

Kūnų panašumas. Kuris kurį pratęsiame?

DONATAS VEČERSKIS

Vytauto Didžiojo universitetas, Filosofijos katedra, K. Donelaičio g. 58, LT-44248 Kaunas

El. paštas: donatas@lasf.lt

Straipsnyje E. Husserlio ir M. Merleau-Ponty tekstų kontekste aptariama fenomenologinė kūniškumo problema. Atskleidžiama, koks vaidmuo kūniškumui tenka bandant suvokti, kaip savumo patirtyje užgimsta Kito svetimumo suvokimas. Analizė parodo, kad kūno patyrimo fenomenologiniam aprašymui atitenka kertinis vaidmuo, nagrinėjant tokias temas kaip intersubjektyvumas, žmogaus ir pasaulio santykis, empatija, etinė atsakomybė ir t. t. Straipsnyje išryškėja fenomenologinės kūno sampratos skirtumai nuo Vakarų filosofijoje dominuojančio kūno, kaip paprasčiausio daikto, suvokimo. Taip pat atsiveria naujos temos – kūnų prasitęsimas, interkūniškumas, kūnų panašumas – kurios straipsnyje, įtraukiant šiuolaikinius kontekstus, trumpai aptariamos. Pagaliau Merleau-Ponty įžvalgų šviesoje bandoma suprasti, ar žmogaus kūniškas buvimas yra pirminė duotis, ar gilesnės priklausomybės būčiai išraiška. Tokia perspektyva pagrindžia ne tik subjektų tarpusavio susipynimą interkūniškume, padeda suprasti žmogaus sąsajas su pasauliu, bet ir atveria naujas erdves žmogaus savi-interpretacijai.

Raktažodžiai: kūniškumas, intersubjektyvumas, kūnų panašumas, fenomenologija

ĮVADAS

Šiame straipsnyje, tyrinėjant Edmundo Husserlio ir Merleau-Ponty tekstus, siekiama atskleisti, kaip minėtų fenomenologų analizuojama Kito pažinimo problematika yra neatsiejamai susijusi su kūno, kūniškumo problematika. Kas yra kūnas, kas yra kūniškumas, ką reiškia kūnų panašumas, iš kur jis kyla, koks jo vaidmuo Kito pažinime? Straipsnyje svarstomas ir kūnų pratęsimo, prasitęsimo klausimas. Straipsnio pabaigoje, atsižvelgiant į dabartinį filosofinį kontekstą, siekiama apžvelgti, kokios tolesnės interpretacijos gali būti padarytos remiantis kūniškumo aprašyme atsiskleidusiomis žmogaus buvimo apybraižomis.

KŪNO VAIDMUO KITO PAŽINIME

Husserlis Kito pažinimo klausimą plačiausiai aptaria savo *Penktojoje meditacijoje*. Joje išryškėja pagrindinės priežastys, kodėl kūniškumas fenomenologijoje įgauna ašies poziciją.

Meditacijos pradžioje Husserlis suformuoja ją išprovokavusią problemą – ar nėra taip, kad jei „pasitelkęs fenomenologinį *epochē*, redukuoju save į mano absoliutų transcendentalinį ego, tai ar tuo būdu netampu *solus ipse*“ (2005: 111)? Kitaip sakant, galime manyti, beje daugelis Husserlio tekstų interpretatorių iki šiol taip teigia, kad nuosekliai sekant fenomenologiniu metodu nubrėžiamu keliu, t. y. atsiribojant nuo išankstinių nuomonių, savaime suprantamųjų, imame save suvokti kaip visų daiktų prasmės šaltinį – visas pasaulis turi savo reikšmę tik todėl, kad ji yra palaikoma mano intencionalioje sąmonėje. Plėtojant šią mintį, atrodo, kad tą patį galime pasakyti ir apie mus supančius žmones, juk jie man gali turėti prasmę tik todėl, kad yra grynojo ego konstituojami. Tačiau kyla klausimas: ar įmanoma ir kaip įmanoma savyje konstituoti tokį objektą, kurio pagrindinė apibrėžtis yra *svetimumas* man, nes jei

neįmanoma to padaryti, t. y. neįmanoma suvokti Kito-kaip-*svetimo*, tai nėra jokios prasmės kalbėti apie Kitą.

Husserlis, analizuodamas šį svetimumo konstitavimo savume paradoksą, siūlo žengti tokius žingsnius: pirma – reikia taikyti jau įprastą suskliaudimo metodą – *epochė*, po tokio žingsnio, kaip sako Husserlis, aš „lieku *vienas*“ (2005: 116). Tačiau griežtai kalbant ši vienatvė nėra absoliuti, nes subjektas vis dar suvokia save kaip tokį ego, kuris išgyvena pasaulį, kuris gyvena pasaulyje. Tad klausimas – kaip gimsta Kito kaip svetimumo suvokimas – išlieka, nes tiek pasaulis, tiek Kitas, po tokios redukcijos suvokiamas kaip to pasaulio, kurį ego gyvena, dalis.

Husserlis, bandydamas išspręsti šią problemą, siūlo žengti antrą žingsnį – vėl iš naujo taikyti fenomenologinį *epochė*, tik šiuo atveju, kitaip nei pirmose meditacijose, siūlo atlikti „savitą temos *epochė*“, kitaip sakant, reikia suskliausti visa, kas nurodo į Kitą (2005: 115). Toks žingsnis, iš pirmo žvilgsnio, gali pasirodyti paradoksalus, nes išsikeliame klausimą – kaip mano suvokime pasirodo Kito svetimumas, o pradėdami nuo visiško metodiško atsiribojimo nuo Kito, nuo užsidarymo į tai, kas man visiškai sava.

Ką gi aptinkame tokia monadiniame kiaučiulyje, kai atsiribojame nuo bet kokios nuorodos į Kitą? Anot Husserlio, „mums lieka tam tikras vienalytis rišlus fenomenas „pasaulis“ sluoksnis, kuris yra mano savastis, manosios „gamtos“ sluoksnis (2005: 119). Šioje per abstrakciją¹ gautoje „gamtoje“ išsiskiria vienas objektas, kuriam vieninteliui, griežtai tariant, tinka apibūdinimas „savas“ – tai mano kūnas, mano gyvenamas kūnas. Taip Husserlis įveda naują temą į savo fenomenologinius svarstymus *Karteziškosiose meditacijose*. Bandydami apčiuopti pagrindinius savo kūniškumo suvokimo aspektus, kuriuos kiek detalčiau Husserlis analizuoja *II Idėjose*, aptinkame savo kūną kaip pojūčių lauką – kūnui priskiriame įvairius jutimus; aptinkame savo kūną kaip vietą, kurioje „*darau ką noriu*“, kitaip sakant, manasis kūnas paklūsta „aš galiu dėsniui“; pagaliau, savo kūno gyvenimą suvokiame kaip „grįžtamai su manimi susietą“ (2005: 120; 1989: 151–169). Taigi, anot Husserlio, atsiribodami nuo visko, kas nėra Aš, atrandame ne grynąjį ego, bet subjektą, kuris neatsiejamai susijęs su savo kūnu. Net ir pati radikaliausia *epochė* neįstengia atriboti subjekto nuo to suvokimo, kad jis egzistuoja kaip kūniškas subjektas.

Dar vienas, Husserlio minimas, kūniško buvimo fenomenas, kuris sulaukė ir tebesulaukia išskirtinio fenomenologų dėmesio – kūno konstatavimosi dvilypumas, t. y. kūnas ne tik turi pojūčių lauką, bet ir pats gali tapti tuo, kas yra jaučiama. Kuo šis fenomenas yra reikšmingas kalbant apie kito problemą, paanalizuosiu šiek tiek vėliau.

Tad grįžkime prie pagrindinio mūsų klausimo – kaip Kitas pasirodo ir užgimsta kaip *svetimas* mūsų suvokime? Sekdami Husserliu esame tokioje sferoje ar studijoje, kurioje darome viską, kad atsiribotume nuo to, kas ne Aš. Vienintelis dalykas, nuo kurio neišėina savęs atskirti, – mūsų kūniškas buvimas. Kas nutinka, kai esant tokioje nuostatoje susiduriame su Kitu? Pasak Husserlio, Kitas tokia primordialiame suvokime man pirmiausiai pasirodo kaip fizinis kūnas (2005: 137). Bandant kalbėti apie tai, kaip formuojasi Kito suvokimas, atrodo,

¹ Gali kilti klausimas, kiek ir kaip abstrahavimosi judesys yra susijęs su pirmine duotimi, kurios, atrodo, siekia E. Husserlis. Juk nuo Aristotelio laikų įprasta manyti, kad abstrakcijos rezultatas yra antrinis produktas. Taigi kyla klausimas – ar iš tiesų gyvasis kūnas yra duotybė, o gal tai tam tikros fikcijos rezultatas? Anot P. Ricœuro, šis abstrahavimosi judesys ne tik kad nėra fikcija, bet priešingai, jis atkreipia dėmesį į tai, kas buvo užmiršta ar buvo suvokiama tik kaip organas, t. y. atkreipia dėmesį į mano kūną, kuris yra konkretus ir betarpiškas, o ne prieš mane esantis daiktas-objektas. Taip pat ir gamta, iki šiol buvusi tik stebinys, per abstrahavimosi judesį paradoksaliai tampa mano kūno aplinka, o aš pats susivokiame esąs jos nariu (Ricœur 1998: 204–205).

kad kaip stebėdamas mane supantį pasaulį aš matau medžius, priešais esantį namą, važiuojančius automobilius, panašiai matau ir visus kitus kūnus. Juk, kaip minėjau, tik savasis kūnas yra grįžtamai su manimi susietas, tik jame aš esu savyje, tik jo pojūčiai yra mano pojūčiai ir t. t., dėl šios priežasties visi kiti kūnai man neturi šios centrinės pozicijos, kurią Husserlis vadina „centrinium ČIA“, „nuliniu tašku“ (2005: 144, 166).

Tačiau ar iš tiesų visi kūnai yra vienodi, ar iš tiesų kūnai tų, kuriuos aš vadinu „žmonių kūnais“, iš principo niekuo nesiskiria nuo, pavyzdžiui, akmens ar medžio? Husserlis, aprašydamas Kito pasirodymą, nurodo, kad „patirtas svetimas gyvenamas kūnas pasirodo tam tikrame tolydžiam procese, atsiskleidžia tikrai kaip gyvenamas kūnas tik per savo kintantį, tačiau vidujai rišlų elgesį“, toks elgesys aprezentatyviai nurodo į psichiškumą, į save kaip nuorodą patvirtinančią svetimybę (2005: 142). Taigi kai kurie kūnai nuo kitų skiriasi tuo, kad stebiu juos kaip besielgiančius – matau jų specifinį judėjimą, tam tikras išraiškas. Galbūt labiausiai egoitinę vienvetę sukrečiančiu elgesio pavyzdžiu, kurį Merleau-Ponty prilygina katastrofai, galėtų būti suvokimas, *kad esu stebimas* (Merleau-Ponty, 1997: 109). Juk Aš, jei viskas jam paklustų, gyventų pasaulyje kaip jo savininkas ir valdovas, tačiau, staiga, pamatome akis, iš kurių judesio, įtampos suprantame, kad esame stebimi. Tačiau kaipgi vis tik įvyksta šis suvokimas, kad už to mane tiriančio žvilgsnio slepiasi kitas Aš? Atsakant į šį klausimą turime atsakyti į tam tikra prasme techninius, epistemologinius klausimus – kaip vyksta suvokimas ir kas grindžia tokio suvokimo galimybę? Atsakydamas į pirmąjį, aptarsiu Husserlio analoginės apercepcijos sampratą, atsakydamas į antrąjį – kalbėsiu apie kūnų panašumą.

Kalbant apie tai, kad kito svetimumas mano svetimybės patyrimo nėra ir iš principo negali būti tiesiogiai duotas, nes kitą patiriu kaip fizinį kūną, o jo esmė – Kito-Aš-gyvenimas, man nėra tiesiogiai duodamas, nes kitaip jis netektų svetimumo, reikia ieškoti būdo, kaip vis tik įmanoma paaiškinti, kad savo intymume pagaunu tą Kito elgesiu man duodamą nuorodą, kad Kitas yra kitas-Aš. Pats Husserlis nurodo, kad net kasdieniame patyrimo susiduriame su reiškiniu, kai mūsų stebimo objekto priekinė matoma pusė būtinai turi ir netiesiogiai nurodo nematomą daikto pusę (2005: 135). Tokį netiesioginį, tarpiską suvokimą, suvokimą kaip duoto to, kas iš tiesų nėra tiesiogiai duota, Husserlis vadina *aprezentacija*. Kaip sužinome, kad yra ta nematoma pusė? Be abejo, pats paprasčiausias būdas apsukti tą daiktą ir apžiūrėti jį iš kitos pusės, o jei nepavyksta jo pasukti, aš pats galiu pakeisti savo kūno vietą ir taip pakeisti perspektyvą. Tokiu būdu buvusi nematoma pusė – tampa matoma. Kyla klausimas: ar tokia aprezentacija tinkama kito subjekto suvokimui, juk, kaip sakėme, Aš kūnu yra susijęs su ČIA, todėl negali savojo ČIA perkelti į TEN? Tad, kadangi negalime persikelti į stebimo Kito vidų ir pažiūrėti iš jo perspektyvos, turime ieškoti kitokios aprezentacijos.

Grįžkime prie situacijos, kurioje susiduriame su kitu – matome mus stebintį ar besielgiančią kūną. Pasak Husserlio, mes, nors neturime tiesioginio patyrimo, *perkeliam*e savo gyvenamo kūno prasmę anam kūnui – tą stebimą kūną suvokiame kaip savo kūno *analogą*, kaip savo *atspindį* (2005: 117, 137–139). Taigi turime tris sąvokas – „perkelimas“, „analogas“ ir „atspindys“, kurias Husserlis vartoja norėdamas paaiškinti, kaip įmanoma ir kas grindžia šią savotišką aprezentaciją. Pabandykime šiek tiek detaliau jas paanalizuoti. Ką reiškia būti analogu ar būti atspindžiu? Husserlis, paneigdamas, kad tai galėtų būti paprastas atspindžio suvokimas, rašo: „Kitas savo konstituota prasme nurodo į mane, Kitas yra mano paties atspindys, ir vis dėlto jis nėra atspindys tikrąja šio žodžio prasme, jis yra mano paties analogas“ (2005: 117). Kas gi netinka „atspindžio“ sąvokoje, kad Husserlis, nors ir vartoja šią sąvoką, teigia ją vartojas šiek tiek kita prasme? Pažvelkime į kasdienę patirtį. Esame įpratę sakyti, kad atspindys veidrodyje yra paprasčiausia mano paties efemeriška kopija – mano antrininkas, neturintis

nieko, kas jam būtų sava. Tačiau kaip keičiasi mūsų atspindžio patirtis, jei ilgėliau stebime save veidrodyje? Pirmiausiai atspindyje pastebėsime pusių inversijas, pagaliau, ilgėliau stebint save veidrodyje, ima trintis ribos – nebesuvokiame atspindžio kaip efemeriškos kopijos, nes, tam tikra prasme, padovanojame atspindžiui savo kūną: atiduodame savo judesius (atrodo, jog tai jis juda), žvilgsnį (atrodo, kad jis mus stebi) ir t. t. Anot Natalie Depraz, būtent tokia atspindžio samprata, kurioje atspindys įsikūnija, tampa ne atvaizdu, o ikona, ne stebiniu, o subjektu, išreiškia Husserlio mintį, kad Kitas yra mano atspindys (Depraz 1995: 148–152). Taigi Kitas yra toks mano atspindys, kurį stebėdamas esu stebimas, kurį liečiant esu liečiamas, todėl Kitas yra ne paprasčiausias mano dublikatas, bet mano analogas – t. y. kaip ir Aš, turintis savąjį ČIA, Kitas.

Dar viena sąvoka, Husserlio vartojama aiškinant kaip vyksta kito suvokimas, – „prasmės perkėlimas“. Su šiuo reiškiniu taip pat susiduriame įvairiose savo pažinimo sferose, pavyzdžiui, perkeliame vieno daikto prasmę kitam reiškiniui, žmogaus savybes – gamtai ir t. t. Tačiau bet kokių atveju toks prasmų perkėlimas turi turėti savo pagrindą, kitaip sakant, priežastis, kuriomis remdamiesi įvykdome ar savaime įvyksta prasmų slinktys. Pats Husserlis teigia, kad tokio prasmės perkėlimo pagrindą sudaro Kito ir mano kūnų *panašumas*, susiejantis „aną fizinį kūną su mano fiziniu kūnu“ (2005: 137), o kadangi manasis fizinis kūnas yra gyvasis kūnas, tai analogizuojant suvokiame, kad ir kitam jo fizinis kūnas turi būti gyvasis kūnas, t. y. kūnas neatsiejamai susijęs su Aš. Tačiau Husserlis pabrėžia, kad tokia analogizacija arba apercepcija nėra sprendinys, nėra mąstymo aktas (2005: 137), kito panašumo į mane suvokimui, kito konstatavimui kaip kito, man nereikia atlikti samprotavimų, mąstymu besiremiančių sprendimų sekos. Tad, eilinį sykį, tik šįsyk iš pažinimo teorijos perspektyvos, grįžtame prie klausimo – kokiais aktais Aš konstituoja *svetimumą*?

Norėdami atsakyti į šį klausimą, turėtume prisiminti *Ketvirtąją meditaciją*, kurioje Husserlis kalba apie tai, kad egzistuoja dviejų rūšių sintezės. Viena – aktyvi, kurioje „Aš funkcionuoja per specifinius, pirmuoju asmeniu atliekamus aktus“; kita – pasyvi, kuri aktyviajai yra žemesnioji, pasyvumo sluoksnį pateikianti pakopa – joje su daiktu susiduriame „kaip su tiesiog esančiu daiktu“, jos dėka gauname fenomenų preliminarinius pavidalus, o Aš visada yra apsuptas daiktų (2005: 96–100). Husserlis, kalbėdamas apie Kito subjekto apercepciją, jos apibūdinimui vartoja panašius žodžius – „vienu žvilgsniu suvokiame“, „pastebėdami sugriebiame“. Tad kito netiesioginė apercepcija „nurodo atgal į tam tikrą *pirminę steigą*, kurioje pirmą kartą konstituojamas panašią prasmę turintis objektas“ (2005: 137).

Kas yra ši *pirminė steiga*, kurioje tiesiog žvilgsniu sugriebiame Aš ir Kito *panašumą*, leidžiantį mums kitą vadinti „kitas-Aš“?

KŪNŲ PANAŠUMAS

Prisiminkime, kaip Husserlis apibūdina kito įžengimą į ego pasaulį: pradžioje Kitas pasirodo kaip stebimas fizinis kūnas, šis kūnas yra judrus, jis elgiasi, jis yra toks, kad aš spontaniškai suvokiu savo kūno ir jo kūno panašumą. Taigi, Merleau-Ponty žodžiais tariant, „kitą aš suvokiu kaip elgesį“ (Merleau-Ponty 1992: 409). Dėl šio kūnų panašumo ne tik, kaip jau minėjau, kitas fizinis kūnas perima gyvojo kūno reikšmę, bet ir yra suvokiamas tokiu būdu, kad suvokime man duodamas visada *poroje* su manuoju ego (Husserl 2005: 139).

Poros, poravimo (Paarung) sąvoka yra kertinė mūsų aptariamų problemos sąvoka. Ji atskleidžia, kad suvokime Aš ir Kitas pasirodo kaip vienos bendruomenės – poros nariai. Turėtume prisiminti, kad šią bendruomenę, šią mano ir Kito porą atrandame ne mąstančių kūnų susitikime, ne atsietame kalbėjime apie kitą kūną, nes kalbame apie pasyviąją sintezę,

bet – pirmą kartą mūsų kūniškuose išgyvenimuose. Pasak Natalie Depraz, šis kūnų bendrumo ar jungties pasyvus patyrimas yra bet kokios empatijos pagrindas ir būtina sąlyga (Depraz a). Taigi mes išvelgiame, spontaniškai sugriebiame mūsų kūnų panašumą, nes giliausioje pirmą kartą savo kūniškumo patirtyje, Kito elgesyje, Kito buvimo pasaulyje stiliuje atpažįstu savo elgesį ir savo buvimo pasaulyje stilių. To dėka, kaip sako A. Lingis, „Svetima kančia nesidriekia per regėjimo atstumą, o užgauna mano jautrumą betarpiškai. Ją pajunta mano akys [...] Ją pajunta mano delnas [...] Tą kančią pajunta mano balsas, kuris diktuoja savo tvarką ir prabyla įsakinėti, tačiau suklumpa, sudvejoja ir praranda aiškumą, susidūręs su tuo, kad kitas nereaguoja ir tyli.“ (Lingis 1997: 37). Tokių kūnų jautrumą vienas kitam gali padėti suprasti iš muzikos pasaulio paimta metafora su dvejomis, viena šalia kitos esančiomis, vienodai suderintomis stygomis, užgavus vieną – kita perima pirmosios virpesius. Panašiai ir mūsų kūnai, savo giliausiose sferose būdami *susieti*, atpažįsta (tam tikra prasme suvokia juos kaip savo) vieni kitų išgyvenimus.

Taigi tik atsiribodami nuo, atrodo savaime suprantamo, Kito subjekto egzistavimo teigimo, susklausdami visa, kas nurodo į Kitą, aptinkame tą pirmą kartą sferą – *interkūniškumą*, kuris leidžia suprasti, kaip mano solipcistinėje savivokos patirtyje neišvengiamai, netiesiogiai konstituojasi su manimi poroje esantis kitas-Aš.

Tačiau dar turime atsakyti į klausimą: kaip kūniškumas gali būti tai, kas atveria mane kitam? Atsakydami į jį, formuluojame neobjektyvistinę, fenomenologinę kūno sampratą. Tiek Husserlis, tiek Merleau-Ponty, tiek jų pėdomis ėjusieji filosofai modifikavo mūsų kultūroje vyraujančią kūno kaip paprasčiausio objekto, kaip daikto tarp kitų daiktų, sampratą. Fenomenologiškai aprašant kūnišką mūsų buvimą pasaulyje, aiškėja, kad kūnas nėra tik objektas, bet yra neatsiejamas su manimi susijęs, yra patiriantis-kūnas. Trumpam sugrįžkime prie kūno savęs patyrimo. Tame pastebėjime, kad ranka gali būti ir liečianti, ir paliesta, griūva įprastinė subjekto / objekto perskyra, nes vienas tampa neatskiriama kito pusė. Tad kalbant apie patiriantį kūną, kalbama apie gyvenamą kūną – t. y. kūniškas-Aš, o ne nuo jo atskirtas racionalumas tampa subjektu. Taip sąmonė, ilgus amžius Vakarų mąstyme buvusi anapus kūno ar kūne, suliejama su kūnu – kūnas patiria pasaulį ir konstituuoja pirminį reikšmių pagrindį.

Tačiau kalbėdami apie kūną kaip suvokiantįjį, kaip reikšmės steigėją, neturime pamiršti ir kitos pusės – mano kūnas nėra man skaidrus, tam tikrose patirtyse savąjį kūną patiriu kaip *svetimą*. Jei pažvelgsime į ligos patirtį, kai žmogus prikaustytas prie lovos, jei prisiminsime nuovargio išgyvenimą, ar pagaliau tas patirtis, kai kūnu būdami prikaustyti prie jo ČIA, veržte veržėmės būti ten, kur troškome būti². Pamatysime, kad kūno patirtis, kaip sako Bernardas Waldenfelsas, „nėra komfortabili. Niekada savajame kūne nebūsime įsikūrę taip, lyg mes būtume savęs šeiminkai“ (Waldenfels 2004: 247). Pasvarstykime, ką tokia kūno svetimumo patirtis keičia gyvojo kūno sampratoje ir ką byloja?

Husserlis, *Karteziškosiose meditacijose* kalbėdamas apie visišką atsiribojimą nuo to, kas ne savą, kaip hipotezę, iškelia tokią galimybę, kad kai kuriomis akimirkomis gali atrodyti, jog visa, kas yra konstituota, yra konstituojančiam subjektui priklausanti „vidinė apibrėžtis“, kitaip sa-

² Tokių susvetimėjusių ir išcentruotų kūnų pavyzdžiu galėtų būti Šarūno Barto filmo „Laisvė“ herojai. Filmą labai pabrėžtinai išryškina kūniško žmogaus buvimo situatyvumą, per kūnus veikėjai pasmerkti keliauti dykuma, kovoti su karščiu, alkiumi bei nuovargiu. Visuose tuose žingsniuose per dykumą, tame bangų blaškomame kūne, tuose veiduose, kur nebekovojama su smėliu ar musėmis, regime ne tiek „aš galiu“ apraiškas, kiek „aš nebegaliu“. Taip pat ir kūnas, kuris taip lengvai aprašymuose sutapatinamas su Aš, kaip sako fenomenologai, „aš esu manasis kūnas“, atrodo vos nešamas ir labiau panašėja į Platono minėtą antkapį nei besvorį kūnišką fenomeną.

kant, gali kilti įspūdis, kad visa, kas vyksta grynajame Aš, – jam ir priklauso. Tačiau atidžiau pažvelgus net ir tokiomis akimirkomis, pasak Husserlio, šis Aš „perbėgdamas pasaulį atrastų jame save patį, kaip to pasaulio išorybių narį, ir todėl turėtų nustatyti ribą tarp savęs ir *išorinio pasaulio*“ (Husserl 2005: 123). Tad būtent per tą žmogaus kūno priklausymą pasauliui, per tą gamtos sluoksnį, kurį atrandame kaip savo buvimo pasaulyje bruožą, įveikiame absoliutaus solipsizmo sapną, nes būdami įmesti į pasaulį, patys save atrandame kaip gyvenantį pasaulį, pasaulyje gyvenantį subjektą, be to, šis subjektas suvokia save kaip *poros* su kitu Aš narį. Merleau-Ponty dar stipriau išreiškia, kad būtent tame, jog kūnas man yra ne tik kaip Aš-pats, bet ir kaip objektas, kuris turi savo nematomas puses, t. y. nėra skaidrus sąmonės turinys, slypi ekstatinio judesio galimybė. *Suvokimo fenomenologijoje* jis rašo – „esminė mano turima galia būti visų mano patirčių subjektu negali būti atskirta nuo mano įspraustumo pasaulyje“, tad tik dėl to, kad kūnas gali užsisklęsti, jis gali būti ir tu, kas mane atveria ir įmeta į pasaulį (Merleau-Ponty 1992: 192, 413).

Bandant apibendrinti kūniško subjekto buvimo pasaulyje apibrėžtis, ryškėja tam tikras tokio mūsų buvimo dviprasmiškumas: viena vertus, būdami atidūs savo kūniškoms patirtims, aptinkame tą pirmąją kūniškumo sluoksnį, kuriame esame susiję su kitais kūnais, kuris generuoja pirmąją prasmę mums net neatliekant valingų Aš-aktų; tačiau šis mūsų gyvenamas kūnas, nors ir būdamas mūsų atvirumu pasauliui, netampa namais, kuriuose pažįstame visas kertes, – subjektui kūnas lieka svetimu. Tad savo kūniškame buvime patiriu ne tik saviidentifikaciją – „Aš esu manasis kūnas“, bet ir susvetimėjimą – mano kūnas nėra aš. Tačiau šiame kūno dėka įvykstančiame Aš sąmonės savi-duotybės pertrūkyje įvyksta Kito užgimimo stebuklas.

KURIS KURĮ PRATĘSIAME?

Net kūniško subjekto savipatyrimo analizėje išryškėja, kad nepavyks pasiekti skaidrios savi-duotybės – tam tikros patirtys atskleidžia, kad mano buvime egzistuoja mano patirimams nepasiekiamos, neskaidrios mano buvimo apibrėžtys. Galime paklausti, ką tokiaime savęs supratime keičia apsiareiškiantis kitas subjektas? Kaip jis veikia mano savivoką? Kaip nustatau ribą tarp to, kas mano, ir to – kas Kito?

Kasdieniam diskurse neabejojama, kad riba tarp manęs ir Kito subjekto, tarp manęs ir pasaulio yra aiškiai nubrėžta ir objektyviai pagrįsta. Atrodo, kad nors ir esame susiję – kartu gyvename, studijuojame, patiriame bendrus išgyvenimus, mylime vienas kitą iš esmės, esame viena nuo kitos atskiros substancijos. Tačiau ar šios ribos (ar bent jau jų aiškiai brėžiami atribojimai) išlieka, jei į subjektų atskirtumą žvelgiame per kūniškos egzistencijos prizmę?

Jei šio klausimo šviesoje skaitome Husserlio tekstus, tai aptinkame jau minėtą pirmąją *poravimo* (jungties) sampratą, kuri atskleidžia, kad Aš visada suvokia save kaip *poros* narį. Toks Aš ir kito sujungtumas kūniškoje egzistencijoje, pasak Husserlio, „atveria naujas asociacijas“, „naują supratimo lauką“, „išskiria mano sielos gyvenime naujus dalykus“ (Husserl 2005: 123). Tačiau mano skaitytuose Husserlio tekstuose neaptikau platesnio tų naujų įžvalgų tematizavimo.

Kiek platesnę analizę galima aptikti Merleau-Ponty tekstuose. Jau *Suvokimo fenomenologijoje* jis teigia, kad Kitas turi prasmę nuo pirmojo žvilgsnio, o mūsų santykis su kitu yra pirmesnis už bet kokį sprendinį (Merleau-Ponty 1992: 413–415). Nebaigtajame veikale *Regima ir neregima* Merleau-Ponty įves naują perspektyvą, kuri, kaip netrukus bandysiu parodyti, padeda suprasti gilųjį Aš ir Kitas susietumo pagrindą.

Be abejo, mūsų laikotarpyje, kada subjekto ar individo tema filosofijoje užima gana svarbią vietą, fenomenologai nūdienos kontekste šiuos klausimus analizuoja kiek plačiau. Ne tik

postmodernūs mąstytojai, pavyzdžiui, Slavojus Žižekas, kalba apie tai, kad subjektas nuo pat pradžių yra nuoroda į kitą, savyje neturinti nieko, kas būtų autentiška. Tad kas anksčiau buvo suvokiama kaip neabejotina, t. y. – subjektas, tampa identitetinio branduolio neturinti tuštuma (Žižek 2004: 23, 42). Ar tokiam šiuolaikinių mąstytojų bandymui atrasti ar dekonstruoti savojo Aš branduolį kūniškumo ir susietumo su Kitu aprašymas gali pasakyti kažką naujo?

Anot Natalie Depraz, įkūnyta sąmonė atskleidžia ne tik tai, „kad pats egotinis subjektas yra vidujai suskilęs į daugybę egotinių skirčių“, bet ir tai, kad tarp „ego ir ne-ego nėra griežtos disjunkcijos“ (Depraz a). Tačiau, ar teiginys, kad tarp manęs ir Kito nėra griežtos objektyvios ribos, būtinai reiškia subjektyvumo branduolio nykimą? Gal vyksta priešingas procesas – atsiveria autentiškos savivokos sritis ir pagrindas?

B. Waldenfelsas, analizuodamas kūnišką patirtį tarp savęs ir Kito, teigia, kad jei svetimumo analizę pradėdame nuo sąmonės išgyvenimų, tai Kitą suvokiame kaip *alter ego*, kaip antrąjį Aš; bet kai tik atsiremiamė į kūnišką patirtį, Kitas, anot jo, pasirodo ne tik kaip vienalaikiškas man, bet tam tikra prasme net pirmesnis (Waldenfels 2004: 244). Tad gali būti, kad gilesnis savo kūniškumo ir susietumo su Kitu apmąstymas verčia kvestionuoti pačią filosofuojančiojo poziciją ar suabejoti turimomis sampratomis. Be abejo, savo patirtyje aš visad išliksiu centras, išliksiu tuo Aš, kurio patirtyje konstituojasi visas pasaulis. Tačiau Aš vientisumas, skaidri savi-duotybė, individualus apibrėžtumas nebėra savaime suprantamybės ar faktinės duotybės, jei pirmąkart kūniškoje patirtyje atrandu save kaip susijungusį, susipynusį su Kitu. Tad gal tokiame Aš ir Kitas sujungtume, kuriame Aš ir Kitas suvokia save vienas kito žvilgsnyje, suvokia save kaip vienas kito pratęsimą, reikėtų išvelgti ne paranojinį subjekto ištuštėjimo fantazmą³, bet Vakarų kultūrai ar, tiksliau sakant, Vakarų pasaulio filosofijai neįprastą žmogaus sampratą ir kitokį požiūrį į žmogaus individualumą?

Toks Aš ir kito susietumas interkūniškume, prisitęsimas vienas kitame, sujungtumas, kurį mes patiriame savo autentiškoje patirtyje, atveria empatijos, kaip autentiškos etikos ir atsakomybės už Kitą imperatyvo, pagrindimo galimybę. Pagaliau – įtvirtina pasaulio suvokimo intersubjektyvaus objektyvumo pagrindą.

Pabaigai galima iškelti klausimą – ar kūniškumas yra ta vienintelė Aš ir Kitą poruojanti jungtis, ar santykis tarp subjektų yra tik subjektų susietumas kūniškume? Ar kūniškumas nesišaukia trečiojo šio dviejų kūnų santykio poliaus? Kitokia to paties klausimo formuluotė galėtų būti tokia – ar kūniškumas yra save pagrindžiantis savaime suprantamybės?

Pasaulio tema fenomenologijoje nėra naujiena, tačiau dažniausiai apie ją kalbama kaip apie gyvenamą pasaulį, t. y. išgyvenamą aplinką, visų patyrimų horizontą. Nors man atrodo, kad jau fenomenologijos pradininkas Husserlis, ypač savo rankraščiuose, rašydamas apie nejudančią žemę, apie prigimtinę arką, apie tai, kad viskas, ką mes konstituojame, turi „žemišką“ atspalvį (Husserl 1989: 27, 35), kalba ir apie šiek tiek kitokią pasaulio sampratą, kurioje pasaulis, Žemė ne tik tampa mano išgyvenimų visuma, bet ir pati nulemia mano suvokimų stilių. Merleau-Ponty jau minėtame paskutiniame veikale taip pat praplečia subjekto priklausomybę: mes, anot jo, ne tik susipynę kūniškume vienas su Kitu neatsiejamaisiais saitais, bet ir

³ Grįžtant prie Slavojaus Žižeko, galima būtų pamanyti, kad jis siekia sukelti, plėtoti „paranojinę fantaziją“, jog visi žmonės tik aktoriai, o ir aš pats tik realybės šou dalyvis. Tačiau, mano manymu, tai būtų per daug lėkšta, nors ir intriguojanti, pozicija. „Kristaus kančios“ aptarime Žižekas kalba apie „trečiąją poziciją tarp fundamentalizmo ir tolerancijos“, apie vidinę tikėjimo erdvę, kurioje tikintysis iš ištikimybės tikėjimui formuluoja tikėjimo kritiką“ (Žižek 2004: 172–173). Manychiau, Žižekas, kalbėdamas kaip sergančios neangažuotumu visuomenės kritikas, siekia paskatinti užimti angažuotą poziciją, kuri vienintelė leistų vis dar kalbėti apie autentišką etiką.

patiriame savo kūną kaip pasaulio dalį, patiriame savo kūną kaip vieną iš regimumo modifikacijų (Merleau-Ponty 1997: 179, 182). Pats Merleau-Ponty tokį mūsų kūno ir pasaulio susipynimą grindžia tuo, kad žmogus per savo kūną yra ne tik matantis, bet ir matomas, ne tik jaučiantis, bet ir jaučiamas. Šis, jau anksčiau minėtas, kūniškos egzistencijos dvilypumas turi „ontologinę reikšmę“, kurią turėtume suprasti kaip tai, kad žmogaus priklausymas pasauliui yra ne žmogaus, o „būties paradoksas“ – pats žmogus yra tik viena iš būties apraiškų, kurioje būtis atsigręžia pati į save (Merleau-Ponty 1997: 180–182, 179, 250). Kas slepiasi po šiais paslaptiniais Merleau-Ponty žodžiais?

Atrodo, kad subjekto kūniškumas, per kurį mes susisiegame su kitais subjektais, pats yra daug gilesnės priklausomybės – priklausomybės būčiai, buvimui išraiška. Šis buvimas žmogui save realizuoja tokiu būdu, kad ne tik tampa regimas, bet ir bando suprasti save. To nesuprasime, kol savo svarstymus pradėsime nuo mums taip įprastų filosofinių koncepcijų apie individą, apie savaime egzistuojantį pasaulį, žmogaus kūną ir t. t. Nors kita vertus, šiose pastabose nėra jokios paslapties, nes su Kitu, tiesiogiai man bylojančiu ir man reikalavimus keliančiu žmogaus ir gyvūno žvilgsniu, su kito siaubo ar džiaugsmo išraiškos perėmimu, su mane žavinčiais, mane viliojančiais pasaulio daiktais aš nuolat susiduriu savo kasdienėje patirtyje... Tik reikia ieškoti patirčiai adekvataus būdo, kaip šitos pirmapradės patirtys gali surasti sau vietą mano filosofiniame bandyme suprasti, kas Aš esu, kas yra mano kūnas, kas mane sieja su Tavimi, kas yra pasaulis, pagaliau kas yra – yra.

IŠVADOS

Tad fenomenologinė atida savo kūniškai patirčiai griauna išankstinius suvokimus apie savaime aiškų sau duotą subjektą. Atskleidžia, kad Aš visada egzistuoja poroje su kitu kūnišku-Aš. Toks per savo kūniškumą su Kitu susietas Aš suvokia save kaip Kito tęsinį, kaip įmestą į pasaulį ir su pasauliu susipynusį subjektą. Atskleidžia, kad Aš nėra sau visiškai skaidrus, nes turi nepatirtus savo buvimo užkulsius. Tokia fenomenologinė analizė taip pat modifikuoja ir paties kūno sampratą, ne vien tuo, kad parodo, jog patirtyje kūnas visada yra išgyvenamas, patiriantis, intencionalus kūnas, bet ir tuo, kad mano kūniškumas neapsiriboja savi-duotimi, jis, būdamas susijęs su Kitu ir pasauliu, yra neatskiriama susijęs ir su kitų intencijomis, projekcijomis, socialiniais dariniais, techniniais tęsiniais, įpročiais ir t. t.

Pagaliau tokios analizės dėka galime suprasti ir tai, per ką turime autentišką bendruomenę⁴, kurios narius stipriausiai sieja, įpareigoja bei daro jautrius vienas kitam pats kūniškų-Aš buvimas.

Gauta 2007 11 12

Priimta 2007 12 20

⁴ Plečiant šią analizę, reikėtų būtinai atkreipti dėmesį į tai, kad per kūnišką buvimą subjektas atsiveria ne tik Kito žmogaus buvimui. Atidumas savo patirčiai atskleidžia, kad tokia kūnų sujungtumo gimdoma bendruomenė neapsiriboja vien žmonėmis. Tarp visų mus supančių žvilgsnių ir elgesių mane pasiekia ir daug platesnės bendruomenės – gyvūnų bendruomenės žvilgsniai, elgesys, tarpusavio empatijos. Per juos taip pat pagauju ir vienu žvilgsniu sugriebiu, kad ir už to į mane nukreipto laukinio žvilgsnio egzistuoja išgyvenamas pasaulis, intencionali sąmonė. Tai leidžia kalbėti apie gyvūnus kaip apie subjektus. Plačiau apie tai žr. (Večerskis 2004).

Literatūra

1. Depraz, N. a. *Husserlio tarp subjektyvumo teorija kaip alterologija*. <http://www.litlogos.lt/eidos>
2. Depraz, N. 1995. *Transcendence et incarnation*. Paris: Vrin.
3. Husserl, E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai.
4. Husserl, E. 1989. *Ideen II*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
5. Husserl, E. 1989. *La terre ne se meut pas*. Paris: Les editions de minuit.
6. Lingis, A. 1997. *Nieko bendra neturinčių bendrija*. Vilnius: Baltos lankos.
7. Merleau-Ponty, M. 1997. *Le visible et l'invisible*. Saint Amand: Gallimard.
8. Merleau-Ponty, M. 1992. *Phénoménologie de la perception*. Saint Amand: Gallimard.
9. Ricoeur, P. 1998. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
10. Večerskis, D. 2004. „Gyvūnas – subjektas. Fenomenologinė perspektyva“, *Žmogus ir žodis* 4: 3–9.
11. Waldenfels, B. 2004. “Bodily experience between selfhood and otherness”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3: 235–248.
12. Žižek, S. 2004. *La subjectivité à venir*. Cahors: Climats.

DONATAS VEČERSKIS

Resemblance of bodies. Which is prolongation of which?

Summary

The article deals with the problem of the phenomenological concept of corporeality in the context of some texts of E. Husserl and M. Merleau-Ponty. The role of corporeality is shown when we try to understand our ability to conceive the Otherness in our solipsistic experience. The article reveals that the phenomenological description of the body has a central position when we try to understand such concepts as intersubjectivity, empathy, relation between man and the World, ethical responsibility, etc.

The author analyses how the phenomenological conception of the body differs from the traditional conception of the body as a simple object. The study opens new perspectives for phenomenological investigations of intercorporeality, the resemblance of bodies, the prolongation of the body. Finally, in the context of the latest book of M. Merleau-Ponty, author asks if corporeality is a primordial givenness of our consciousness, or maybe the body itself is the expression of the Being. Such perspective gives us the possibility to understand the way how we are interwoven into each other through the body, and also the way how we are interwoven into our World.

Key words: body, corporeality, resemblance of bodies, phenomenology