010, p. 235

Nagrinėdamas seksualumo patologijas (nenormalias seksualumo apraiškas arba aoseksualumą), Merleau-Ponty seksualumą traktuoja kaip vieną pamatinių bendros kūniškosios schemos elementų. Esant pažeistam seksualumo suvokimui arba jam nesant (aseksualumas, frigidiškumas, impotencija), pažeidžiama bendra kūno struktūra ir tokių pažeidimų, kaip teigia Merleau-Ponty, negalima paaiškinti nei fiziologiniais, nei froidistiniais terminais. Jokia fiziologija negali paaiškinti, kodėl frigidiška moteris tarsi iškrenta iš savo egzistencijos, nesugebėdama prisitaikyti prie pasaulio, tarsi būtų pažeistas pats jos buvimo pasaulyje pamatas. Merleau-Ponty pateikia vieną pavyzdį, kai mergina, kuri buvo atskirta nuo savo mylimojo ir iš kurios buvo atimta seksualinio ryšio galimybė, tapo nebyle. Joks fiziologinis sutrikimas negali paaiškinti tokios anomalijos, taipogi negalima sakyti, kad mergina sąmoningai pasirinko tiesiog nekalbėti, todėl priežastis nėra psichologinė. Merleau-Ponty nuomone, taip mergina sąmoningai ne tik protestuoja prieš savo šeimos sprendimą atskirti ją nuo jos mylimojo, bet ji protestuoja prieš patį gyvenimą.⁵⁶

„Suvokimo fenomenologijoje“ analizuodamas ligonio Šnaiderio sutrikimus (ligonio buvo traumota galva, todėl buvo pažeistos jo taktilinės ir vizualinės suvokimo zonos), Merleau-Ponty nustato ryšį tarp taktilinio bei vizualinio susijaudinimo suvokimo praradimo ir seksualinio elgesio sutrikimų: „Visgi sunku būtų sutikti su tuo, jog seksualiniai aktai neturi jokio taktilinio suvokimo, o dar reikia suprasti, kodėl su vizualiniais suvokimais taktiliniai susijaudinimo aspektai Šnaideriui prarado didžiąją dalį seksualinės reikšmės. Jeigu mes nuspręsimė, jog turime reikalą su kažkokiu bendru sutrikimu, kuris apima kaip vizualinių, taip ir taktilinių dirgiklių suvokimą, mums tektų nustatyti bei aprašyti tą būdą, koku šis sutrikimas pasireiškia seksualumo sferoje“.⁵⁷

Anot Merleau-Ponty, jeigu žmogaus seksualumas būtų tarsi kažkoks autonominis refleksinis aparatas, jeigu seksualinis objektas (dirgiklis) jaudintų tik kažkokią griežtai apibrėžtą sritį, kažkokį konkretų „malonumo organą“ (genitalijas, smegenų sritį ar kt.), tai ligonio patirta trauma turėtų sukelti šio „malonumo organo“ išlaisvinimą ir pasireikšti kaip hipertrofuotas seksualinis elgesys, liguistai stiprus seksualinis potraukis, gal net polinkis į seksualinę agresiją ir prievartą. Tuo tarpu išskirdamas seksualinio automatizmo sritį ir bendrą vitalinę zoną, kurioje kartu su seksualinio elgesio modeliu pasireiškia tam tikri pokyčiai ne tik judėjimo, percepcijos ir net intelektualiniame tiriamojo individo elgesyje, Merleau-Ponty nurodo, jog fiziologinės traumos pasekmės yra visiškai priešingos tom, kurias galima būtų numatyti teoriškai. Vietoje sustiprėjusio seksualinio potraukio mes matome beveik visišką

⁵⁶ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 213

⁵⁷ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 207

seksualumo praradimą. Moterys daugiau nebėra Šnaideriui seksualinio malonumo objektas, jis jas suvokia tiesiog „kaip žmones“, nurodydamas, kad „moteris yra patraukli savo asmenybe“, tuo tarpu „visų moterų kūnai yra panašūs“. Ligonis praranda susidomėjimą bet kokios formos pornografiniais vaizdiniais, pokalbiai seksualinėmis temomis jo nesujaudina. Jis nebesidomi bučiniiais, glamonėmis, jam jie nebeturi to seksualinio ženklo, kuris nurodo kelią į malonumą. Net jeigu ligonis dalyvauja seksualiniame akte, jis vyksta taip, tarsi Šnaideris nežinotų, ką daryti, viskas vyksta tarsi automatiškai, orgazmas (jeigu išvis išstinka) yra trumpas ir silpnas.

Merleau-Ponty akcentuoja tam tikrą „egzistencinį“ seksualumo pobūdį. Ką tai reiškia? Jau buvo paminėta, jog bet kokios žmogaus emocijos, taip pat ir seksualinės, negali būti „neutralios“ pasaulio atžvilgiu. Jos visada yra integralios ir vystosi bendrame emocionaliame fone, kuris susidaro kūnui esant ir veikiant gyvenamajame pasaulyje. Skirtingai nuo kitų gyvūnų, kuriems seksualinis veiksmas tėra grynai fiziologinis poreikis pratęsti giminę, žmogaus seksualumas atsiveria kaip emocinis bei tarp subjektyvūs ryšys. Lygiai kaip mano kūnas atpažįsta *kito* buvimą, kito kalbinius gestus, mano kūnas atpažįsta *kito* siunčiamus seksualinius gestus ir yra įtraukiamas į tarp subjektyvų žaidimą. Seksualinio geismo šviesoje *kito* kūnas tampa *gyvu* kūnu, kuris spinduliuoja geismu ir abipusio malonumo pažadu. Fenomenologinė erotiškumo analizė atskleidžia, kad net jeigu *kitas* geisme tampa „grynu“ siekiamu objektu (t. y. abstrahuojamasi nuo emocinės seksualinio ryšio pusės), jis žmogiškame geisme vis vien siekiamas kaip gyvas kūnas, t. y. kaip jautrus, pažeidžiamas, patiriantis, mirtingas. Būdamas seksualus, gyvas *kūnas* visada yra atvira sistema, pasiruošusi priimti į save *kito* kūną. Tad erotinis intersubjektyvių santykių aspektas atskleidžia, kad kūniškasis subjektas niekada neegzistuoja kaip sau pakankamas, uždaras, nuo *kitų* atskirtas. Tokiam Merleau-Ponty požiūriui pritaria ir jį plėtoja savo filosofijoje žinomas lietuvių kilmės fenomenologas Alphonso Lingis. Savo knygoje „Pavojingos emocijos“ jis taip apibūdina seksualumo (kaip intersubjektyvaus potraukio) fenomeną: „Šiuose žmonėse pajuntame apybraižas, kurios išryškina erogenines zonas, lūpas, krūtis, šlaunis ir genitalijas... angų ir iškilumų, kuriuos jaučiame esant kitame, apybraižos traukia mūsų lūpas, pirštus, krūtis, šlaunis ir genitalijas. Pajuntame rankose ir genitalijose slypinčius judesius, trikdančius mūsų laikysenos ašį; judesius, kylančius iš siekio užmegzti kontaktą su kito seksualiniu pavidalu“.⁵⁸ Lingis taip akcentuoja seksualumo kūniškumą, bet būtent kaip jo išraišką nurodo *kito* kūno gestų nukreiptumą. Būtent kito rankų, šlaunų, genitalijų judesiai, gestai mums apibrėžia mūsų pačių seksualumą ir jo ribas. Mes esame seksualūs tiek, kiek apskritai esame žmogiški, kiek apskritai esame kūniškos būtybės. Seksualumas čia išskyla kaip vienas iš svarbiausių, jeigu

⁵⁸ Lingis A. „Pavojingos emocijos“. – Kaunas: *Baltos lankos*, 2002, p. 143-144

apskritai ne svarbiausias, žmogiškumo determinantas. Praradęs seksualumą, tą pirmąpradi poreikį, kuris pasireiškia ryšio su *kitu* būtinybe ir leidžia *kitam* kaip tokiam atsirasti mūsų subjektyviame akiratyje, žmogus praranda kažką, kas yra jis pats, patį savo žmogiškumą. Per seksualumą *kitas* įžengia į mūsų pasaulį ir tampa integralia jo dalimi. Žiūrint iš fenomenologinės perspektyvos, „Kūnas yra visumos santykių ir instrumentinės veiklos centras. Tačiau kūnas sau yra aprašomas kaip mano išgyvenamas, mano patiriamas, kaip tiesiogiai duotas man. Galima ir kita kūno patirties perspektyva, tai yra, kaip kūnas yra *kitam*“⁵⁹ „Pavojingose emocijose“ Lingis akivaizdžiai diskutuoja (būtent diskutuoja, o ne polemizuoja) su Merleau-Ponty sukurta fenomenologine seksualumo koncepcija. Ši diskusija tęsiama ir kitose Lingio knygose. Knygos „Bendra kalba, paskiri balsai“ skyriuje „Geismo aklavietės“ Lingis seksualumą susieja su malonumu, kaip kūniško pasitenkinimo šaltiniu, bei iškelia pagarbos *kitam* moralinį imperatyvą, kuris, anot fenomenologo, neretai apeinamas suobjektinant ir sudaiktinant geismo objektą, jį iš seksualaus gyvo kūno paverčiant paprasčiausiu pasitenkinimo įrankiu.⁶⁰

Siekdamas išryškinti seksualumo vietą ir svarbą bendrai žmogaus egzistencijai, Merleau-Ponty ypač pabrėžia „normalumo“ ir „nenormalumo“ skirtį seksualume. Seksualinės anomalijos čia atlieka reikšmingą funkciją – jos apibrėžia normalumą, nurodo skirtumą tarp prigimtinio ir iškreipto seksualumo. Anomaliją rodo tam tikrą patirties sutrikimą, nesklaidumą, tačiau šis sutrikimas nėra nustatomas eksplikuotos patirties atžvilgiu. Tai sutrikimas žinomas, bet neeksplikuotos kaip tokios, patirties atžvilgiu. Seksualiniai sutrikimai nurodo į „normalumo“ sferą, kuri, anot Merleau-Ponty, yra būdinga žmogiškajai egzistencijai. Į „nenormalaus“ seksualumo apibrėžimą patenka ne tik frigidiškos moterys, impotentai vyrai, aseksualūs individai, bet ir vaikai, nes, kaip jau minėjome, vaikų seksualumas turi potencialų pobūdį, greičiau tai tam tikra „galimybė“ nei esama kūno funkcija. Tačiau vaikų seksualumas yra nepaneigiamas ir būtinas ištyrti (šiuo klausimu Merleau-Ponty visiškai sutiko su Freud teorija, nors ir nepripažino bendros psichoanalizės programos nuostatos vaikų seksualumo atžvilgiu). Stebėdami vaikų seksualumo apraiškas ir žmogaus seksualumo raidą, galime kuo tiksliau apibrėžti „normalaus“ seksualumo ribas.

Seksualumas pasaulyje, anot mąstytojo, visų pirma pasireiškia per žvilgsnį. Būtent matantis, stebintis žvilgsnis fiksuoja *kito* kūno siunčiamus seksualinius ženklus, *kito* nuogumą, *kito* seksualinę nuotaiką. Žvilgsnis seksualiniame kontekste vaidina pirminį ir svarbiausią vaidmenį, jis yra pirmesnis ir svarbesnis nei jautimas, nes *kūnas* turi matyti ir

⁵⁹ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 193

⁶⁰ Lingis A. „Bendra kalba, paskiri balsai“. – Kaunas: *Baltos lankos*, 2010, p. 180-185

įsilieti į seksualinę situaciją pirmiau, nei *kitas* yra paliečiamas, pirmiau nei *kitas* paliečia mano *kūną*.

Kitoje darbo dalyje bus aptariamos Merleau-Ponty ontologijos prielaidos, pagrįstas pasaulio ir kūno santykiu. Pagrindiniai darbo autorei rūpimi klausimai yra šie: koks, anot Merleau-Ponty, yra gyvenamasis pasaulis kaip *kūno* egzistencijos plotmė? Kaip *kūnas* sąveikauja su savo gyvenamuoju pasauliu? Ar įmanoma atskirti *kūną* nuo pasaulio, kuriame *kūnas* egzistuoja ir kalbėti apie juos kaip apie dvi atskiras, priešastiniais ryšiais susietas „substancijas“?

2. GYVENAMASIS PASAULIS M. MERLEAU-PONTY FILOSOFIJOJE

2.1. Gyvenamas pasaulis ir intencionali sąmonė: fenomenologija prieš psychologizmą ir pozityvizmą

Tai, ką įprasta vadinti Vakarų filosofijos tradicija, nuo pat pradžių kėlė klausimą apie pasaulio prigimtį, pasaulio ir sąmonės ryšį, žmogaus egzistenciją pasaulyje. Ir beveik nuo pat pradžių praktiškai visa Vakarų filosofinė mintis rėmėsi daugiau ar mažiau kategoriška pasaulio ir sąmonės perskyra. Būties, kaip mąstymo ir tįsiosios substancijos dualizmo dialektikos tematika, vienu ar kitu pavidalu pasirodė praktiškai visų didžiųjų mąstytojų filosofinėse koncepcijose.

Žmogaus sąmonė, apskritai bet koks mąstymas, ar „aš“, ar „dvasia“ buvo supriešinami „materialiam“ substanciniam ir išoriniam pasauliui, kuris yra tarsi sąmonės antagonizmas, kažkas, kas yra visiškai svetima. Idealizmas, teigiantis, jog pirminė ir „svarbiausia“ realybė yra sąmonė, aršiai polemizavo su racionalizmu, palaikančiu pažiūrą, jog filosofijoje pirmenybę būtina suteikti objektyvaus pasaulio realybei (materialiam pasauliui, kuris yra prieinamas moksliniam tyrimui ir eksperimentui).

Psichologistinė teorija nuosekliai tęsia tradicinę sąmonės ir pasaulio perskyrą. Kadangi sąmonę psichologija apibrėžia kaip psichinių darinių elementarių procesų sąryšį⁶¹, kuris egzistuoja lyg ir nepriklausomai nuo išorinio pasaulio realybės, o pati sąmonės sąvoka nereiškia nieko, kas egzistuočiau šalia psichinių procesų, M. Merleau-Ponty mano, jog psychologizmas neišvengiamai veda į solipsizmo aklavietę. Solipsistinė psichologiškai traktuojama sąmonė užsidaro savo pačios priešastingumo rate ir lieka atskirta nuo tikrojo

⁶¹ Wundt W. „Psichologijos pagrindai“ – Vilnius: Alma littera, 2004, p. 235

realybės suvokimo. Psichologizmui įsigalėjus, moksle įvyko visuotinis posūkis į kiekybinį pasaulio tyrinėjimą ir gyvenamojo pasaulio užmarštis.

Pozityvizmo pradininkas O. Comtas teigė, jog už mokslo konstatuojamų faktų nėra jokios tikrovės. Jis buvo įsitikinęs, jog moksliskai yra nepagrindžiamos nei „dvasios“, nei „materijos“ sąvokos. Apie pasaulį Comtas nedaro nei materialistinių, nei spiritualistinių, nei religinių ar etinių išvadų. Jo nuomone, tokios išvados pozityviojo mokslo požiūriu yra nepriimtinos, nes jų negalima pagrįsti. Vėlesnėje pozityvizmo raidoje pasireiškė jam būdinga „trečiojo kelio“, tariamai įveikiančio materializmo ir idealizmo skirtumus, paieškos pozicija.

Pasaulis, sako Merleau-Ponty, yra tai, „ką mes matome ir ką tuo pat metu mums dar reikia išmokti matyti“⁶² Tai reiškia, kad Merleau-Ponty, nors ir neatmeta kasdienio „sveiko proto“ požiūrio į pasaulį, tačiau teigia, kad jis turi būti nukreipiamas tinkama linkme tam, kad pamatytų ne tik pasaulio paviršių, bet ir už materialių daiktų slypinčius fenomenus. Matymas negali būti prilyginamas žinojimui, o žinojimas apie pasaulį nėra betarpiškai duotas, jis yra įgyjamas. Prieš teigdami, jog mes matome pasaulį, turime aiškiai nustatyti, kas yra tie „mes“ ir ką reiškia „matyti“, o svarbiausia – ką turime suvokti, tai yra, kas yra tas „pasaulis“, kurį norime pamatyti.

Mokslas, teigia Merleau-Ponty, iš pamatų priešiškas filosofijai kaip mąstymui per sąlytį; jei jis ir atras filosofijos prasmę iš naujo, tai tiktai per savo perteklingą nesivaržymą. Mūsų mokslas ir mūsų filosofija – dvi ištikimos ir neištikimos karteizianizmo pasekmės, du monstrai, gimę suskaidžius jį į dalis.⁶³

Fenomenologija pasirinko kitą, kokybiškai naują kelią ir nususuko ir nuo idealizmo, ir nuo racionalizmo ideologijos. Edmundas Husserlis siekė paneigti dualistinę pasaulio prigimties perskyrą „suvienyti realybę“ ir taip atrasti naują pagrindą naujai filosofijai.

Fenomenologinė ontologija yra ontologija, kurioje būtis ar tikrovė yra suvokiama kaip fenomenas. Husserlis, Heideggeris ir Sartras, kiekvienas iš jų laikosi šios tezės – fenomenų ontologinės pirmenybės tezės – nors jų fenomenų suvokime esama ir radikalių skirtumų. Husserlis fenomenus apibrėžė iš *epoche*, imanencijos duotybės požiūrio taško, Heideggeris fenomenus suvokė kaip tai, kas „rodo save savyje“. O Sartras grįžo prie neokarteizianizmo, kuriame fenomenas buvo suvokiamas „būties sau“ ir „būties savyje“ transfenomenalių fenomenų dialektinės sąveikos sąvokomis.

Merleau-Ponty atveju, fenomenų pirmenybės ontologinė tezė turi būti interpretuojama sąveikoje su jos epistemologiniu atitikimu, su percepcijos (suvokimo) pirmenybės teze:

⁶² Мерло-Понти М. «Видимое и невидимое» – Минск: Наука, 2005, p.10

⁶³ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 81

„Suvokiamas pasaulis visuomet yra suponuojamas viso racionalumo, visos vertės ir visos egzistencijos pagrindas“⁶⁴.

Merleau-Ponty tikrasis pasaulis yra suvoktas pasaulis, fenomenalus pasaulis. Šis „Suvokimo fenomenologijos“ požiūrio taškas yra nušviestas veikale „Matoma ir nematoma“. Suvokimo tikėjimas įvardija mūsų tikėjimą suvokimo tikrumu, tikėjimą, kad „mūsų regėjimas siekia pačius daiktus“. Suvokimo tikėjime fenomenų pirmenybės ir percepcijos koreliatyvios tezės nėra pateikiamos kaip filosofiniai principai, jie greičiau yra išgyventi tvirto *Urdoxa* būdu.

Naują požiūrį į pasaulį fenomenologijos pradininkai grindė pamatinių fenomenologinių principu – sąmonės intencionalumu, kuris suprantamas kaip žmogiškosios sąmonės atvirumas pasaulio reiškiniams, sąmonės srauto nukreiptumas į pasaulio fenomenus. Nėra jokios nuo pasaulio atskirtos sąmonės ir jokio pasaulio, kuris egzistuotų iki sąmonės ar būtų nuo jos nepriklausomas.

Bene nuosekliausią ir išsamiausia gyvenamo pasaulio ir sąmonės koncepciją sukūrė Edmundo Husserlio mokinys Martinas Heideggeris. Savo fundamentiniame kūrinyje „Būtis ir laikas“ („Sein und Zeit“, 1927 m.) Heideggeris pateikia naują pasaulio, sąmonės ir jų tarpusavio santykio teoriją, kuri tapo tikra sensacija filosofinėse kuluaruose ir sukėlė perversmą ne tik fenomenologijoje, bet ir apskritai visoje moderniojoje filosofijoje. Kai kurie amžininkai net teigė, jog po „Būties ir laiko“ mąstančiam žmogui pasaulis niekada nebeatrodys toks, koks buvo iki tol.

Kokie gi yra svarbiausi fenomenologinės pasaulio koncepcijos aspektai? Anot Heideggerio (kuris išliko nuoseklus fenomenologas visame savo pamatinės ontologijos raidos kelyje), pratęsusio ir išplėtojusio Husserlio išvalgas, pasaulis ir intencionaliai „nusiteikusi“ sąmonė yra neatskiriama.

Iš fenomenologinės perspektyvos, gyvenamasis pasaulis turi būti atskleidžiamas kaip *fenomenas*, kuris tampa matomas bei prieinamas suvokimui tik savo santykyje su žmogumi, kuris, būdamas intencionali sąmonė, pagrindžia ir kuria savo pasaulį. Šis pasaulis nėra nei trimatėje erdvėje bei laike išdėstyta beprasmių daiktų sancaupa, nei daiktų „savaimė“, kurių būtis nepriklauso nuo **Dasein** (originalus, lietuvių kalboje analogo neturintis Heideggerio terminas, kurį galima išverst ir kaip „žmogus“, ir kaip „sąmonė“, egzistuojantis betarpiškame sąryšyje su pasauliu, esantis „pasaulyje“) su egzistencijos, visetas, kurį žmogus pažįsta kaip kažką iš pradžių, svetimą savo paties būčiai. Pasaulis kaip gyvenamo pasaulio *fenomenas* ir

⁶⁴ Dillon M.C. „Merleau-Ponty and the reversibility thesis“, source: *Man and World*, 16, p. 367

gali atsiverti kaip toks tik todėl, kad žmogus, būdamas save suvokiančios būties išsipildymo galimybe, jau visada turi savyje „pasauliškumą“, kaip tam tikrą pasaulio atverties potencialą.

Taigi, apskritai nėra tam tikros „būties“ ar „esinio“, kurį galėtume vadinti pasauliu ir kito, atskiro esinio, kurį vadintume **Dasein**. Turime omenyje, jog nėra jokio pasaulio kaip transcendencijos. Apskritai savo ontologijoje Heideggeris radikaliai atsiriboja nuo klasikinės dualistinės transcendencijos ir imanencijos, subjekto ir objekto, *res cogitans* ir *res extensa* perskyros.

Svarbiausias žmogaus egzistencialas, dėl kurio apskritai pats žmogus tampa prieinamas suvokimui, yra, anot Heideggerio, buvimas pasaulyje (**In-Der-Welt-Sein**). Tai reiškia, kad „pasaulyje“ esantys esiniai ir jų egzistencinės kategorijos tuo ar kitu būdu visada jau priklauso **Dasein** ne kaip kažkas išoriška ar svetima, su kuo jis gali, jeigu „užaina noras“, sąveikauti, o gali ir likti nuošalyje, bet kaip jo esminga vidujybė, per kurią pats **Dasein** atsiveria savo būties pirmapradiškume. Egzistencinė „pasaulio“ charakteristika atskleidžiama **Dasein** analitikos plotmėje: pasaulis atsiveria kaip kažkas, kas visada jau yra „su“ **Dasein**, o ne „šalia“ jo. Pasaulyje esantys „daiktai“ tam tikru būdu (ne fiziniu) liečia **Dasein**. Kėdė, liesdama sieną ar sofą, neegzistuoja kartu „su“ siena ar sofa. Ir esmė čia ne tame, jog, atidžiau patikrinę, mes visada rastume, tegul ir minimalų, bet vis dėl to tarpą tarp kėdės ir sienos, bet tame, jog egzistencinėje plotmėje „daiktai“ apskritai nepriklauso „pasauliui“, nes „pasauli“ kaip tokį turi tik **Dasein**. Toks banalus šiais laikais posakis „žmogus turi savo aplinkinį pasauli“ ontologiškai yra problema, nes reikalauja paaiškinimo per žmogaus, kaip **Dasein** būties buvimo „aplinkiniame pasaulyje“, eksplikaciją⁶⁵.

Žmogus visada jau yra buvimo pasaulyje būdu (turi pasaulį) ir viskas šiame pasaulyje jam atsiveria instrumentiškumo pavidalu. Nors **Dasein**, be abejonės, egzistuoja pasaulyje (kaip ir kiti esiniai) erdviškumo modusu (turi erdvinį tįsų kūną), tačiau **Dasein** buvimas pasaulyje jokių būdu nėra tas pats kaip, tarkim, stalo buvimas klasėje ar vandens buvimas stiklinėje. Daiktai yra, bet jie ne egzistuoja. Tik žmogus egzistuoja, nes suvokia savo būtį ir su ja sąveikauja, suvokia savo pasaulį ir tampa jo pagrindu, jo būties apskritai šaltiniu. Žmogaus kūnas nėra tik dar vienas „daiktas“ tarp kitų erdvėje išdėstytų „daiktų“, jo egzistenciją pasaulyje jau iš anksto suponuoja paties kūno būties sąranga ir yra egzistencialas. Būti pasaulyje yra formali egzistencinė **Dasein** būties išraiška. Pats buvimas pasaulyje yra **Dasein** esmė. Būti kame (pasaulyje) nėra kažkoks **Dasein** predikatas, be kurio **Dasein** galėtų „būti“ ne blogiau nei su juo. Žmogus nėra tai, kas iš pradžių „yra“, o paskui jau dar turi tam tikrą

⁶⁵ Хайдеггер М. «Бытие и время» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 50-70

„polinkį“ sąveikauti su „pasauliu“, su kuriuo jis gali kartais norėti „bendrauti“, bet gali ir nenorėti.⁶⁶

Kaip gi žmogus sąveikauja su savo pasauliu (koku būdu pasireiškia žmogaus „pasauliškumas“ arba koku būdu žmogus „įsipasaulina“)? Heideggeris „Būtyje ir laike“ pateikia išsamią **Dasein** „pasauliškumo“ struktūrinę analizę, tačiau filosofas teigia, jog **Dasein** ir pasaulio santykį, visų pirma, būtina apibrėžti per egzistencinės „įmesties“ fenomeną. Žmogus yra įmestas į pasaulį ir nuo pat pradžių jo būtis yra priklausoma nuo pasaulio ir „paženklinta pasauliškumo“.

Anot Heideggerio, į pasaulį įmestas žmogus su savo pasauliu susiduria (susitinka, sąveikauja, „bendruoja“) per pažinimą. Taip suprastas pažinimas nėra nei įprasta sąmonės arba intelekto „savybė“, nei kažkoks psichologinis ar protinis sugebėjimas (kaip tam tikras įgūdis), kurį **Dasein** gali turėti arba ne, gali juo pasinaudoti arba ne. Pažinimas, kaip pasaulio atverties galimybė, yra apskritai pamatinis žmogaus sąveikos su pasauliu būdas. Pažinimo egzistencialą M. Heideggeris išskaido į tokias struktūrines dalis: susirūpinimą (kurio viena iš išraiškų yra baimė), suvokimą, supratimą, apibrėžimą. Galiausiai, anot filosofo, pažinimas pilnatviškai eksplikuojamas savo kalbinėje išraiškoje – išsakyme (kalba (apskritai) yra, pasak Heideggerio, „Būties namai“).

Žmogus, kaip savo būtį suvokiantis ir su ja sąveikaujantis esinys, apskritai tampa tuo, koks jis yra būdamas pasaulyje. Kadangi Heideggeris „Būtyje ir laike“ pasaulį ir žmogaus buvimą pasaulyje nagrinėja fenomenologiniu požiūriu, tai galime pasakyti, jog kažkuria prasme pasaulis ir žmogaus sąmonė yra viena (nėra **Dasein** be pasaulio, bet ir pasaulis be **Dasein** neegzistuoja). Kaip gi tada galime kalbėti apie objektyvaus pasaulio egzistavimą? Ar kiekvienas žmogus turi savo „atskirą“ subjektyvų pasaulį? Bet juk akivaizdu, kad objektyvus pasaulis egzistuoja, kad daiktai turi savo nepriklausomos būties. Heideggeris jokiais būdais neneigia objektyvaus, materialaus pasaulio buvimo („Būtyje ir laike“ toks objektyvus pasaulis įvardijamas kaip „realybė“). Tačiau Heideggeris teigia, jog fenomenologine analize paremtai pamatinei ontologijai šis akivaizdus bei objektyvus materialus pasaulis yra irelevantiškas. Svarbu tik tai, kaip šis pasaulis pasireiškia jame egzistuojančiam žmogui, nes tik per žmogų, kaip **Dasein** atsiskleidimo šaltinį, yra apskritai įmanoma užčiuopti pačią *būtį*.

Kurdamas savąją pasaulio koncepciją, Merleau-Ponty perima pagrindines fenomenologines Husserlio ir Heideggerio idėjas. Prancūzų mąstytojas vadovaujasi bendra fenomenologine intencionalumo programa bei nuosekliai tęsia fenomenologinę tradiciją.

⁶⁶ Хайдеггер М. «Бытие и время» – Санкт-Петербург : Наука, 1998, p. 50-70

Pasaulį reikia matyti kaip intersensorinių sąryšių visumą, sako Merleau-Ponty⁶⁷. Pasaulis nėra aiški, matematiniam ir logikos dėsniam pavaldi visuma, jis pats kuria tuos dėsnius ir yra nuo jų nepriklausomas. Pasaulis yra esminga visuma dar iki tol, kol atsiranda sąmonė ir jos poreikis tą pasaulį pažinti. Pasaulio vientisumą galima suvokti taip pat, kaip individo tapatumo vientisumą. Pasaulio „tapatybė“ atsiveria stebinčiajam subjektui kaip betarpiška akivaizdybė. Pasaulis galiausiai, sako Merleau-Ponty, yra aplink mane, o ne priešais mane.⁶⁸

Merleau-Ponty savąją pasaulio sampratą supriešina su tuo metu išsigalėjusia pozityvistine pasaulio traktavimo koncepcija. Nors pozityvizmas atitiko savo laiko dvasią, nes buvo mąstymo būdas, realybės sąvokas radikaliai supriešinęs metafizikai ir, apskritai, bet kokiai spekuliacijai tačiau, anot Merleau-Ponty, pozityvizmui būdingas kraštutinis objektyvizmo sureikšminimas ir dėl to, kaip ir psichologizmas, pozityvizmas praranda galimybę pasaulį ir žmogų matyti pilnatviškai. Tuo metu, kai psichologija perdėtai susikoncentruoja ties vidiniais psichiniais išgyvenimais ir visus reiškinius siekia pajungti psichikos valiai (taip išorinis pasaulis tarsi tampa priklausomas nuo žmogaus sąmonės ir jos veikos, praranda tikrumą), pozityvizmas atvirkščiai – beveik visą savo dėmesį sutelkia ties išorinių reiškinių analize, ignoruodamas pasaulyje egzistuojančią sąmonę ir jos intencionalią raišką, konstituojančią pasaulio fenomeną.

Pozityvizmas savo mokslinio tyrinėjimo objektu laiko išimtinai išorinius faktus, susijusius su kūnais, ir siekia atsisakyti bet kokių filosofinių aspiracijų. Pasaulis čia traktuojamas kaip būtinų verifikacijos atskirų „objektyvių“ daiktų (kūnų) ir su jais susijusios faktinės medžiagos suma, kurią galima išskaidyti, atskirti ir sudėlioti mokslinės analizės būdu, neprarandant prasmės visumos, t. y. kiekvienas pasaulio „faktas“ gali būti išplėstas iš konteksto ir tyrinėjamas „pats savaime“, vėliau jam priskiriant tam tikrą kauzalinį ryšį. Pozityvizmas tik konstatuoja faktus, neaiškindamas jų nei dvasios, nei abstrakčiomis sąvokomis. Nors pozityvizmas neneigė pasaulio tikslingumo, tačiau tik pripažino, jog pasaulio tikslingumo hipotezė yra labiau tikėtina nei priešinga – aklo mechanizmo – hipotezė. Pozityvizmas ne tik neigė filosofinio mąstymo svarbą, bet ir teigė, jog iš esmės filosofija yra neįgali pažinti pasaulį, paaiškinti jame vykstančius procesus. Kadangi, anot O. Comtas ir vėlesnių pozityvistų, jeigu be faktų nėra jokios tikrovės, o faktus tyrinėja kiti mokslai, tai filosofijai nelieka ko tirti. Filosofijai buvo paliekama galimybė egzistuoti, bet tik pagalbinio „aprašomojo“ mokslo pavidalu.

⁶⁷ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 419

⁶⁸ Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius, p. 83

Fenomenologija tokiai pozityvistinei nuostatai supriešina sąmonės intencionalumo konceptą. Pagrindinis intencionalios sąmonės bruožas yra tas, jog kiekvienas išgyvenimas yra nukreiptas į kažką, kas yra už sąmonės ribų. Tai reiškia, kad kiekvienas išgyvenimas yra kažko išgyvenimas. Sąmonė visada turi savo objektą, į kurį yra nukreipta bet kokia sąmonės veikla. Be objekto sąmonė ne tik kad būtų „tuščia“, bet apskritai negalėtų egzistuoti. Tačiau išgyvenami dalykai nebūtinai turi egzistuoti kaip daiktai, esantys realiame pasaulyje. Todėl fenomenologinė analizė pradedama ne nuo svarstymo, kas yra pirmiau – sąmonė ar objektyvi tikrovė, bet nuo patirtyje atrandamo intencionalaus santykio, kuris apima išgyvenimą ir išgyvenamą dalyką. Analizuojama ne natūrali realybė ir ne jos psichinės projekcijos ar reprezentacijos, bet pats santykis, kuris paradoksaliu būdu tampa virtualia realybe.⁶⁹ Būtent šis požiūris? sudaro pagrindinį fenomenologinės sąmonės ir pasaulio suvokimo koncepcijos skirtumą ir nuo psichologinės, ir nuo pozityvistinės teorijų.

Anot žinomos mąstytojo interpretatorės rusų filosofės I. S. Vdovinos, Merleau-Ponty labai netradiciškai traktavo Freudo psichoanalitinę teoriją. Filosofas buvo įsitikinęs, jog Freudas, pats to nesuvokdamas, savo teoriją plėtojo pasiremdamas fenomenologija. Galima net teigti, pasak Merleau-Ponty, kad Freudas nuosekliai laikėsi fenomenologinės-egzistencinės nuostatos ir tuo priartėjo prie paties prancūzų mąstytojo vystytos suvokimo fenomenologijos ir egzistencinės ontologijos. Skirtingai nuo įsigalėjusio požiūrio, jog psichoanalizė remiasi mechanistine kūno samprata ir net pačias sudėtingiausias suaugusio žmogaus elgesio formas, ypač tas, kurios liečia seksualinį žmogaus elgesį, aiškina instinktais, prancūzų fenomenologas teigė, jog Freudas nuo pat pradžių permąsto instinkto ir kūno sampratą bei bando „reintegruoti seksualumą į žmogiškąją būti... Net ir sekant Freudu, būtų klaidinga manyti, jog psichoanalizė atmeta psichologinių motyvų aprašymą ir priešpriešina save fenomenologiniam metodui. Atvirkščiai, jis (pats to nesuvokdamas) prisidėjo prie šio metodo plėtros.“⁷⁰ Taip traktuojama psichoanalizė ne tiek aiškina psichologinius reiškinius bendrame kūniškumo kontekste, kiek parodo psichologinę kūno reikšmę, jo slaptąją, nematomą logiką. Freudui kūnas – ne priežastis, ne atsvaros taškas, ne instrumentas arba priemonė, bet besikeičiantis pagrindas, pamatas, žmogaus gyvybės nešėjas. Kaip sako Merleau-Ponty, psichoanalizėje „dvasia pripildo kūną, o kūnas įsiskverbia į dvasią“.⁷¹

Merleau-Ponty ne tik reikalauja pasaulį traktuoti ne kaip objektyviai egzistuojančią realybę, nepriklausomą nuo sąmonės, bet kaip sąmonės gyvenamą ir konstituojamą realybę.

⁶⁹ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 127 ir toliau

⁷⁰ Вдовина И.С. «М. Мерло-Понти: от первичного восприятия – к миру культуры» // Морис Мерло-Понти, «Феноменология восприятия» - Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 210

⁷¹ Мерло-Понти М. «Знаки», М.: Искусство, 2001, p. 291

Sąmonės intencionalumas reiškia ne tik tai, jog ji yra neatskiriama su pasauliu ir jos turinys be pasaulio horizonto tėra visiška abstrakcija, bet ir kad tik sąmonės kontekste tyrinėjamas pasaulis turi prasmę. Kaip jau buvo minėta, pozityvistinis psychologizmas visiškai atsisakė bet kokių filosofinių prielaidų, o taip liko pamirštas ir etinis žmogaus buvimo pasaulyje rakursas. Merleau-Ponty pritaria dar Husserlio išsakytai minčiai, jog psychologistine nuostata grindžiamas redukcionistinis mąstymas neišvengiamai susijęs su nihilizmu ir šiuolaikinę visuomenę ištikusia vertybių krize. Psichologiškai traktuojama sąmonė tampa niekuo daugiau kaip fiziologine funkcija, žmogus praranda etinio pasirinkimo galimybę (juk bet koks jo veiksmas yra sąlygotas jo fiziologinės konstitucijos, evoliucijos raidos dėsnių ir kovos už išgyvenimą) ir taip yra sudaiktinamas, pajungiamas tiems patiems fizikos, chemijos, matematikos dėsniams, kaip ir kiti objektyvaus pasaulio daiktai. Tuo tarpu Merleau-Ponty teigia, jog etinis laisvės matmuo yra vienas iš svarbiausių žmogaus buvimo pasaulyje modusų. Mes patys esame atsakingi už savo likimą, patys renkamės savo kelia pasaulyje, kuris yra atviras mūsų pasirinkimui. Mes pasirenkame pasaulį, o pasaulis pasirenka mus.⁷² Kaip pastebi Dalius Jonkus savo monografijoje, pagrindinė fenomenologijos intencija gali būti suprasta kaip nuolatinė kova su nihilizmu, kuris pasireiškia natūralistinio psychologizmo, reliatyvizmo ir objektyvizmo pavidalais.⁷³

Kaip matome, galima priėti prie išvados, jog pagrindinė Merleau-Ponty fenomenologinio gyvenamo pasaulio koncepcijos intencija yra pasipriešinti pozityvistiniam psychologizmu grindžiamam pasaulio redukavimui, siekimas išsaugoti objektyvias etines vertybes ir išvengti nihilizmo spąstų. Kaip teigia I. S. Vdovina, nors Merleau-Ponty iš pradžių rėmėsi psichologijos pagrindais (ypač geštaltpsichologijos, kurios studijoms skyrė daug laiko), tačiau visada ypač pabrėždavo, jog jo suvokimo teorija yra nesugretinama nė su viena iš psychologistinių doktrinų⁷⁴. Aršiausios mąstytojo kritikos susilaukė psichologijos ir apskritai pozityvistinio mokslo, siekis viską pagrįsti kauzaliniais (priežastiniais) ryšiais. Toks paaiškinimas Merleau-Ponty atrodo esąs tarsi siekis pažinimą grįsti savotiška mitologija, kuri kuria mitus apie gamtos dėsnius, sąlygojančius pasaulio būties konstituciją, mitus apie racionalaus mokslinio metodo visagalybę, paskirų mokslų mitus ir ypač tuos, kurie turi aspiracijų paaiškinti gyvenimo ir mirties fenomenus. Pasiremdami šiais mitais, mokslininkai siekia patį gyvenimą paversti laboratorija ir tiki, jog į bet koki klausimą galima atsakyti protu ir viską paaiškinti priešastingumu. Nors gali pasirodyti priešingai, Merleau-Ponty nėra mokslo

⁷² Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург : Наука, 1998, p. 572

⁷³ Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 47

⁷⁴ Мерло-Понти М., «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 586

priešininkas. Jis tik prieštarauja mokslo ir griežto teorinio mąstymo radikalizavimui, tam, jog moksliniam pažinimui būtų suteiktas vienintelio galimo pažinimo statusas. Mokslas ir filosofija neturėtų ne tik kovoti tarpusavyje, bet ir vienas kitą ignoruoti. Jie turi diskutuoti tarpusavyje, kritikuoti vienas kitą, taip papildydami vienas kitą ir atverdami abiem pusėms naujus horizontus. Pats Merleau-Ponty yra ryškus pavyzdys filosofo, kuris ne tik nenusigrėžė nuo mokslinių duomenų, bet ir plačiai naudojo mokslinę medžiagą ir savo tyrinėjimuose rėmėsi eksperimentinės psichologijos, molekulinės biologijos, kvantinės fizikos ir kibernetikos išvadomis. Kaip jau minėjome, Merleau-Ponty nemažai laiko skyrė psichologijos studijoms ir pripažino, jog, kurdamas savo suvokimo teoriją, rėmėsi geštalto psichologijos suformuluota pažinimo teorija. Geštalto psichologijos opozicija prieš tradicinę psichologiją ir jos reikalavimas psichiniame gyvenime visybę vertinti aukščiau už elementarias dalis, suartino šią psichologijos srovę ir Merleau-Ponty fenomenologiją bendrame siekyje pasaulį ir sąmonės gyvenimą nagrinėti kaip prasmingą vienybę. Merleau-Ponty suvokimo teorijai ypač artimas geštalto psichologijos teiginys, jog elementarūs sąmonės dėmenys, apie kuriuos kalbėjo tradicinė psichologija – atskiri išpūdžiai ar paprasti pojūčiai, – buvo konstruktai, o ne patirties duomenys; eilinis žmogus, nebūdamas teoretikas, atskirų išpūdžių neturi ir jam nė į galvą neateina, kad suvokiniai formuotųsi iš išpūdžių. Jis iš karto, iš pat pradžių suvokia visybes.⁷⁵

Tuo pat metu Merleau-Ponty tvirtai žengė savo keliu: jo koncepcijoje harmoningai susilieja mokslinės žinios apie žmogų, fenomenologinis metodas ir filosofinės egzistencializmo nuostatos.

2.2. Fenomenologijos opozicija R. Descartesui. *Cogito* koncepto transformacija ir jo „įpasaulinimas“ M. Merleau-Ponty fenomenologijoje

Kaip jau minėjome, Merleau-Ponty priešina save kartezininkų *cogito* abstraktumui ir tuštybei bei parodo, jog būti kūnu reiškia būti susietam su konkrečiu pasauliu. Šiame darbo poskyryje neapsistosime ties kraštutinai dualistine R. Descartesio sielos ir kūno perskyra. Glaustai apžvelgsime dekartiškosios „tįsaus“ materialaus pasaulio ir Merleau-Ponty gyvenamojo pasaulio sampratų sankirtos taškus ir pabandysime išskirti pagrindines priežastis, kodėl Merleau-Ponty, nors iš esmės rėmėsi Husserlio tradicija (kuri savo ruožtu, ypač pirmajame kūrybos etape, plačiai naudojos Descarteso įžvalgomis), kritikuoja tradicinę *cogito* sampratą ir siekia ją taip transformuoti, kad būtų įmanoma įsivaizduoti mąstymą,

⁷⁵ Tatariewicz W. „Filosofijos istorija“. – Vilnius: Alma littera, 2001 -2003, p. 336

organiškai susijungiantį su fenomenologiškai suvokiamu kūnu bei susiliejančią su juo į nedalomą fenomeną.

Fenomenologijos opozicija dualistinei Descarteso pasaulio, sąmonės ir kūno filosofijai prasidėjo kartu su pačios fenomenologijos gimimu: pats fenomenologijos pradininkas Husserlis savo „esmių filosofijos“ konstravimą pradėjo nuo dialogo su karteziškąja paradigma ir savo argumentaciją neretai grindė atviru prieštaravimu Descarteso idėjoms. Tačiau Husserlis nepaprastai vertino Descarteso indėlį į filosofinės minties raidą: „Juk didžiausias Prancūzijos mąstytojas Renė Descartesas savosiomis meditacijomis suteikė jai (fenomenologinei filosofijai⁷⁶) naujų impulsų, juk kaip tik tų meditacijų studijavimas tiesiogiai paveikė jau besirutuliojančios fenomenologijos vartimą nauja transcendentalinės filosofijos forma. Tad fenomenologiją beveik galima vadinti neokartezianizmu, nors, radikaliai išplėtodama karteziškuosius motyvus, ji vis dėlto yra priversta atmesti beveik visą žinomą karteziškosios filosofijos turinį⁷⁷. Kita vertus, nepaprastai svarbu yra tai, kad šios meditacijos tapo reikšmingos filosofijai visiškai unikaliu požiūriu, būtent – tuo, kad jose grįžtama į grynąjį *ego cogito*. Iš tikrųjų, R. Descartesas davė pradžią visiškai naujo tipo filosofijai: filosofijai, kuri, pakeisdama visą filosofavimo stilių, nuo naivaus objektyvizmo radikaliai pasuko transcendentalinio subjektyvizmo link, subjektyvizmo, kuris, atrodo, vis iš naujo ir vis nesėkmingiau bando įgyti užbaigtą galutinį pavidalą.⁷⁸

Descarteso manymu, vienintelė visiškai neginčytina tiesa yra „mąstau, vadinasi egzistuoju“ („*cogito ergo sum*“). Šis argumentas išreiškia įsitikinimą, jog protinis pažinimas yra pranašesnis nei juslinis, ne tik tam tikrą mąstymo metodą, bet subjektyvių išgyvenimų procesą, nuo kurio neįmanoma atskirti paties mąstančiojo subjekto. Vien tik mąstymas kaip mąstančiojo subjekto definicija yra neabejotina. Bet koks mąstymas prasideda nuo abejonės ir siekia tą abejonę nugalėti. Merleau-Ponty nuomone, taip sąmonė patenka į savotišką ydingą mąstymo ratą: mąstymo procese gaunamos išvados (kad vien tik mąstančiojo *aš* būtis yra neabejotina) yra grindžiamos iš anksto turimomis prielaidomis (kad viskas yra abejotina).

Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologijoje“ išsako mintį, jog dekartiškoji abejonė kyla iš klaidingo pagrindo. Tikrumo pagrindas slypi abejonės akte, kuris yra dinamiškas intencionaliai nukreiptos sąmonės veiksmas, o ne mintis apie šį veiksmą, lygiai kaip daiktų ir pasaulio tikrumas atsiskleidžia pirmiau už jų savybių apmąstymą.⁷⁹ Vienas ir tas pats argumentas įgalina mane ir klysti, ir pasiekti tikrą žinojimą apie save patį, sako M. Merleau-

⁷⁶ Pastaba autorės

⁷⁷ Husserl E. „Karteziškosios meditacijos“, *Aidai*, 2005, p. 7

⁷⁸ Husserl E. „Karteziškosios meditacijos“, *Aidai*, 2005, p. 10

⁷⁹ Мерло-Понти М. « Феноменология восприятия » – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 487

Ponty. Intencionaliai orientuotuose sąmonės aktuose *aš* susikoncentruoja tam, kad išeitų už savo paties ribų pažinimo procese. Karteziškasis *cogito*, anot M. Merleau-Ponty, ir yra šio pamatinę reikšmę turinčio fakto eksplikacija: „sakinyje „aš mąstau, vadinasi, egzistuoju“ du teiginiai yra visiškai tapačios reikšmės, be šito nebūtų *cogito*. Tačiau dar reikia įsimąstyti į šios tapatybės prasmę: esmė ne tame, jog teiginys „aš mąstau“ visiškai apima teiginį „aš esu“, ir ne tam, jog mano egzistencija redukuojama į suvokimą, kurį aš turiu apie ją, atvirkščiai, esmė tame, jog teiginys „aš mąstau“ yra įtrauktas į „aš esu“ transcendencijos judesį, sąmonė – į egzistenciją“⁸⁰

Čia atrandame pagrindinę fenomenologijos ir R. Descarteso filosofijos nesutarimų priežastį. R. Descartesas visą savo filosofiją grindė mąstymo priešiniu egzistencijai. Mąstymas eina pirma egzistencijos, bet kokio būties suvokimo ir pats grindžia bet kokią egzistenciją. Toks teiginys prieštarauja svarbiausiai pamatinei fenomenologijos nuostatai: pasaulis ir sąmonė YRA pirmiau, nei sąveikauja tarpusavyje, sąmonė egzistuoja pirmiau, nei suvokia save arba pasaulį. Pasaulio egzistencija man yra neabejotina dar iki bet kokios mano minties apie šitą pasaulį, dar iki bet kokios refleksijos. Pati svarbiausia dekartiškosios filosofijos intencija – pirmumo teisės suteikimas mąstymui būties akivaizdoje, eliminuoja ir padaro neįmanomą pamatinę fenomenologijos nuostatą – sąmonės intencionalumo principą. Sekdami R. Descartesu, mes galų gale turėtume prieiti iki „grynojo subjekto“, disponuojančio „grynuoju mąstymu“, o šio „grynojo mąstymo“ turinys būtų pats mąstymas. Tai yra mąstymas mąstyto pats apie save arba, galima sakyti, mąstymas „mąstyto apie nieką“. Kadangi taip suprastam mąstymui neegzistuoja ir nėra būtinas joks objektas, į kurį tas mąstymas būtų nukreiptas ir kurio suvokimo būtų pripildytas, mąstančioji sąmonė neišvengiamai tiesiog priversta atsiskirti nuo pasaulio ir net su tuo pasauliu susipriešinti. Tokiam mąstančiajam *aš*, sudarytam vien iš neobjektyvuoto mąstymo, pasaulis jau nėra fenomenologiškai švytinti būties išsklaidos vieta. Pasaulis kraštutinai redukuojamas, suspaudžiamas į griežtai materialią, subjektyvią monadinę struktūrą, abstrakčią erdvę, kurioje žmogus nuo šiol yra niekas kitas, kaip tik daiktas tarp kitų daiktų.

Cogito sąvokos radikalizavimas, anot Merleau-Ponty, ne tik uždaro mąstymą nuo būties atitrūkusioje solipsistinėje erdvėje, bet ir pasmerkia amžinai abejonei, kurios neįmanoma panaikinti, kadangi toji abejonė yra paties *cogito* išeities taškas ir jo išsklaidos horizontas.

Tačiau, apmąstydamas pasaulį, Descartesas pastebėjo, kad, net jeigu visas pasaulis yra apgaulė, sapnas ar vaizduotės iliuzija, tai, ką patiriu šiame sapne ar iliuzijoje, bet kokia toje

⁸⁰ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 487

iliuzijoje ar sapne patirta aistra iš tikrųjų egzistuoja mano sieloje, man yra tikra. Analizuodamas įvairius psichinius nukrypimus, Merleau-Ponty taip pat sako, kad kažkuria prasme haliucinacija yra tikra sergančiajam, bet pats sergantis „ja netiki taip, kaip tikima realaus pasaulio reiškiniais“. Haliucinacijoje pasirodantis daiktas, skirtingai nuo tikrai egzistuojančio daikto, nėra realios, giluminės būties nešėjas⁸¹.

Descartesas neišvengė to, jog savo fenomenologiniuose aprašymuose užčiuopė neabejotiną intencionalios sąmonės pasirodymą. Visgi tokia išvalga liko užuomazgoje ir nebuvo išvystyta, nes Descartesas taip ir nerado kelio, sujungiančio tokį intencionalios sąmonės suvokimą ir pasaulį į harmoningą būties visumą.

Pasaulis yra gyvos būties vieta, sako Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologijoje“, jis egzistuoja aplink mane kaip toji terpė, kurioje aš įgyvendinu savo egzistencijos projektus, į kurią nukreipiu visas savo intencijas. Sąmonei nereikia abejoti tuo, ką matau, girdžiu, pagaunu taktiliniais pojūčiais. Jeigu pradėtume abejoti tuo, kas sąmonei atrodo betarpiškai tikra, tam nebūtų galo, ir mes niekada negalėtume pasiekti jokio tikro žinojimo apie pasaulį, pačius save ar pasaulyje egzistuojantį *kitą*. Nebūtų įmanomas ne tik savęs suvokimas, savirefleksija, bet ir kategoriškai neįmanomas būtų bet koks intersubjektyvus santykis, bet kokia komunikacija su *kitu*. Dekartiškoji sąmonė totaliai ignoruoja *kito* sąmonę ir nepripažįsta net jos egzistencijos galimybės. Net ir Dievas, kaip absoliutus subjektas ir galutinis mąstymo tikslas (anot paties Descarteso), tampa solipsizmo kalėjime užsidariusios sąmonės žiūrai ne daugiau kaip tuščiu fantomu, apie kurį neįmanoma mąstyti (nes neįmanoma nukreipti neintencionalaus mąstymo, kuris pagal definiciją neišeina už savo paties ribų).

Taip pasaulis–objektas, kurį kontempliuoja dekartiškasis *cogito*, Merleau-Ponty reversijoje tampa į pasaulį įtrauktu mąstymu, kuris kyla iš to pasaulio būties ir harmoningai su juo susilieja. Tokia *cogito* interpretacija gražina mąstantįjį *aš* iš solipsistinės užmaršties ir atveria intrsubjektyvaus santykio galimybę. Visuotinybė ir pasaulis, sako Merleau-Ponty, slypi pačioje individualumo ir subjekto šerdyje. Šito neįmanoma suvokti tol, kol pasaulis laikomas objektu. Šitai tampa akivaizdu, jeigu pasaulis iškyla prieš mūsų akis kaip mūsų patirties laukas, jeigu mes patys esame ne kas kita, kaip žvilgsnis, nukreiptas į pasaulį, kadangi tada net pats slapčiausias mūsų psichofizinės būties impulsas liudija mums apie pasaulį. Kokybė – tai daikto eskizas, o daiktas – tai pasaulio eskizas.⁸²

Merleau-Ponty jokiu būdu nebando sumenkinti dekartiškosios „aš mąstau“ išvalgos svarbos ir to pagrindo, kurį *Cogito* suteikia pasaulio refleksijos pradžia. Anot Merleau-Ponty,

⁸¹ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 434-436

⁸² Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 515

karteziškoji mąstymo samprata ypatingos svarbos turi kalbinėje plotmėje, nes tik kalboje išreikštas mąstymas yra mąstymas *par excellence*. Tik save išreiškęs nebylus *cogito* tampa tikroju *cogito*⁸³. Kalbos svarbą mąstymui Merleau-Ponty iliustruoja paprastu vaiko pavyzdžiu. Be abejo, vaikas mąsto ir savaip suvokia pasaulį net ir tada, kai dar nemoka kalbėti ir, reiškia, negali išreikšti savo minčių kitiems suprantamais ženklais. Vaikas stebi kalbančiuosius, tačiau kalba jam dar neturi tos reikšmės, kurią ji įgauna žmogui, galinčiam šifruoti kalboje slypinčius ženklus. Vaikui ne tik neprieinama paties žodžio prasmė, bet ir tas pasaulio fenomenas, kurį išreiškia šis žodis dar yra nematomas vaiko suvokimui. Kai vaikas dar nemoka kalbėti arba nekalba artikuluota suaugusiųjų kalba, lingvistinė ceremonija, kuri vyksta aplink jį, niekaip jo neveikia, vaikas yra šalia mūsų, bet kažkokiu paradoksaliu būdu jis tuo pat metu yra tarsi kitame pasaulyje. Išmokdamas kalbą, vaikas įsitraukia į suaugusiųjų pasaulį, mūsų horizontai tampa ir jo horizontais, jis tarsi tampa tuo dekartiškuoju „res cogitans“, kurio mąstymas pagaliau yra atviras pasaulio pažinimui.

Ką gi galėtume nurodyti kaip Merleau-Ponty *Cogito* reversijos ir būties gražinimo į pirmą vietą mąstymo atžvilgiu, pranašumą prieš originaliąją karteziškąją *cogito* interpretaciją? Fenomenologiškai, be išankstinių prielaidų aprašant suvokimą, paaiškėja, jog sąmonė yra suvokimo modalumas (apsireiškimas sau), o tuo pat metu su šia savi-duotimi atrandamas ir suvokiamas daiktas. Tad, kaip sako pats Merleau-Ponty, „Fenomenologinis požiūris įveikė nuotolį tarp sąmonės ir jos turinio (*cogito* ir *cogitatum*), parodydamas, kad negalima jų radikaliai išskirti“.⁸⁴ Tikrasis *cogito* neapibrėžia subjekto egzistencijos per jo mąstymą apie egzistenciją, nepaverčia pasaulio tikroviškumo į mintį apie pasaulio tikroviškumą, pagaliau nekeičia paties pasaulio reikšmės. Atvirkščiai, *cogito* pripažįsta mano mąstymą kaip kažką neatskiriamą ir pašalina bet kokios rūšies idealizmą, atverdamas mane kaip „būtį pasaulyje“.⁸⁵

Apibendrinant galima pasakyti, kad pagrindinis Merleau-Ponty polemikos su Desatesu pasiekimas yra tai, jog, atlikus nuoseklią *cogito* sampratos analizę, Merleau-Ponty pavyko įrodyti, jog būtina atsisakyti tradicinės mąstymo ir kūniškumo perskyros. Taip pat labai svarbu pabrėžti, jog, panaikinus šią tradicinę perskyrą, Merleau-Ponty filosofijoje mąstančioji sąmonė tampa įkūnyta sąmone. Nuo šiol kūnas ir sąmonė atsiveria kaip vienas nedalomas fenomenas ir kaip toks privalo būti eksplikuojamas.

⁸³ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 513

⁸⁴ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p. 265

⁸⁵ Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: Наука, 1998, p.12

2.3. Kūnas ir pasaulis

Kaip teigia garsi JAV fenomenologė Elizabeth A. Behnke straipsnyje „Pasaulis be priešpriešos. Pasaulio kūnas“ („World without Opposite/ Flesh of the world“), rašydama apie „la chair du monde“ (pasaulio kūną) Merleau-Ponty turėjo omenyje tą patį kaip ir Jeanas Gebsteris, rašydama apie „die Welt ohne Gegenüber“ (pasaulį be priešpriešos).⁸⁶ Kūnas pasaulyje yra ne kažkoks atskiras „objektas“, bet integrali visumos dalis. Nėra jokios perskyros, jokios priešpriešos tarp kūno ir „išorinio“ pasaulio. Kūnas priklauso pasauliui ir tik kaip „pasauliškas“ apskritai egzistuoja. Tačiau tam, kad pamatytume tokį kūno ir pasaulio visetą, turime atsisakyti „natūralaus“ požiūrio į pasaulį bei įsigalėjusio dualistinio prietaro. Pasaulis, kuriame gyvena kūnas, nėra mokslo aprašomas ir formulėmis išreiškiamas konstruktas, valdomas priežastinio-pasekminio ryšio. Pasaulis yra *gyvenamas pasaulis* – kultūrinis, istorinis, moralinis, etinis kontekstas, tarsi „apvelkantis“ kūną prasmių visuma.

Ankstesnėse laiko dalyse jau aptarėme pagrindinius Merleau-Ponty kūno ir gyvenamojo santykio koncepcijos aspektus. Nustatėme, jog Merleau-Ponty filosofijoje kūnas eksplikuojamas kaip fenomenologinė visuma, kūniškasis fenomenas, egzistuojantis gyvenamajame pasaulyje. Tarp kūno ir jo gyvenamosios aplinkos (pasaulio) egzistuoja nepertraukiamas, pirmapradis ir esminis ryšys: kūnas negali būti suvokimas kaip egzistuojantis už pasaulio ribų, bet ir pasaulis, jeigu bandoma jį analizuoti be kūniškos perspektyvos, tiesiog nustoja egzistuoti, iš *gyvenamojo pasaulio* pavirsta į abstrakčią idėją. Kaip Merleau-Ponty sako savo knygoje „Matoma ir nematoma“, mūsų kūnai ir mūsų protai egzistuoja tame pačiame pasaulyje, kuris tampa ta erdve, kurioje kūniškumas ir mąstymas susilieja į vieną neskaidomą fenomeną. Bet tai įvyksta tik tuo atveju, jeigu pasaulis nėra suvokiamas kaip paprastas daiktų visetas, kurį matome, kažkokia „gamtinė terpė“ arba „kultūrinė erdvė“, bet kaip tam tikra egzistencijos galimybė, bendras vardiklis, susiejantis bet kokią suvokimo intenciją ir leidžiantis mums pereiti nuo vienos perspektyvos prie kitos.⁸⁷

Atskleisdamas kūno ir pasaulio ryšį, Merleau-Ponty pateikia įdomią ir originalią psichologijos, biologijos, fiziologijos ir kitų mokslo sričių prielaidų analizę. Egzistencija, anot fenomenologo, yra *būtis pasaulyje*, tam tikras pasaulio suvokimo būdas. Pasaulio suvokimas yra pirminis ir svarbiausias kūno „atributas“, kuris savo veikimu paneigia sielos ir kūno, fizinio ir psichinio prado dualizmą. Tarp kūno ir dvasios, tarp kūno ir pasaulio nėra jokio kauzalinio ryšio (kaip teigė visa ankstesnė filosofinė tradicija). „Pasaulis yra tai, ką aš

⁸⁶ Behnke E.A. “World without opposite/Flesh of the World“

<http://www.lifwynnfoundation.org/worldwithoutopposite.html>

⁸⁷ Мерло-Понти М. «Видимое и невидимое» – Минск: Наука, 2005, p.23

suvokiu, bet nuo tos akimirkos, kai pradėdau jį tyrinėti ir bandau išreikšti tai, ką atrandau, absoliutus pasaulio artumas pavirsta į nenugalimą distanciją. „Natūralus“ žmogus laikosi abiejų grandinės galų, tuo pat metu galvodamas, jog jo suvokimas prasiskverbia iki daiktų ir, kad jis veikia už jo kūno ribų. Tačiau šie įsitikinimai išlieka gyvybingi tik kasdieniame gyvenime, o bandant juos paversti teiginiais arba propozicijomis jie lengvai paneigia vienas kitą, pavergdami mus į sumaištį“⁸⁸

Prancūzų mąstytojas linkęs suvokti dialektinį psichologinės ir fiziologinės plotmės ryšį kaip skirtingų kūno sistemos lygmenų sąveikas. Jis teigia, jog negalima nei psichologinės nei vitalinės nei dvasinės srities mąstyti kaip savotiškos substancijos, kuri būtų pirminė ir apibrėžtų visumą. Normalus žmogus, anot Merleau-Ponty, nėra kūniška būtybė, valdoma autonomiškų instinktų, sujungtų „bendro psichinio gyvenimo“ per mąstymą, pojūčius, minties asociacijas. Nėra jokios prasmės kalbėti apie „kūną apskritai“ ir „gyvenimą apskritai“ (tarsi kokias abstrakčias kategorijas ar idealias substancijas), bet tik apie gyvūnišką kūną, gyvūnišką gyvenimą, filosofškai mąstant – apie žmogišką kūną ir žmogaus gyvenimą. Toks požiūris į ontologiją priartina Merleau-Ponty prie egzistencializmo, tačiau svarbu nesuklysti ir netapatinti fenomenologijos ir egzistencializmo požiūrio, kadangi jie yra grįsti visiškai skirtingomis idėjomis ir plėtojamos skirtingomis kryptimis. Jų sąlyčio taškas yra akivaizdus, tačiau nuo ten šių dviejų koncepcijų keliai iš esmės išsiskiria.

Kaip jau minėjome, analizuodamas žmogaus ir pasaulio santykį, Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologijoje“ nurodo, jog tiesa nėra prieinama autonomiškam, nepriklausomam nuo pasaulio žmogui (iš esmės toks žmogus net neegzistuoja), žmogus pažįsta save tik sąveikaudamas su pasauliu, tik gyvendamas jame. Žmogaus negalima traktuoti kaip „nesuinteresuoto stebėtojo“ arba kaip „nesuvokiamo subjektyvumo“, nes fenomenalinis pasaulis nėra grynoji būtis, bet prasminė visuma, kuri atsiskleidžia ten, kur susikerta mano ir *kito* patirties paralelės. Jo negalima atskirti nuo subjektyvumo ir intersubjektyvumo, kuriuose tik ir atsiskleidžia dabarties ir praeities patirtys, *kito* patirtis manyje.

Tai supratus, tampa aišku, kodėl tokia svarbi Merleau-Ponty fenomenologijoje yra percepcijos tema, o taip pat, kodėl būtent fenomenologinė praktika tampa mąstytojo filosofijos pagrindu. Būtent fenomenologinis metodas suteikia galimybę prisikasti iki perceptyvaus patyrimo esmės, prie pačios sąmonės esminio prado. Fenomenologija domisi visų pirma egzistencinėmis esmėmis, prasminėmis visumomis, tam tikru patirties horizontu, be kurio nei pasaulis, nei žmogus apskritai nėra prieinami pažinimui. Taip mąstant, ypatingą reikšmę įgyja kūno fenomenas, nes „mano kūnas – tai mano požiūris į pasaulį“, mano kūnas –

⁸⁸ Мерло-Понти М. «Видимое и невидимое» – Минск: Наука, 2005, p.10

tai tas taškas, iš kurio pasaulis tampa man matomas ir prieinamas. Merleau-Ponty sako, kad „mano kūnas – tai vienintelė priemonė valdyti savo pasaulį“. Kūnas yra tarsi pasaulio širdis, suteikianti pasauliui gyvybę ir palaikanti jo egzistenciją. Pasaulio reiškinių, fenomenų prasmės atsiveria ir išlieka atviri sąmonės srautui, sudarydami su sąmone tamprą ir nepertraukiamą ryšį. Sąmonė – tai pasaulį maitinanti vitalinė jėga, o pasaulis yra tai, kas suteikia sąmonei pagrindą egzistuoti. Pasaulio atvertis ir sąmonės atvirumas ir sudaro egzistencijos pagrindą, tai, per ką pati būties galimybė atsiveria žmogui kaip gyvai kūniškai būtybei, esančiai gyvame kūniškame pasaulyje.

IŠVADOS

„Suvokimo fenomenologijoje“, „Matoma ir nematoma“ bei kitose svarbiausiose savo knygose Merleau-Ponty pateikia egzistencinę kūno fenomeno ir gyvenamojo pasaulio analizę, pasiremdamas Husserlio, Heideggerio ir kitų iškilių fenomenologų idėjomis. Prancūzų mąstytojas buvo išsamiai išanalizavęs Husserlio darbus, įskaitant ir tuo metu dar nepublikuotus rankraščius. Tuo pat metu Merleau-Ponty siekė atrasti savo kelią fenomenologinėje filosofijoje, sukurti originalią pasaulio ir žmogaus bei žmonių tarpusavio santykio koncepciją.

Šiame darbe atliktas tyrimas parodė, jog M. Merleau-Ponty plėtota fenomenologinė filosofija remiasi konceptualia kūno fenomeno, gyvenamojo pasaulio fenomeno bei jų intersubjektyvaus ryšio analize. Mąstytojo dėmesio centre – kūniškumo fenomenas, kuris pasireiškia trejopu santykiu tarp *aš*, *kito* ir *pasaulio*. Analizuojant tiek paties Merleau-Ponty tekstus, tiek ir kritinę literatūrą, buvo nustatyta, kad nuo pat savo filosofijos užuomazgų prancūzų mąstytojas siekė įveikti klasikinėje filosofijoje įsigalėjusį dualistinį, sudaiktinantį žmogaus suvokimą. Tik fenomenologinis metodas leidžia pamatyti žmogų tokį, koks jis yra savo kūniškoje apraiškoje, tik fenomenologija tyrinėja tikrąjį žmogaus kūniškumo specifiškumą. Gyvenamasis kūnas nėra nei biologinis mechanizmas (R. Descartesas), nei daiktas, nei grynojo subjekto „talpykla“. Žmogaus kūnas turi būti suvokiamas kaip gyvenamasis kūnas, kaip fenomeninis kūnas, kuris yra pagrindas bet kokiam apmąstymui apie žmogų ir jo egzistenciją pasaulyje.

Merleau-Ponty pradėjo nuo suvokimo analizės ir ją išplėtojo iki visapusiškos studijos to fenomeno, kuriame susipina gyvybiškai svarbi gija tarp žmogaus ir jo pasaulio. Prancūzų

mąstytojas rėmėsi psichologų darbais, nuodugnai ištyrė geštalpsichologijos atstovų raštus, refleksinę teoriją, biheviorizmo, patopsichologijos ir psichoanalizės prielaidas.

Būtent Merleau-Ponty yra tas fenomenologas, kuris išplėtojo fenomeninio kūno koncepciją ir sukūrė nuoseklią, pagrįstą teoriją, kuria remiasi daugelis šiuolaikinių fenomenologų. Pradėjęs nuo R. Descarteso mechanistinės teorijos ir psychologizmo kritikos, prancūzų mąstytojas pereina prie fenomenologinio kūno analizės, kuri atskleidžia, kad gyvenamas kūnas yra mūsų buvimo ir tapatybės plotmė, kaip kūnas tampa visos žmogaus egzistencijos pagrindu. Merleau-Ponty fenomenologijoje kūnas atsiskleidžia kaip jaučiantis ir juntamas, liečiantis ir liečiamas, matantis ir matomas, kalbantis ir girdimas. Kūnas egzistuoja erdvėje bei laike, tačiau tuo pat metu būtent kūnas konstituoja ir laiką, ir erdvę, paneigdamas viską objektyvuojančią ir niveliuojančią šiuolaikinio mokslo nuostatą, anot kurios žmogus tėra „sraigtelis“ pasaulio mašinoje.

Kitas pamatinis Merleau-Ponty filosofijos akmuo – gyvenamojo pasaulio ontologija. Jos apmatus atrandame viename svarbiausių fenomenologo veikalų „Matoma ir nematoma“. Ši knyga atvėrė naują etapą Merleau-Ponty filosofijoje (nuo „Suvokimo fenomenologijos“ išleidimo laikų), kuri charakterizuojama išėjimas už klasikinės fenomenologijos ribų ir naujos ontologijos sukūrimas. Naujoji ontologija galutinai paneigia tradicinę fundamentalių kategorinių opozicijų priešpriešą. Joje sutaikomas subjektyvus ir objektyvus pradas, tai, kas yra išoriška ir vidujybė, tai, kas yra matoma ir nematoma egzistencijos pusė. Merleau-Ponty ontologija iš esmės yra kūno ontologija, kuri analizuojama pirmaprados būties kontekste, naudojant dialektinio mąstymo metodą. Ši knyga tapo revoliucingu žodžiu fenomenologijoje bei stipriai paveikė kitų filosofijos srovių, tokių kaip hermeneutika, struktūralizmas ir poststruktūralizmas, raidą.

SANTRAUKA

Šiame darbe pateikiama išsami kūno fenomeno, kūno buvimo pasaulyje ir intersubjektyvumo analizė, paremta Merleau-Ponty fenomenologine teorija. Siekiant adekvačiai įvertinti Merleau-Ponty fenomenologinės teorijos savitumą bei išryškinti svarbiausius jos aspektus, darbas pradedamas nuo bendros fenomenologijos apžvalgos bei jos santykio su psichologija, intelektualizmu bei pozityvizmu. Pats Merleau-Ponty savo darbuose daug polemizuoja būtent su psychologistinėmis, intelektualistinėmis bei pozityvistinėmis sąmonės ir suvokimo teorijomis, todėl manoma, jog pirmoje darbo dalyje pateikta analizė yra tikslinga. Pagrindinis šio darbo tikslas – analizuojant Merleau-Ponty veikalus ir kritinę literatūrą, atskleisti fenomenologinės kūno sampratos eksplikaciją Merleau-Ponty fenomenologijoje, išryškinant šio prancūzų mąstytojo kūniškumo fenomeno apibrėžties specifiškumą bei originalumą.

Aiškindamas savąją filosofijos trajektoriją, Merleau-Ponty pripažįsta, jog išgyventa patirtis yra pirminė, teigdamas, jog suvokiantis protas yra „inkarnuotas“ protas. Be to, suvokimas nėra vien išorinio pasaulio poveikio kūnui rezultatas, nes net jeigu kūnas ir skiriasi nuo pasaulio, kuriame gyvena, vis tiek nėra nuo jo atskirtas. Iš tiesų suvokiančio organizmo tiesioginis sąlytis su aplinka ir sudaro paties suvokimo esmę. Tai reiškia, jog nėra bendrojo suvokimo – sąvokos, kuri paverstų jį abstrakčiu visuotinumu; suvokimas egzistuoja tik tiek, kiek jis išgyventas pasaulyje. Būtent „gyvoji“ suvokimo ir kūno prigimtis suteikia fenomenologiniam tyrimui gyvybingumo ir būtinumo. Dėl inkarnuotos suvokimo prigimties, suvokiantis subjektas nuolat kinta, nuolat vyksta jo atsinaujinimo procesas. Sąmonė savo ruožtu yra susijusi ne taip, kaip mąstytojas susijęs su atskirais objektais. Iš esmės nėra bendrojo subjekto, visiškai autonomiško ir atskirto nuo objektų, kaip kad teigė R. Descartesas. Greičiau sąmonė yra suvokianti; todėl idėjų tikrumas yra pagrįstas suvokimo tikrumu. Šį tikrumą nuolat turi nustatyti ir patvirtinti fenomenologinis tyrimas, nes fenomenologui nėra tobulumo, nėra visuotinio tikrumo idėjų lygmenyje. Taigi, Merleau-Ponty fenomenologija priešinama R. Descarteso *cogito* labiau nei kam kitam. Pats Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologijoje“ atvirai polemizuoja su karteziškosios filosofijos postulatais ir neigia *cogito* bei juo pagrįstos filosofijos pagrįstumą.

Nuo pat žmogaus gimimo akimirkos iki mirties jo kūnas jam yra tai, kas arčiausia, atrodo esą taip įprasta, suprantama, kasdieniška. Daugumai žmonių net mintis nekyla, kad kūniškumas galėtų būti apmąstomas kaip problema, tiriamas kaip ir kiti pasaulio objektai. Kasdieniam protui gyvenant nesudrumstą kasdienį gyvenimą, bet koks išorinio pasaulio

reiškinys yra nepalyginamai įdomesnis, paslaptingesnis, vertesnis dėmesio nei nuosavas ar kito žmogaus kūnas. Žmogus pasaulyje gimsta apsuptas daiktų ir reiškinių, kuriuos pažinti gali tik savo jutimais. Rega, klausa, taktiliniai pojūčiai, uoslė ir t. t. yra vieninteliai pažinimo šaltiniai. Dauguma tradicinių filosofijų iki fenomenologijos rėmėsi pažiūra, jog kūniškosios jauslės klaidina žmogų. Pasitikėjimas jauslėmis buvo laikomas net pavojingu: anot kai kurių mąstytojų, pasikliaudamas jauslėmis, žmogus supanašėja su nemąstančiais gyvūnais ir tampa instinktų vergu.

Reabilitavęs žvilgsnį, kaip dvigubo jutimo šaltinį, Merleau-Ponty žengia toliau. Jis išplėtoja koncepciją, kurioje paaiškinama, kaip vyksta skirtingų jutimų sąveika ir kaip jie persipina, suteikdami mums pilnatvišką ir tikrą savęs ir pasaulio suvokimą. Lytėjimas neįmanomas be matymo, o taip pat neįmanoma matyti neliečiant. Matymas yra „lytėjimas žvilgsniu“. Dar Descartesas teigė, jog aklieji „regi rankomis“. Merleau-Ponty šioje vietoje pabrėžia, jog kartezinis regėjimo modelis – lytėjimas. „Suvokimo fenomenologijoje“ Merleau-Ponty pateikia išsamią fenomenologinio judėjimo reiškinio suvokimo analizę. Judėjimo problematiką Merleau-Ponty nagrinėja pasitelkdamas eksperimento su ligoniais, turinčiais judėjimo sutrikimų, metu gautais duomenimis, juos interpretuodamas ne klasikiniiais psichologijos ar psichiatrijos metodais, bet pasitelkdamas fenomenologinę perspektyvą.

Merleau-Ponty savo darbuose numato glaudžią kalbos ir kūno sąsają. Atskirame „Suvokimo fenomenologijos“ skyriuje jis imasi aprašyti kūną kaip kalbą. Filosofo teigiama kūno ir kalbos artumą galima aiškintis remiantis analogija: kalbos reikšmė formuojasi taip, kaip kūno judesio reikšmė, kalbos stilius formuojasi kaip ir juslinio suvokimo stilius, kalbėjimas yra intencionalus kaip ir kūno veikla ir t.t. Kalbos kinestetikos čia imamasi tam, kad kūniškumas ir kalbiškumas atsiskleistų kaip vienas reiškinys – kaip kūno kalbiškumas ir kalbos kūniškumas. Merleau-Ponty atranda kinestetiką ne kaip atskirą temą ar objektą, bet kaip plotmę, kurioje kūnas ir kalba veikia išvien.

Merleau-Ponty analizuoja dar vieną svarbų kūniškumo aspektą, kuris, anot mąstytojo, yra taip pat ypač svarbus, siekiant vientiso ir pilno kūno fenomeno suvokimo. Lytiškumo ir kūno kaip įkūnyto seksualumo fenomenas yra detaliam analizuojamas „Suvokimo fenomenologijoje“. Seksualumo analizė pradedama nuo akivaizdaus fakto konstatavimo: kūnas, egzistuojantis gyvenamajame pasaulyje, nėra neutralus emociniu atžvilgiu, jo išgyvenimai yra papildyti prasmėmis, jo santykis su pasauliu nusidažo išgyvenimų atspalviais. Erotinis gyvenimas nereiškia tik to, kad mūsų kūnai turi lytį (lytinius organus), nereiškia, jog seksualumas yra tik instinktyvi, į tam tikrus tikslus (malonumą, pasitenkinimą, įtampos numalšinimą) nukreipta, veikla.

Tai, ką įprasta vadinti Vakarų filosofijos tradicija, nuo pat pradžių kėlė klausimą apie pasaulio prigimtį, pasaulio ir sąmonės ryšį, žmogaus egzistenciją pasaulyje. Ir beveik nuo pat pradžių praktiškai visa Vakarų filosofinė mintis rėmėsi daugiau ar mažiau kategoriška pasaulio ir sąmonės perskyra. Būties, kaip mąstymo ir tįsiosios substancijos dualizmo dialektikos tematika, vienu ar kitu pavidalu pasirodė praktiškai visų didžiųjų mąstytojų filosofinėse koncepcijose. Merleau-Ponty tikrasis pasaulis yra suvoktas pasaulis, fenomenalus pasaulis. Šis „*Suvokimo fenomenologijos*“ požiūrio taškas yra nušviestas veikale „*Matoma ir nematoma*“. Suvokimo tikėjimas įvardija mūsų tikėjimą suvokimo tikrumu, tikėjimą, kad „mūsų regėjimas siekia pačius daiktus“. Suvokimo tikėjime fenomenų pirmenybės ir percepcijos koreliatyvios tezės nėra pateikiamos kaip filosofiniai principai, jie greičiau yra išgyventi tvirto *Urdoxa* būdu.

Pasaulis yra gyvos būties vieta, sako Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologijoje“, jis egzistuoja aplink mane kaip toji terpė, kurioje aš įgyvendinu savo egzistencijos projektus, į kurią nukreipiu visas savo intencijas. Sąmonei nereikia abejoti tuo, ką matau, girdžiu, pagaunu taktiliniais pojūčiais. Jeigu pradėtume abejoti tuo, kas sąmonei atrodo betarpiškai tikra, tam nebūtų galo ir mes niekada negalėtume pasiekti jokio tikro žinojimo apie pasaulį, pačius save ar pasaulyje egzistuojantį *kitą*. Nebūtų įmanomas ne tik savęs suvokimas, savirefleksija, bet ir kategoriškai neįmanomas būtų bet koks intersubjektyvus santykis, bet kokia komunikacija su *kitu*. Pasaulio atvertis ir sąmonės atvirumas ir sudaro egzistencijos pagrindą, tai, per ką pati būties galimybė atsiveria žmogui kaip gyvai kūniškai būtybei, esančiai gyvame kūniškame pasaulyje. Būtent Merleau-Ponty yra tas fenomenologas, kuris išplėtojo fenomeninio kūno koncepciją ir sukūrė nuoseklią, pagrįstą teoriją, kuria remiasi daugelis šiuolaikinių fenomenologų. Pradėjęs nuo R. Descarteso mechanistinės teorijos ir psichologizmo kritikos, prancūzų mąstytojas pereina prie fenomenologinio kūno analizės, kuri atskleidžia kaip gyvenamas kūnas yra mūsų buvimo ir tapatybės plotmė, kaip kūnas tampa visos žmogaus egzistencijos pagrindu.

Pagrindiniai darbo terminai:

fenomenologija, kūnas, kūniškumas, pasaulis, fenomenas, suvokimas, protas, mąstymas, pojūtis, žmogus, būtis, santykis, egzistencija, kalba, seksualumas, erdvė, laikas.

SUMMARY

This Master degree attainment Thesis provides a detailed analysis of phenomenon of Body, physical presence in the world and intersubjectivity, based on phenomenological theory of Maurice Merleau-Ponty. In order to adequately assess the Merleau-Ponty's phenomenological theory of identity and to highlight the most important aspects of it, the work begins on the overall review of phenomenology and its relation to psychology, intellectualism and positivism. Merleau-Ponty himself in his writings did debate a lot with psychological, intellectualistic and positivistic theories of perception, so accordingly the author of this thesis thinks that the presented analysis is ir purposeful.

The main purpose of this work – to analyze the works of Merleau-Ponty and the critical literature on the concept of the body to reveal the phenomenological explication of the phenomenology of Merleau-Ponty, highlighting the phenomenon of corporeality is the definition of the specificity and originality.

When explaining the path of his philosophy, Merleau-Ponty admits that lived experience is primary, saying that the conscious mind is "embodied" mind. In addition, the perception of the outside world is not the result of world's impact on body, because even if the body is different from the world in which the body lives, it's still not separated from it. In reality the direct contact of the organism and it's environment is the only source of the essential perception. This means that there is no common understanding - a concept which would make it an abstract universality, consciousness exists only as long as it lives in the world. That is the nature of the body and vivid perception that gives the phenomenological study the viability and necessity on which it is based. Because of the „embodied“ nature of the perception, experiencing the body is constantly changing, its renewal process never stops.

Consciousness, in its turn, is linked not as a thinker concerned with the individual objects, but it is a part of one indivisible whole. Basically there is no general subject, fully autonomous and separate from objects, such as the alleged by R. Descartes. Rather, consciousness is its awareness, because ideas are based on the certainty of perception. This certainty must be continually validated by phenomenological study, because for a phenomenologist there is never any perfection or certainty in the general level of ideas.

Thus, Merleau-Ponty Phenomenology contrasted R. Descartes' Cogito, more than anyone else. Merleau-Ponty himself in „Phenomenology of Perception“ openly criticizes philosophical postulates of Descartes and denies the Cogito and its philosophy based on the merits. From the moment of birth till death, the body is closest to a human being, appears to

be so common, so understandable, that it seems that there nothing really to say about it. For most people there is not even a thought that the flesh could be perceived as a problem and studied as other objects of the world. For the common sense of human living his everyday life without any disturbance of transcendental thought, any phenomenon of the outer world is more interesting, more mysterious, more preferable to focus that his own or another person's body. Human is born to a world surrounded by things and events which could only be perceived with body senses. Vision, hearing, tactile sensations, smell etc., are the only sources of knowledge. Most of the traditional philosophies before phenomenology relied on the notion that the senses mislead human being. The trust in senses has been challenged even as dangerous according to some thinkers, they claimed that by trusting and relying on senses a person assimilates the mindless animal instinct and become it's slave.

After he rehabilitated the look as the source of the double sense, Merleau-Ponty goes further. He developed a concept that explains how the interaction of different senses is happening and how they intertwine to give us a comprehensive and true view of ourselves and the world. Touching is not possible without the vision, but also impossible to see without touching. Seeing a „touch of view“. Even Descartes argued that blind people „can see with their hands“. Merleau-Ponty emphasizes this point and claims that the model of vision by Descartes is a touch. In „Phenomenology of Perception “Merleau-Ponty provides a comprehensive phenomenological analysis of perception of the phenomenon of movement. The problematic field of movement is analyzed by Merleau-Ponty with the assistance of the experiments with patients having limited mobility. All the data obtained during such experiments is interpreted not by classical psychiatric or psychological methods, but through a phenomenological perspective.

In his work Merleau-Ponty provides a close link between language and body. In a separate section of the „Phenomenology of Perception“ he is describing the body as a language. The stated proximity of body and language can be clarified on the basis of an analogy: the meaning of language is emerging the same way as the meaning of body's movement, the style of speech is formed by the same process as formation of sensory perception style, speaking is same the intentional as the physical activity etc.

Merleau-Ponty examines another important aspect of corporeality, which, according to the thinker, is also essential to a solid and a full understanding of the phenomenon of the body. The question of gender and body as embodied sexuality phenomenon is analyzed detailed in „Phenomenology of Perception“. The analysis of sexuality starts from the statement of the obvious fact: the body that exists in the living world is not in any way emotionally neutral in

respect of its experiences which are always meaningful and its relationship with the world is colored by the all shades of emotions. Sexual life is not just the fact that our bodies have gender (sexual organs) and it does not mean that sexuality is just instinctive targeted activities to some of the objectives (pleasure, satisfaction, frustration suppression etc.).

What is commonly known as the Western philosophical tradition, from the outset, raised the question about the nature of the world, the relationship the world and consciousness, the meaning of human existence in the world. And almost from the outset, practically the entire Western philosophical thought was based on more or less categorical distinction of consciousness and the world. The distinction of the being as thinking substance and its dialectics with material substance was the main subject (in one form or another) appeared in philosophical concepts of practically all great thinkers.

For Merleau-Ponty the real world is the perceived world, the phenomenal world. This point of view started in the „Phenomenology of Perception“ was then developed in „Visible and invisible“. The believe in perception names our certainty in what we perceive and this is the way we believe that our look reaches the things themselves as they are. Understanding of phenomena of the faith in preference is primary and is not presented as an abstract philosophical principle, its more are likely to be perceived in Urdoxa way.

The world is a place of alive being, claims Merleau-Ponty in „Phenomenology of Perception“, it exists around me as the medium in which I am implementing my existential projects, to which I refer all of my intentions. Consciousness does not have to doubt in what I see, hear touch. If you start to doubt in what appears to consciousness, we would never achieve any real knowledge about the world, yourself or the existence of Other in the world. In this case not only self-reflection would not be possible, but categorically would not be possible any intersubjective relationship, any communication between me and the Other.

The open nature of the world and of the consciousness is the basis for the existence, it is what within itself opens up the possibility of Being itself to the human as living embodied creature, situated in „the flesh of the world“. Merleau-Ponty is the phenomenologist who developed the concept of phenomenological body and coherent theory on which underlying many contemporary phenomenologists. He started from the mechanistic theory of R. Descartes and criticism of psychologism, later the thinker moves further to the phenomenological analysis of the body, which reveals how the body is inhabited by our presence and identity dimension, as the body becomes the basis of all human existence.

The most important terms of the thesis:

Phenomenology, body, flesh, world, the phenomenon, consciousness, mind, thinking, feeling, human, being, existence, language, sexuality, space, time.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Мерло-Понти М. «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: *Наука*, 1998
2. Мерло-Понти М. «Видимое и невидимое» – Минск: *Наука*, 2005
3. Merleau-Ponty M., “The primacy of perception and its philosophical consequences“, 1989
4. Merleau-Ponty M. „Akis ir dvasia“. *Baltos lankos*, Vilnius
5. Merleau-Ponty M. “The Prose of the World“. Northwestern University Press, London, 1974
6. Мерло-Понти М. «Знаки», М.: Искусство, 2001
7. Jonkus D. „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“, Monografija./– Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009
8. Jonkus D. „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“, *Problemos*, 2008, Nr. 74
9. Jonkus D. „Laikas ir kitas. Huserlis ir Levinas apie transcendenciją“, *Logos*, 2005, Nr. 40, p. 149–161.
10. Descombes V. “Modern French Philosophy“, Cambridge University Press, 1980
11. Dillon M.C. “Merleau-Ponty and the reversibility thesis”, source: *Man and World*, 16, 1983
12. Descartes R. “Meditations“:
<http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation1.html>
13. Junutyte L. „Dialogas: tarp ištikties ir prasmės bendrumo“ – *Problemos* Nr.79, 2011, p. 193-198 (<http://aplinkkeliai.lt/recenzijos/knygu/dialogas-tarp-istikties-ir-prasmes-bendrumo/>)
14. Хайдеггер М. «Бытие и время» – Санкт-Петербург: *Наука*, 1998
15. Gutauskas M. „Žuvies kūnas: akvariumo fenomenologija“, *Baltos lankos*, Nr.27, Vilnius: „Baltos lankos“, 2007.
16. Gallagher S. “Lived Body and Environment”, source: *Research in Phenomenology*, 16, 1989, p. 139-170
17. Husserl E. “Ideas. A General Introduction to Pure Phenomenology“, NY CB

18. Husserl E. „Karteziškosios meditacijos“, Vilnius: *Aidai*, 2005
19. Husserl E. “La terre ne se meut pas“, Paris: les editions de minuit, 1989, p.60-63
20. Sezemanas V. „Fenomenologija“// Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra. Vilnius: „Mintis“, 1997
21. Sverdiolas A., Kačerauskas T. „Fenomenologija Lietuvoje“. Problemos, issue 2008
22. Sverdiolas A. „Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos“ – 1/– Vilnius: *Strofa*, 2002
23. Mickūnas A, Stewart D. Fenomenologinė filosofija. *Baltos lankos*, 1994
24. Šmitienė G. „Kalbos kinestetika“ „Baltos lankos Nr. 31/32“, Vilnius: *Baltos lankos*, 2010
25. Leder D. “Flesh and blood: a proposed supplement to Merleau-Ponty“. The body: classic and contemporary readings, 1999
26. Tatarkiewicz W. „Filosofijos istorija“ – Vilnius: *Alma littera*, 2001 -2003
27. Wundt W. „Psichologijos pagrindai“ – Vilnius: *Alma littera*, 2004
28. Вдовина И.С. «М. Мерло-Понти: от первичного восприятия – к миру культуры» // Морис Мерло-Понти, «Феноменология восприятия» – Санкт-Петербург: *Наука*, 1998
29. (http://www.leseditionsdeminuit.fr/f/index.php?sp=liv&livre_id=2124)
30. Behnke E.A. “World without opposite/Flesh of the World“
<http://www.lifwynnfoundation.org/worldwithoutopposite.html>
31. Lingis A. „Pavojingos emocijos“. – Kaunas: *Baltos lankos*, 2002
32. Lingis A. „Bendra kalba, paskiri balsai“. – Kaunas: *Baltos lankos*, 2010