

# **Pasaulio kūno paradigma**

## **M. Merleau-Ponty fenomenologijoje ir dzen mąstymo tradicijoje**

ANDRIUS TAMOŠEVIČIUS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas  
*a.tamosevicius@gmail.com*

Straipsnis skirtas komparatyvistinės filosofijos problematikai. Jame sugretindami įtakingo prancūzų fenomenologo Maurice'o Merleau-Ponty ir dzenbudistines filosofines idėjas sieksime įrodyti, kad racionalizuotai Vakarų metafizikai būdinga skirtis tarp subjekto ir objekto gali būti įveikta. Šio straipsnio stuburas – Merleau-Ponty ir dzen filosofijos lyginamieji suvokimo bei kūniškumo tyrinėjimai, vedantys per akivaizdų filosofinės problematikos estetinį bei parodantys, kad prancūzų mąstytojo išplėta koncepcija nėra vien tik tradicinės vakarietiškos post-klasikinės (neklasikinės) ontologijos pratęsimas, bet veikia pati jos šerdis, ženklinti laipsnišką Vakarų filosofinės-estetinės sąmonės perėjimą į postmodernų raidos etapą. Būtent šioje komparatyvistinės filosofijos metodologinių priėgų ir tyrinėjimo strategijų apibrėžtoje plotmėje, mėgindami perprasti Merleau-Ponty neperdėtai sureikšmintą fenomenologinę kūno analizę, galime išvesti akivaizdžias paraleles tarp Vakarų ir Rytų Azijos tautų mąstymo tradicijose gvildenamų problemų. Papunkčiui lyginamuoju aspektu analizuojant juose išplėtus meninės kūrybos principus aiškėja, kad, atsižvelgiant į tokius fundamentalius žmogiškumo bruožus kaip kūniškumas, patyrimas ir suvokimas, pastebima daug artimų, jas siejančių pamatinių nuostatų. Kaip bus galima įsitikinti, esminiai Merleau-Ponty komparatyvistinės filosofijos bruožai ryškėja kaip tik tose vietose, kurių svarbą itin akcentuoja Nishidos išskleistas, dzenbudistinė mąstymo tradicija paremtas filosofinis požiūris.

**Esminiai žodžiai:** komparatyvistinė filosofija, Merleau-Ponty, dzenbudizmas, Rytai–Vakarai, estetika, fenomenologija, patyrimas, suvokimas, kūniškumas

### **Įvadas**

Šiame straipsnyje toliau plėtojamas žurnale „Logos“ (2013, nr. 75 ir 76) pradėtas tyrimas<sup>1</sup>, parodantis, kad plačiai paplitu-

sios eurocentrinės nuostatos, teigiančios neįveikiamus Vakarų ir Rytų mąstymo tradicijų skirtumus, yra klaidingos ir nepakankamai konceptualiai pagrįstos.

---

M. Merleau-Ponty fenomenologijoje ir dzen mąstymo tradicijoje. *Logos*, nr. 75, 76. Vilnius, 2013.

<sup>1</sup> Tamoševičius, A. Ikiobjektinis santykis su pasauliu

Minėtuose komparatyvistinei filosofijai skirtuose straipsniuose glaustai lyginamoju aspektu aptarėme kai kurias, mūsų požiūriu, svarbesnes Merleau-Ponty įvairius kūniškumo aspektus aptariančios koncepcijos išvalgas ir stublinantį jo požiūrių panašumą su dzenbudistine pasaulėžiūra, kuri, kaip jau turėjome galimybę įsitikinti, nuo pat savo ištakų liko šiapus šio pasaulio daiktų. Kadangi publikuojamas tekstas yra pastanga pratęsti jau pradėtą tyrimą, todėl ir jame anksčiau užsibrėžti minėtų tradicijų sąsajų išryškinimo tikslai išlieka nepakitę, jie tiesiog nuosekliai įsilieja į naujus platesnius lyginamųjų tyrinėjimų vandenį. Vis dėlto, šioje srityje tolesniems filosofiniams apmąstymams išlieka daug naujų bei viliojančių perspektyvių analizės kryptių, taigi jau atliktas tyrimas, tarsi tampa pamatu detalesniam iškilusių komparatyvistinės filosofijos problemų aptarimui.

Pirmiausia remdamiesi konkrečiais tekstais<sup>2</sup> galime teigti, kad Merleau-Ponty, gvildendamas žmogaus ir jo santykio su išoriniu pasauliu problemas, kritiškai vertina klasikinėje Vakarų mąstysenoje išlikusias metafizines prielaidas ir pats stengiasi atsišlieti nuo perdėm racionalizuotos Vakarų metafizinės filosofijos kūrėjų, ypač Hegelio subrandinto panlogizmo, spekuliatyvumo, abstraktaus schematizmo ir tendencingų eurocentrinių nuostatų. Antra vertus, brandžiuose prancūzų mąstytojo veikaluose ryškėja atsiribojimas ir nuo klasikinei Vakarų filosofijai būdingos *subjekto ir objekto* dichotomijos, atvėrimas tos sunkiai pasiduodančios pedantiškam

2 Pvz., žr.: Merleau-Ponty, M. *Everywhere and Nowhere. Signs*. Translated by R. McCleary. Northwestern University Press, 1964.

aprašinėjimui patirties plotmės, kurioje tai, kas *neregima*, virsta į *regimą* ir kaip tik šis neregimo tapimas regimu iš esmės nulemia tai, jog neregimybėje tūnojęs nebylusis daiktas, pašauktas vardu, iš savo absoliučios bežodės autonomijos yra patraukiamas į heteronomišką socio-istorinę terpę ir tampa istoriniam determinizmui pavaldžiu objektu, įspraustu į vienokį ar kitokį diskursyvinį monolitą.

Vadinasi, pagrindinis mūsų tikslas - pamėginti suprasti ne ką ir kaip apie pasaulį gali papasakoti vardan vienintelės „tikros“ tiesos realybės išsižadėję įvairiausi žyniai, pranašai ar stebukladariai, tačiau, kaip nebylusis daiktas įsilieja į žmogaus sąmonės suvokimo srautą ir kas sąlygoja tai, kad jis galiausiai yra iškalbamas ir šitokiu būdu – žinoma, kiek tai yra įmanoma – įtraukiamas į žmonių kuriamą kultūros vertybių ir simbolių pasaulį? Tik tinkamai atsakius į pastarąjį klausimą, galima pereiti prie prasmingo kalbėjimo apie Vakarų ir Rytų Azijos mąstymo tradicijų dialogą ir pagaliau bent priartėti prie esmės, slypinčios tokiame įprastame ir, atrodytų, paprastame, nesudėtingame klausime – *kaip žmogus gali žiūrėti į gamtą?*<sup>3</sup>

Tęsiant mūsų apmąstymus, negalime ignoruoti Merleau-Ponty fenomenologinėje filosofijoje neperdėtai sureikšminto *kūno*. Čia, norint išsaugoti akademinį korektiškumą, reikia pradėti analizę nuo sąmonės radimosi momento ar veikiau priartėti prie

3 Pirmoje straipsnio dalyje cituotoje M. Merleau-Ponty esė *Cézanne'o abejonė* randame štai tokią autoriaus deklaraciją: „P. Cézanne'as paliktas sau pačiam galėjo žiūrėti į gamtą, kaip tik žmogus gali į ją žiūrėti“. Tekste keliamo klausimo motyvai išplaukia būtent iš šio teiginio.

būsenos, nurodančios į pamatinį sąmoningumą, t. y. į sąmonės visumą, esančią dar iki bet kokio argumento, teigiančio, sakykime, net ir patį sąmoningumą. Tačiau, kas ta sąmonė, teikianti reikšmę net pačiai sąmonei? Pasak Merleau-Ponty išvalgos, *sąmonė negali būti nei idėja, nei objektyvuota išorė, žodžiu, tai negali būti kažkas nekintamo*. Priešingai, sąmonė yra (ne)judėjime, tame herakleitiškos upės kintančiame rymojuje, santykiniaame skirtumo intervale tarp šio pasaulio daiktų gimstančioje reikšmėje. Todėl, tam, kad atvertume pamatinį sąmoningumą šiapus, o ne anapus tiesiogiai patiriamą daikto, kaip jau minėjau, negalime nekreipti dėmesio į kūną.

Tačiau į tokį kūną, apie kurį kalbėti visai nesistengė empirinio pozityvizmo doktrinos. Pastarosios sureikšmino mechanistinius bei psychologistinius kūniškos veiksenos aspektus, tačiau atkakliai tylėjo apie ekspresyvinį arba išraiškingąjį kūną, unikaliausią būties-sau reprezentantą, gyvybės telkinį bei reikšmės šaltinį, sutapatinantį išorę ir vidūjybę, trumpai tariant, moderuojantį visuminį, nepertraukiamą sąmonės srautą ir jame išryškėjančias pasaulio spalvas. Gyvenamas kūnas, lydintis tariamą „Aš“ kiekviename jo žingsnyje šiame „amžinajame pakeliui“, esti tapatus tam gyvenamam pasauliui, kurio visuminė jėga, visas svoris, pradžioje apgula bei kiaurai persmelkia ne protą, o gyvą ir judrų kūną begalinės patirties akimirkoje. Tačiau pats kūnas, būdamas gyvastingas, geba gražinti tą reikšmę atgal į pasaulį ir pradėti tai, ką esame įpratę vadinti Žmogumi bei Jo steigiamą kultūrinę aplinką.

Taigi siekdami atskleisti šį egzistencinį kūną turėsime: 1) kritiškai įvertinti empi-

rinio pozityvizmo aspiracijas patalpinti gyvą kūną į negyvų apibrėžimų rėmus ir sinchronizuoti jo diachronišką prigimtį; 2) *negyvam* mechaniniam kūnui priešpriešinant *gyvą*, t. y. išraiškingą ir reikšmingą kūną; 3) ir galiausiai per P. Cézanne'o tapybos manierą ir jo santykį su peizažu bei dzen tradicijos kultivuojamus menus, pateikti galutinį, subjekto ir objekto vienvę įrodantį dokumentą – kūniškumą, atsiveriantį *estetiniu* pagrindu. Ši estetinė kūniškumo samprata, mano galva, galėtų būti viena iš paskatų dar sykių peržiūrėti tradicijos suręstą ontologinį karkasą bei iškelti hipotezę, jog šio karkaso centrinė sija yra *estetika*, ar veikiau tik žodis, tiksliausiai apibūdinantis esminį žmogaus santykio su pasauliu aspektą – jutimiškumą.

### **Negyvas Kūnas**

Dabar pamėginsiu glaustai aptarti *negyvo* kūno sampratą, siūlomą empirinio pozityvizmo doktrinų, pastarosioms priešpriešinant fenomenologinę Merleau-Ponty kūno analizę. Pradėsiu nuo visiškai akivaizdaus konstatavimo: kiekvienas įkvėptas oro gurkšnis, kiekvienas atliktas judesys, kiekvienas prisilietimas, kiekvienas, taip vadinamas, regėjimas „iš savo perspektyvos“, apskritai net ir pats regėjimas, kuris būtų visiškai neįmanomas be perspektyvos, taigi ir pati perspektyva, yra tiesiogiai priklausomi nuo kūno, o šis yra visų tų dalykų galimybė ir tuo pačiu riba. Trumpai tariant, kūnas yra ne tik, kaip sakė Edmundas Husserlis, – nulinis orientacijos taškas,<sup>4</sup> bet

4 Husserl, E. *Ideas, Second Book*. Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1983, p.62.

ir – iškelkime hipotezę *ad hoc* – absoliučiai visos egzistencijos *alfa* ir *omega*. Dar Immanueliui Kantui išsitarus, jog diskusijoje apie patyrimą negalima apeiti erdvės ir laiko sąvokų<sup>5</sup>, turime pabrėžti, kad šių sąvokų turiniai suvokimui tampa įmanomi tik per horizonto liniją nužyminčio daikto atvertį, stabilizuojančią kismą ir brėžiančią aiškią ribą, tarp to, kas yra šiapus, ir to, kas slypi anapus patiriamo objekto. Tačiau pats daiktas atsiveria, pirmiausia, kūnui ir tampa neatsiejamas nuo jo dar iki jų tarpusavio santykį pagauanant refleksijai.

Paprastai, minėtieji kūno ir pasaulio akistatos aspektai įvairių pažinimo doktrinų niekada nebuvo laikytini svarbiais dėl jų diachroniškos prigimties, ypatingai nepalankios moksliniam tyrimui. Mokslo duomenimis, kūniška akistata su pasauliu, gali būti paaiškinta interpretuojant vidinius kūne vykstančius procesus. Tai, ką jaučiame kūnu dirginami tam tikro išorinio objekto, kaip įprastai sakoma, sužadinančio nervinius impulsus, kurie grandine perdavinėdami signalus žaibišku greičiu siunčia informaciją mūsų smegenims, o šios galutinai nuskaitydamos objektyvų pasaulio tekstą leidžia patirti ir suvokti. Visa tai bendrais bruožais galėtų atspindėti toks sinchroniškas modelis: pasaulio atomai – nerviniai signalai – smegenys. Kūno fiziologinių procesų vyksmas yra tiesioginis minėto modelio atitikmuo, tačiau pernelyg pasitikėdami mechanine kūno apibrėžtimi, pamirštame, jog „Aš pats negaliu tos formos [nervinių impulsų srauto – A. T.] pažinti iš šalies. Jeigu ir numanau, kas tai

galėtų būti, tai tik todėl, kad, atsiribojęs nuo kūno – objekto, nuo *partes extra partes*, remiuosi aktualiai patiriamu kūnu, panašiai, kaip mano ranka pergudrauja liečiamą objektą, aplenkdamą stimulus ir pati nubrėždama formą, kurią dar tik suvoksiu“.<sup>6</sup> Tuo, kad aktualiai patiriamą kūną galima aptikti tik atlikus „skrodimo“ manevrą, gudriai leidžiantį žmogų atrasti tarp atomų, nervinių ląstelių ar kortikaliųjų smegenų zonų, bet ne gyvajame kūne, kuris įsikuria tarp daiktų, paisydamas savų reikalavimų ir sukurdamas palankią situaciją refleksijai galų gale konstatuoti pasaulį, leidžia suabejoti fenomenologinė kūniškumo analizė. Kūnu atlikdamas vienas ar kitas funkcijas galiu jas suprasti tik todėl, jog „pats atlikdamas funkciją, esu tiek, kiek esu kūnas, besistiebiantis pasaulio link“,<sup>7</sup> vadinasi, visada intencionalus, į pasaulį nukreiptas ir tuo pačiu nuolatos besikreipiantis kūnas, veikiantis kaip interaktyvus dalyvis ne tik būties-sau dramose, tačiau ir „laukinėje“ būties-savyje stichijoje, kartu su gyvą ir judrų kūną supančiais ir jį pratęsiančiais daiktais.

Kūno fenomenalumą ir mechanistinių teorijų nepriteklių pabandysiu pailiustruoti suluošinto arba pataloginio kūno pavyzdžiais. Tarkime, žmogus neteko rankos. Ji buvo amputuota. Taigi dabar jis jos neturi. Tai akivaizdu ir mums, stebėtojams, ir pačiam nukentėjusiajam. Tačiau čia esama dar vieno, jau ne tokio akivaizdaus, tačiau ganėtinai paradoksalaus dalyko. Mat amputaciją išgyvenęs žmogus, tam tikra prasme, neretai toliau gyvena taip, tarsi būtų

5 Žr. in Kant, I. *Grynojo proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius : Mintis, 1996, p. 89.

6 Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1945, p. 90.

7 Ten pat.

gyvenęs iki amputacijos. Ką turiu galvoje? Paprastą dalyką: galūnės netekęs kūnas, kaip save laisvai judinanti jutimų organų visuma, jos vis dar paiso, kol galutinai jau neegzistuojančios galūnės „egzistavimą“ panaikina pats kūnas, sveikosiomis dalimis kompensuodamas atsiradusius trūkumus, bei asmeninis sprendimas, panašiai, kaip kad ištraukus skaudantį dantį, jo jau nekeliamas skausmas vis dar yra jaučiamas tam tikrą laiką, nors ir žinome, jog to danties iš tiesų jau nebėra. Tokių patirčių, manau, turėjo daugelis, o be to, sąmonės „turinio“ pokyčius formos atžvilgiu patvirtina ir mikrochirurgijos turimi duomenys.<sup>8</sup> Tad šioje vietoje įmanomi keli atvejai: pirmuoju žmogus sąmoningai atsisako amputuotos galūnės ir ją ignoroja, pavyzdžiui, vietoje įprastinės dešinėsios, pasisveikinant tiesia kairiąją ranką. Antru atveju, nepaisant tam tikros galūnės netekties, žmogus sąmoningai kabinasi į pasaulio jam primetamą situaciją, nors ir suvokia esamas kliūtis ir kai kurių sąmonės projektų neišpildomumą. Abiem atvejais vyrauja nenoras pripažinti amputuotos galūnės, tačiau visa tai atsiremia į būtinumą savuoju kūnu dalyvauti pasaulio situacijoje ir atskleidžia kūno

8 Ištrauka iš interviu su mikrochirurgu, profesoriumi K. Vitkumi: „...Žmogui labai rūpi, kaip jis atrodo. Yra mokslinių publikacijų, kuriose teigiama, kad kūno forma keičia sąmonę. Keista, ar ne? Forma keičia turinį! Pavyzdžiui, jei žmogui, sergančiam Dauno sindromu, sustumdo žandikaulius, sutvarko liežuvį, padaro jo veido išraišką visai normalią, jisai ir vidujai pasidaro normalus. Galite įsivaizduoti? Tai yra tiesa, nors ir nepaaiškinama. Niekas negali pasakyti, kodėl taip yra. Pasitaiko ir tokių dramatiškų dalykų, kai žmogus vidujai jaučiasi kitoks, negu išorėje atrodo.“ Šaltinis: <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2010-05-19-kestutis-vitkus-chirurgija-yra-tarsi-gyvenimo-budas/45073>, žiūrėta 2013 09 21.

situatyvumą, kada kasdienėje veikloje yra sužadintos įprastos intencijos. Tuomet neįgalusis pastebi, jog priešais jį esantys objektai negali būti pasiekiami, o jo „kūne, jo visumoje, išryškėja nebylios zonos. Taigi neįgalusis iš tikrųjų žino turįs negalę tiek, kiek ją ignoroja, o ignoroja tiek, kiek žino ją turįs“.<sup>9</sup>

Minėtu antruoju atveju, luošas kūnas kabinasi į įprastas intencijas ir visomis pastangomis integruojasi į visavertę egzistenciją. Vadinasi, nors ir abiem atvejais tvyro nenoras pripažinti jau neturimos galūnės, tačiau tai tik parodo, kad kūnas šiai intencijai nepasiduoda. Vienais ar kitais atvejais, amputuota galūnė, arba kaip tai įvardijaa Merleau-Ponty – „galūnė – fantomas“, pasireiškia žmogaus kasdienėje egzistencijoje bei tam tikru momentu ji gali būti juntama. Psichologai ir fiziologai „galūnės – fantomo“ pasirodymą sieja su emocijomis ir prisiminimais juos asocijuodami su idėjiniu ir fiziniu priežastingumu. Tačiau kūno fenomenologija nurodo į tai, kad nors ir prisiminimai bei emocijos skatina šį pasirodymą, jis greičiau siejasi su tuo, jog „viena egzistencinė laikysena motyvuoja kitą, ir buvimo pasaulyje atžvilgiu prisiminimas, emocija ir „galūnė – fantomas“ yra lygiaverčiai <...> buvimo pasaulyje perspektyvoje šis faktas reiškia, kad bigės siunčiami dirgikliai amputuotą galūnę išlaiko egzistavimo grandinėje“.<sup>10</sup>

Tad organizmas šią kūno dalį priima jos nepaneigdamas ir tam tikrą laiką jos vis dar paiso, galima spėti, reaguodamas skirtingais intensyvumo lygiais; mat, kuo

9 Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 97.

10 Ten pat, p. 99.

amputacija, kaip įvykęs faktas, grimzta į vis gilesnę praeitį, tuo kūnas sveikąja savo puse labiau stengiasi kompensuoti suluošintosios trūkumus. Taigi, nors ir yra atsiradusi tuštuma, šią tuštumą užpildys pats subjektas su savąja istorija. Tarytum „išaldęs“ vieną savo gyvenimo etapų bei su juo susijusias patirtis, individas ilgainiui pasiduos tai įprastai objektyvaus laiko tėkmei, pagal kurios linijuotę jis toliau gyvens jau naujai formuodamas savąją istoriją, naujai interpretuodamas buvusių ir esamus patirties fragmentus, o tai reiškia, jog individualus kūniškas subjektas ir toliau skleis savo, nors ir suluošintu kūnu, tačiau visumą spinduliuojančias ir į visumą nukreiptas galias jau naujo pasaulio atžvilgiu. Luošas kūnas, nepriklausomai nuo nieko kito, kaip tik pats nuo savęs, neišterpiant jokioms pozityvistinėms taisyklėms, savaime mėgins atstatyti prarastą pasaulio sandarą bei iš naujo sutvarkyti padrikusius egzistencijos momentus, nes „yra absoliučiai būtina, kad pasaulis man pasirodytų tam tikroje tvarkoje, – sako Sartre’as, – ir šia prasme, ta tvarka *esu* Aš, ši tvarka yra kūnas, kuomet jis yra „sau“ lygmenyje, nes kūnas esti niekaip kitaip, kaip tik tai „sau““.<sup>11</sup>

Taigi iš pateiktų pavyzdžių galima įsitikinti, kad kūnas visada yra intencionalus, veržlus, situatyvus, interaktyvus veikiantysis pasaulyje, apgyvendinantis savo aplinką, paisydamas savųjų galimybių bei sukuriantis jį patį atitinkančią pasaulio situaciją. Pozityvistinės interpretacijos netenka prasmės, kada pats kūnas, kaip kad amputacijos atveju net ir netekęs dalies savo

atominio bei molekulinio svorio, vis dėlto nesileidžia būti patalpinamas į empiristinių teorijų rėmus ir veikia kaip visuminis organizmas, pats savaime ignoruojantis amputacijos faktą. Šios teorijos neturi jokie kito pasirinkimo, kaip tik užleisti vietą kūniškam intencionalumui, visada nurodančiam šį tą daugiau nei gali nurodyti negyvosios mikro-pasaulio dalelės.

### Gyvas Kūnas

Kūnas, nepaisant pozityvizmo pastangų interpretuoti jį kaip mechaninį įrenginį, kaip buvo galima matyti, pats savimi nepasiduoja šiai traktuotei, santykiyje su pasauliu išskleisdamas fenomenalias savybes. Tai, kaip žmogus, kūniškai dalyvauja pasaulio situacijoje, visada su juo yra susaistytas intencionalių saitų, neišvengiamai tą patį privalo atkartoti atsiribodamas nuo gamtos pasaulio ir įsikurdamas kultūrinėje terpėje. Taip jau atsitiko, kad kalba ar, geriau tiktų išsireiškimas, gebėjimas kalbėti, pasak vieno iš filosofijos klasikų, akivaizdžiausiai parodo individui, jog šis yra žmogus.<sup>12</sup> Pati kalba, taip kaip ji paprastai yra suprantama, mums pirmiausia reiškia verbalinę kalbą, tą nepaprastą žmogaus talentą keliasdešimt alfabeto fonemų bei grafemų paversti į begaliniam horizonte ištirpstantį žodžių okeaną. Fenomenologinė pozicija susiduria su lingvistine opinija, kuri kaip ir empirizmas kūniškumo atveju, ima suskliausti kalbą iki struktūrinių elementų visumos, vadinasi, apibrėžia ją, kaip sinchronizuotą objektą. Šios mokslinės pažangos pasekmė

11 Sartre, J. P. *Being and Nothingness*. N. Y.: Washington Square Press, 1966, p. 408.

12 Mintyje turiu Aristotelio ištara: *zoon logon echon*. Šiais žodžiais filosofas žmogų apibūdina, kaip *gyvūną, turintį kalbą* (logos).

yra ta, jog pats kalbėjimas tampa ištrėmimo į nepelnytą užribį auka, tačiau be viso to, kartu yra eliminuojamas ir žmogaus kūnas, kuris, kaip paaiškės vėliau, yra kalbos užuomazgos vieta ir, be kurio, drįsiu spėti, tokios, mums įprastos, žodyninės – verbalinės kalbos, ko gero, apskritai nebūtų. Tad tenka vėl atsigręžti į kūną, tačiau kaip į išraiškingą ir reikšmingą kūną, ir parodyti, kad lingvistinis agregatas iš tikrųjų veikia per kalbėjimą, o gebėjimas kalbėti (*parole*)<sup>13</sup> pirmiausia yra kūniškas, taigi nesupaprastinamas į objektą, kaip ir pats kūnas.

Kad ir kaip būtų stengtasi nukreipti dėmesį nuo fenomenaliųjų kūno savybių, galime teigti, kad šios pastangos buvo ir, greičiausiai, liks bevaisės. Manau, kad dar didesnę šių pastangų produktyvumo stygių įmanoma parodyti aprašant kūnišką ekspresiją. Vargu, ar galima imti ir abejingai nusigręžti nuo kūno ekspresyviųjų gebėjimų, juo labiau kad su kūniškais išraiškais susiduriame kiekvieną mielą akimirką, jei tik nemiegame be sapnų ir esame pilnai įtraukti į gyvenamą pasaulį. Čia itin reikšminga tampa kalbos problema, kur turėtume susikoncentruoti ties tuo „ne kaip kūnu kalba yra įmanoma, o

kodėl ji yra neįmanoma. Čia išlieka problema, nukreipianti nuo suvokimo reikšmės į kalbos reikšmę, nuo kasdienybės į jos tematizavimą. Šis nukreipimas pasireiškia būtent ekspresijoje“.<sup>14</sup>

Gyvename viename pasaulyje su begale mus pačius primenančių kitų kūnais, esame neišvengiamoje būties-savyje įkalintų daiktų apsuptyje. Taigi kiekvienas žingsnis, kurį atliekame būdami pasaulio situacijoje, yra apibrėžtas turimomis patirtimis, jų suvokimu, tam tikromis jausenomis, kurias mūsų kūnas iškelia į paviršių, išreiškia vienomis ar kitomis nuotaikomis, mimikomis, padaro visa tai matoma, tad „ekspresija pasireiškia ne tik ta forma, kuri kuria, tačiau ir ta, kuri priima“,<sup>15</sup> o visas šis ryšis reikalauja tarpusavio susikalbėjimo, kuris iš tiesų nebūtinai turi būti išreikštas verbališkai, nes „intenciją to, kas bus pasakyta, perskrodžia tai, kas jau yra pasakyta“.<sup>16</sup> Tai reiškia, kad prieš užmegzdami kontaktą su konkrečiu žmogumi, mes jau galime paisyti jo kūniškų išraiškų, kurios atspindi kito asmenybę išorėje matoma kūniškumo diagrama: veide, žvilgsnyje, gestuose. Kito, vadinamoji „dvasinė“ būklė, priverčia atsižvelgti į esamą situaciją, kurioje vienas ar kitas asmuo konkrečiu momentu yra, priverčia savaip nuskaityti išpūdžio momentą išprovokuojančią ekspresyvią grafiką, suteikiančią galimybę susidaryti vienokią ar kitokią nuomonę apie kitą, ne tik kaip apie išorę objektyvia ir labai apibrėžta prasme, bet taip pat ir vidujybę, subjektyvia ir labai

13 P. Ricouer'as polemizuodamas su F. de Saussure'o bendrąja lingvistikos teorija, kūrinyje *Interpretacijos teorija: diskursas ir reikšmės perteklius* (Baltos lankos, 2000), įrodinėja, kad žodyno (*langue*) tikrovė, neturi nieko bendro su kalbos tikrove, kadangi žodyno sistemoje visi egzistuojantys santykiai yra imanentiški sistemos atžvilgiu, o tai nurodo tik į semiologinės tikrovės galimybę. Filosofas tokiai nuostatai priešpriešina gyvą kalbėjimą (*parole*), teigdamas, kad kalbiniu vienetu taip pat gali būti laikomas ne tik žodis, kaip negyvoji sistemos dalis, bet ir sakinyvis, priklausantis gyvajam diskursui. Toks požiūris artimas kalbos užuomazgų gyvajame kūne ieškančiam Merleau-Ponty.

14 Waldenfels, B. The paradox of expression. *Critical assessments of leading philosophers: Merleau – Ponty*. Ed. by Ted Toadvine. London and New York: Routledge, 2006, p. 291.

15 Ten pat, p. 295.

16 Ten pat, p. 296.

neapibrėžta prasme. Tai visai natūraliai veda prie minties, jog pirminė kalbėjimo, galbūt tiksliau tariant, susikalbėjimo stadija, pasireiškia per kūniškumą, per juo spinduliuojamus emocionalių gestus, iš kurių, kaip pagalbinė egzistencinė funkcija, sukuriama kalba. Taigi Merleau-Ponty mus ragina „pirminių kalbos užuomazgų ieškoti emocinėje gestikuliacijoje, kurioje žmogus savąjį pasaulį perkelia į sužmogintą, bendražmogišką pasaulį“.<sup>17</sup>

Fenomenologija, siekdama kiek įmanoma visapusiškiau detalizuoti kūniško veikimo principus ir parodyti, jog kūnas nėra ir negali būti redukuotas į tam tikrą objektą ar fizinį bei biologinį vienetą, tačiau jis yra gyvenamas kūnas, kaip toks, per kurį aktualizuojami sąmonės aktai. Žmogus valdo kūną tiesiogiai, yra atviras ne tik konkretiems, bet ir fiktyviems įvykiams, dirgiklius jaučia be proto ir refleksijos pagalbos, tarkime liečiamą geometrinę figūrą jis geba atpažinti išsyk, o ne painios dedukcijos metodu, todėl Merleau-Ponty, skirtingai nei kai kurie kiti fenomenologai, nesuteikia pasaulyje veikiančiam kūnui sąmonės pirmumo, tačiau „tvirtina, kad kūniškas subjektas atsiskleidžia kaip būnantis su-pasauliumi, kaip subjektas, atsidavęs pasauliui“.<sup>18</sup> Taigi gyvenamojo kūno patirties galimybės nėra lygiagrečios mąstymui, tačiau dar prieš asimiliuodamasis su racionaliuoju protu kūnas jau yra savo judesio, regos ir lytėjimų lauke, keičia erdviškumo pozicijas, šitaip įveikdamas vis naujas, sunkiai apčiuopiamas, tačiau kas kartą iš esmės autentiškas patirtis, nes „tarp tariamų spal-

vų ir regos, mes iš naujo atrandame tuos audinius, kurie nubrėžia, puoselėja daiktus, ir patys daiktai pasireiškia kaip galimybė, paslėptumas ir kūnu pasiekiami daiktai“.<sup>19</sup> Tokios Merleau-Ponty išvados kūną susieja su pačia tikriausia „laukine“ būtimi, su tuo neskaidrumu, kurio siekiamas ir yra linkęs pats kūniškumas, tačiau lemtingoji žmogaus galia transformuoti mintį į žodį, tuo pačiu lemia ir atotrūkį nuo žmogiškumo šaknų, pamatinių egzistencijos principų – gyvo pasaulio ir gyvo kūno. Jų bendra, harmoninga ko-egzistencija išsiskleidžia dar prieš protui įžengiant į lingvistinių labirintų painiavą.

Vis dėlto, žmonės kalba ir negali nekalbėti. Tačiau, pati kalba, kaip jau minėjau, į ją virsta kur kas anksčiau nei gimsta žodis. Įsivaizduokime situaciją, kada manajame veikimo lauke pasirodo kitas. Kito pasirodymas man dažniausiai yra reikšmingas. Pavyzdžiui, jeigu matau link savęs artėjantį žmogų, tas individas savuoju kūnu man jau dovanoja apytikrą supratimą apie būseną, kuri, žinoma, gali pasireikšti ir neutralumu, apie kurį jokio kito įspūdžio, kaip tik visiškos abstrakcijos, negalėčiau susidaryti, išskyrus tai, jog, kartežiškai tariant, tą kūną vis tiek priimčiau, kaip gyvą organizmą, o ne kaip mechaniškai veikiančią manekoną. Tačiau, jei šis žmogus artėja link manęs tiesiogiai, jo veide pakankamai tiksliai galiu įžvelgti būsimą veiksmą, kas tai bebūtų: ar prašymas, ar agresija, ar džiaugsmingas pasisveikinimas. Tuo būdu man regimas tampa ne tik svetimas kūnas, tačiau aš galiu konstatuoti savo kūno padėtį bei, netiesio-

17 Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 219.

18 Ten pat, p. 295.

19 Merleau-Ponty, M. *L'entredeux – le chiasme à le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1964, p. 176.



gine šio žodžio prasme, vizualizuoti savo laikyseną. Savo paties vietą randu kito išraiškoje ar būties „savyje“ įkalintame išorės daikte. Ir visa tai jau yra kalbos užuomazga, kada nejučiomis įvyksta lemtingas tarpkūniškas dialogas: jeigu link manęs artėja vyrukas, plūstantis pykčiu, per jo kūno išraišką aš galiu „pagauti“ spinduliuojamas intencijas, kurios, šiuo atveju neabejotinai reiškia, kad jis yra pasirengęs ne kam kitam, o kaip tik atakuoti manąjį kūną, kėsintis jį sužeisti, nes kito „rankos judesį aš nebūtinai susieju su sąmonės aktais, bet greičiau aš suvokiu šį judesį, kaip laikiną viso kūno struktūrą“.<sup>20</sup> Ir tuomet tarpkūniškas supratimas įvyksta neįsimenamai greitai: manasis kūnas, neišterpiant jame gyvenančiam asmeniui bei kur kas greičiau nei sublyks akieji neuronai, transformuojasi arba į gynybinę poziciją, arba į tokią pačią agresiją. Kito išraiška – tai vieta, kurioje randu patį save, nes „patirtis, kuri sulauko mano pasaulį, sukuria galimybes, padaro mane tinkamą suvokti kitą aš, atveriant mano pasaulio vidurybę, išvelgiamą kito geste, primenančiame mane patį“.<sup>21</sup>

Negalime išraiškos pagauti matematiškai, apskaičiuoti antakių išlinkimo kampo, atstumo tarp jų, akies vyzdžių išsiplėtimo skersmens ar veide atsirandančio susiraukimo, bylojančio apie pyktį, nepasitenkinimą ir t. t. Visos šios išraiškos manajam „Aš“ yra atiduodamos dar iki bet kokio nuoseklesnio susimąstymo apie jas, nes manasis kūnas priima kitą su visa jo kūnu sklindančia intencijų visuma. Lygiai taip pat negalime pasirinkti, ar norime patirti kito pasirody-

mą, ar fenomeno įsiveržimą į savo asmeninę patirtį. Juk būtų labiau nei absurdiška tarti, kad šiandien patirsiu ką nors tik iki pietų, o po jų jau nieko nebepatirsiu. Hegemonas čia yra pasaulis ir jo teikiama patirtis, o mes, itin ribotos ir lengvai pažeidžiamos kūniškos, tačiau neproporcingai savajam ribotumui išdidžios būtybės, esame sukaustytos to, ką vadiname patyrimu, ir – kuo toliau, tuo akivaizdžiau tas matyti šių dienų, paradoksų kupiname pasaulyje – niekaip tam negalime pasipriešinti, net jei to ir trokštame savąja prigimtimi. Patyrimas yra išgyvenamas suvokimo aktu, kada įvyksta momento tematizavimas, perkėlimas į antrinę refleksijos plotmę, nes kalba užveria pirminės, „laukinės“ būties duris, atverdama artefaktų kupiną pasaulį.

Išraiškingo kūno analizė parodo galimybę, be sudėtingų kliūčių ir mąstymo transformacijų, suvokti mus supančią tiek gamtinę, tiek ir kultūrinę aplinką, kadangi tiek viena, tiek ir kita į suvokimo srautą įsišūlo tomis pačiomis sąlygomis: ne per atomus ir neuronus, bet per daiktus, jų formas, spalvas, atspalvius, šešėlius, apšvietimą ir tarp visų šių, daiktų regimu padarančių fenomenalių sąlygų, veikiančių fenomenalų kūną. Tai yra suvokimo pradžią pradžia, lygiai kaip ir kalbinėje plotmėje atspirties taškas yra ekspresija ir ją išreiškiantis gestas. Emocinis gestas yra tokia išraiška, kuri neturi nei dirbtinių, nei natūralių ribų, nes žmogus kurdamas reikšmę ir perduodamas ją gestu, tiesą sakant, nėra aklinai angažuotas kalbinių kodų, sociologijos nustatytos tvarkos ar anatomicinės sąrangos, apie kurią apskritai būtų galima kalbėti tik tuomet, jei „anatomicinė mūsų kūno organizacija susietų sąmonės būsenas su tam

20 Sartre, J. P. *Being and Nothingness*, p. 454.

21 Merleau-Ponty, M. *The prose of the world*. Evanston: North Western University Press, 1973, p. 137.

tikrais gestais“.<sup>22</sup> Taigi kiekvienas žmogaus išreikštas gestas, tai eilinės ir kaskart naujos reikšmės įsiskverbimas į pasaulį, kai kūno ir pasaulio santykis įgauna neapibrėžtą prasmę emocijos ribose, ilgainiui peraugančią į žodį ir tvirtesnius tarpusavio santykius, nes „būdas kuriuo žmogus naudojami savo kūnu yra transcendentinis kūno požiūriu, kaip paprastos biologinės būties. Aistros ir elgesio formos yra sukuriamos kaip ir žodžiai“.<sup>23</sup> Tik išraiška leidžia mums suprasti kitą „Aš“ autentiškoje tarpusavio sąjungoje, nes tik ji iš tikrųjų yra pagaunama tiesiogiai, patiriama be jokių diskursyviųjų prielaidų, vienintelė turinti neabejotiną transcendentalinį pradą žmogaus egzistencinėje kelionėje, nes būtent ji pagimdo reikšmę, kuri, anot Sartre'o „yra ne kas kita, kaip tik pastovus transcendavimas“.<sup>24</sup>

### **Pasaulio Kūnas**

Kritiškai pažvelgę į pozityvistines aspiracijas kalbėti apie gyvą, išraiškingą kūną vartojančią gyvybės stokojančius apibrėžimus, toliau turime pažvelgti į kūną, kaip į pasaulio atverties epicentrą. Pradėsime nuo fenomenologijos pradininko E. Husserlio, kuris antroje *Idėjų* knygoje kūną aptaria kaip kinestetinį kūną, sakydamas, kad „visame suvokime ir suvokimo pasirodymo (patirties) momentu, kūnas pasirodo, kaip gebantis laisvai judinti jutimo organus, kaip laisvai judinama jutimo organų visuma“.<sup>25</sup> Taigi mąstytojas atranda savaime veikiantį

kūną „aš galiu“ plotmėje. Šią kūniškumo sampratą išplėtoja Merleau-Ponty, nurodydamas, kad jei yra siekiama atverti pamatinius kūniškumo aspektus, pirma, ką reikia padaryti, tai sugrįžti prie fenomenalaus kūno, kuris veikia fenomenų lauke, tarp „fenomenų fenomenalumo, ryžtingai transformuodamas fenomenų lauką į transcendentalinį lauką“.<sup>26</sup> Ką reiškia šios dvi plotmės?

Atsakymą į šį klausimą randame vėlyvuosiuose Merleau-Ponty veikaluose. Fenomenų laukas juose atitinka huserlišką „aš galiu“ žemėlapi, o transcendentalinis laukas yra „aš mąstau“ žemėlapio užsiklojimas ant „aš galiu“. Tačiau, „abu šie žemėlapiai išsamūs. Regimasis pasaulis ir mano judėjimų projektų pasaulis yra tos pačios būties visuminės dalys“.<sup>27</sup> Nei vienai iš minimų plotmių negalima suteikti išskirtinesnio dėmesio tyrinėjant bei aprašant suvokimą, nes jos yra nuolatiniame santykiyje, tam tikrame taške, kuriame įvyksta esminis lūžis tarp gyvulio ir žmogaus aplinkos. Bet šis lūžio stadija negali būti kaip nors paašikinta, apibendrinta, identifikuota ar lokalizuota taip, lyg kartą jau įvykęs faktas, todėl, jog ji niekada neprasisidėjo ir niekada nepasibaigs, kadangi tokios patirtys tiesiog neegzistuoja; nėra jokių galimybių prisiminti gimimo patirties, kaip ir nebus jokių galimybių interpretuoti mirties patirties, kadangi šios patirtys yra tik grynojo kūniško Aš ir gamtos pasaulio eskizas, tarsi mirazas menantis kažką netikro. Tačiau šis netikrumas yra reflektyvus ir tik šiuo

22 Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 219.

23 Ten pat, p. 190.

24 Sartre, J. P. *Being and Nothingness*, p. 452.

25 Husserl, E. *Ideas, Second Book*, p. 61.

26 Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 77.

27 Merleau-Ponty, M. *Akis ir Dvasia*. Vilnius: Baltos lankos 2005, p. 46.

požiūriu šios patirtys dvelkia netikrumu, kai jas bandoma suprasti, nors iš tiesų jos pačios pakankamai aiškiai byloja, kad ten nėra nieko, ką reikėtų suprasti, nes pasaulis man iškyla tik per šiuos du žemėlapius, kuriuose visa tampa prieinama, pirma, žvilgsniui ir, antra, transcendentiniam judesiui, egzistencinėje terpėje „metant save už savo paties esamos vietos ir laiko, bet neišsklandant sąvęs, nes kiekvieną akimirką projektuoji save – arba, tiksliau, sąvęs variantą – į kitą vietą ir laiką. Tai skiriasi nuo buvimo visur ir visada iš pat pradžių“.<sup>28</sup>

Mat „aš galiu“ žemėlapis brėžia horizontalią arba lateralinę fenomenalinio lauko liniją, kurioje išsidėsto daiktai, diakritiškai nešdami tam tikrą reikšmę. Diakritinė reikšmė, tai skirtumo intervalas, per kurį daiktas tampa kokybiškai reikšmingas: namas tampa didelis, nes yra greta mažos pašiūrės, o pastaroji tampa maža, nes yra greta didelio namo. Toks skirtumo atpažinimas yra pavaldus kūniškumui, nes tik savo kūno judėjimo lauke mums pradeda galioti arti – toli bei aukštai – žemai ir t. t. Be viso to, diakritinė reikšmė brėžia vertikalę ir gilyn, kai transcendentalinis kūniškas subjektas meta save už savo esamos vietos ir laiko, transcendentuodamas tam tikrą momentinį ir laikinį fragmentą, dėl ko fenomenalinis laukas transformuojasi ir atsiveria kaip „būties sritis, kurioje visi taškai tampa ašimis, visos linijos tampa lygmenimis, visi paviršiai tampa plotmėmis, visos spalvos tampa atmosferomis, visi tonai tampa tonacijomis, kaip dodekafoninėje muzikoje“.<sup>29</sup> Kitaip tariant, medžio šakų juodumas lapkričio

mėnesį, man tampa vieta, į kurią susigeria ir išsiskleidžia visas nuotaikos slogumas, visos įgriusios kalbos, visa rudens beprasmybė, visa nelaiminga meilė.

Pirmojoje šio tyrimo dalyje, aptarinėdamas juslinį suvokimą pozityvaus mokslo šešėlyje, mėginau parodyti, kad Merleau-Ponty išplėtojo fenomenalinio lauko modelį, kuriame nėra statinių kokybių ir reikšmių. Suvokimui pagaunamos kokybės ir reikšmės yra lauko fenomenų virsmas vienas per kitą, šių fenomenų pasirodymas tik dėka juos sąlygojančių fenomenalių sąlygų, kaip kad spalvos, atspalviai, šešėliai, fono blausumas arba ryškumas. Suvokinys, išryškėjantis išvardintomis sąlygomis, turi tam tikrą, tačiau niekada neišbaigtą formą ir turinį, kuriais atsiskleidžia suvokimui. Iš vieno taško stebint suvokinį, šis gali turėti vienkia formą ir spinduliuoti vienokio ryškio spalvų gamą, tačiau iš kito kampo žiūrai jis gali pasirodyti jau pakitusios formos ir atsiverti kitokio ryškio spalvomis. Kiekviena iš šių sąlygų brėžia savitą reikšmės kryptį, kuri niekada nepasirodo, kaip galutinė ir išbaigta. Šių krypčių sąjunga yra įmanoma tik diakritiniu pagrindu, kada skirtingos kryptys ir suvokimo laukai įgyja reikšminį skirtumą per savo pačių skirtingumą. Būtent iš šio skirtumo ir atsiranda reikšmė, suformuojanti juslinį suvokimą, tiksliau, maksimaliai homo sapiens įmanomą suvokimą, kuris yra dar neapkarpytas objektyvumo žirklių. Reikšminis įvykis tolygiai išsiplėtoja tiek lateralinėje horizontalėje, tiek ir gylis vertikalėje. Mat aš atpažįstu, tarkime, raudoną dėmę su jai būdingu konkrečiu raudonumu, o šis man pasako, kad tai yra kraujo arba vyno raudonumas, o ne raudonumas abstrakčia, idėjine prasme. Iš tiesų

28 Lingis, A. Jautrus Kūnas. *Baltos lankos*, nr. 31/32, 2010, p. 9.

29 Ten pat, p. 10.

nėra svarbu, koks spalvinis darinys įsilieja į mūsų juslinio suvokimo srautą, tačiau visada tai yra daugiau nei vien tik spalva apskritai, nes ji „turi savo nuotakas, savo išraiškumą – tai pykčio, kančios, prievartos, revoliucijos, aistros“<sup>30</sup> spalva. Ji visada kažką reiškia ir visada talpina daugiau, negu vien tik atomus ir molekules. Merleau-Ponty tai vadina „regimumo tirštumu“.<sup>31</sup> Tai, kas yra regima, niekada neišsiskleidžia grynu pavidalu, kurio kai kas siūlo ieškoti arba objektyviame pasaulyje, arba psichinėje vidujybėje. Pasaulis atsiskleidžia mažų mažiausiai dviprasmiškai, parodydamas savo regimąją pusę ir visiškai neatskleisdamas neregimosios, visada trykštantis reikšminių perteklių, neapčiuopiamu mūsiškiam juslumui. Šis reikšmės perteklius yra „ne papildomas sąmonės aktas, o lateralinės ir vertikalios diferenciacijos, sujungiančios empiriškumą – suvokiamumą ir signityvumą jusliame kūne“.<sup>32</sup>

Regimybės ir neregimybės žaismą Merleau-Ponty filosofijoje išreiškia sąvoka *Chiasma* (*Le Chiasme*), o šio žaismo epicentras – chiazminis – regintis ir regimas, liečiantis ir liečiamas kūnas. Estetinis kūnas, kuris yra su pasauliu arba pasaulio kūnas, tai tas vadinamasis *La chair* (*Flesh*, Gyvenamas kūnas), kuris „yra patiriamas daiktų, taip kaip sakydavo tapytojai, kurie jautė, kad yra stebimi daiktų, kurie žinojo, kad jų aktyvumas yra lygus pasyvumui – antram ir gilesniam narcisizmo jausmui: tai yra nematy-

ti išorėje taip, kaip mato kiti, regėdami kūno kontūrus, bet būti matomam pačios išorės, būti su ja, emigruoti į ją, būti sugundytam jos, patrauktam, atstumtam tų fantomų, jog visą matantis aiškiaregis ir regimas taip susipina, jog galiausiai imame nesuprasti, kuris mato, o kuris yra matomas. Tai yra ši regimybė, ši jutimiškumo savyje universalija, šis įgimtas savęs anonimiškumas, kurį prieš tai vadinome *La chair*, tačiau visi žino, kad tradicinėje filosofijoje nėra tinkamo pavadinimo, kuris tai apibrėžtų“.<sup>33</sup> Iš tiesų nėra tinkamo apibūdinimo tam, ką Merleau-Ponty vadina *La chair*, tą pasaulio kūną, kuris stiebiasi į pasaulį, kuriam priklauso šis aiškiariagio epitetas, ir kuris yra save judinanti organų visuma. Kūnas, kurį iš bėdos galima pavadinti *La chair*, brėžia atstumą iki daiktų ir grįžta į save, konstatuoja bei jaučia save tarp ne gyvų ir nebylių atomų, o tarp reginčių ir išraiškinių fenomenų. Šis kūnas gali girdėti ir būti girdimu, formuoti reikšmę ir nulemti tranzitą iš „laukinės“ būties į žmonių pasaulį, niekada neužbaigiant šio rato, vis grįžtantis iš pabaigos į pradžią ir atvirkščiai, kaip ir niekada nepaliekant savo kūniškumo kaip reikšmingos patirties. Visada esame nuolatinėje pusiaukelėje, tarsi balandžiai, skriejantys tame pačiame rate, kuriame pasaulis atsiveria begaliniu ir neapčiuopiamu neišbaigtumu, tad niekada nebūsime pajėgūs jo konstatuoti kaip galutinio nekintamo fakto, niekada negalėsime pasakyti, kokia yra tikra raudona spalva, kas yra tikrasis apšvietimas, kas yra pats gražiausias ir maloniausias garsas ausiai ir t. t. Žmogus pirmiausia yra juslinė, vadinasi,

30 Mickūnas, A. Greimas ir Merleau-Ponty. *Baltos lankos*, nr. 30, 2009, p. 94.

31 Merleau-Ponty, M. *L'entrelacs – le chiasme à le visible et l'invisible*, p. 175.

32 Mickūnas, A. Greimas ir Merleau-Ponty. *Baltos lankos*, nr. 30, 2009, p. 95.

33 Merleau-Ponty, M. *L'entrelacs – le chiasme à le visible et l'invisible*, p. 183.

estetinė, būtybė, kuri kūnu yra nuolatinėje pasaulio link stadijoje, o reikšminę tiesę brėžia pats kūniškumas, įsikurdamas tarp daiktų bei pakludamas jų reikalavimams.

Štai kodėl A. Mickūnas sako, kad „estetika yra ne vien papildomas ontologijos pratęsimas, bet pats jos centras“;<sup>34</sup> o M. B. Smith priduria, jog Merleau-Ponty filosofija turi būti suprasta kaip „nuosekli estetikos teorija“.<sup>35</sup> Žmogus yra pasmerktas kūniškai, taigi ribotai egzistencijai, ir jokiais tiesiogiai įmanomais būdais neperžengs to horizonto, kuris leistų pamatyti viską ir nereikalautų jokio pratęsimo. Neišvengiamas kūniškumas, rodantis ne tik ambicijas, siekius, tikslus, tačiau ir tampantis kartele, nustatančia mūsų galimybių ribas, yra pats žmogaus apibrėžimas. Tik kūnas yra tas stebukladarys, kuris dovanoja intensyviausią akimirką tarp ekstensyviausių mūsų pretenzijų. Kūnas – tai labiau meno kūrinys, leidžiantis patirti pasaulį tokį, koks jis egzistuoja anapus chiazminio įtrūkio, anapus kalbos, ir kuris, estetiškai, pačia pirmine šio žodžio reikšme, sugriebia tą patirties momentą, kuris priverčia jį iškalbėti. Net ir tai, ką vadiname istorija, telpa žmogaus kūne. Būti – tai pirmiausia būti kūniškai, kalbėti – tai kalbėti kūnu. Mūsų reikšmių obeliskas yra mūsų kūnas, nulemiantis esminius patirties momentus, kada per kito kūną aš pažįstu save, kai per lauko fenomenus, aš atrandau, jog esu kūniškas. Kūniškume glūdi diakritiniai matmenys, ir tik kūnas veikia la-

teralinėje ir giluminėje suvokimo plotmėse, nes kūniškumo teorija, griežtai kalbant, yra viso suvokimo teorija. Esu tikras, kad visa tai labiau atskleis menininko patirties analizė.

### **Menininko kūnas**

Menininkas, šiuo atveju tapytojas, nesivaržydamas įvykdo kūniškus mainus tarp savęs ir pasaulio, atsisako išankstinių nuostatų, pabrėžiančių tai, kas yra jis, ir tai, kas yra, Cézanne'o daugybę kartų iš skirtingų žiūros taškų tapytas *Sainte – Victoire* kalnas. Kitaip tariant, jis atsisako skirties tarp savęs ir pasaulio daiktų ir kūniškai panyra į juos, leisdamas sau tapti kalnu, o kalnui – juo, mąstyti būnant kalnu, nestatant savęs į jokią konkrečią poziciją, prarandant įprastinį mąstymą bei juo pagrįstą matymą, bylojantį apie – perspektyvą „iš“. Sunku būtų nesutikti su teigiančiais, kad visa tai galbūt skamba mistiškai, tačiau užbėgdamas numanomiems įvykiams už akių, nedvejojamas galiu tarti, kad mistikos čia yra lygiai tiek pat, kiek ir žodžiuose „išžiūrėti“ ar „įsiklausyti“. Skirtumas tik tas, jog tapytojas, pasak Cézanne'o, turi nutapyti akimirką tokią, kokia ji yra tikrybėje,<sup>36</sup> vadinasi, jo siekis yra susiliesti su pasauliu, tapti vienu iš pasaulio daiktų, tiesiogiai išgyventi akimirką, nepaisant kūno mokslų taikomų skirtumų. Tapytojas supina pojūčius: tam, kad kvapas drobėje taptų regimas, jo regimą vaizdą pradžioje sukurti turi pats kūrėjas.

Štai taip prie daiktų priartėja Cézanne'as, kūnu stebėdamas ir sąlyginai iškalbėdamas tą pirmąją pasaulį per savo paveikslus.

34 Mickūnas, A. Reikšmės atsiradimas. *Baltos lankos*, nr. 31/32, 2010, p. 31.

35 Smith, M. B. Merleau-Ponty's Aesthetics. *The Merleau-Ponty Aesthetic Reader*. Ed. by G. A. Johnson. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 192.

36 Periušo, A. *Sezano gyvenimas*. Vertė V. Kauneckas. Vilnius: Vaga, 1967, p. 229.

Net ir nepaisant stebėtinų panašumų su japonų tapytoju Katsushika Hokusai, kurį ir Cézanne'ą sieja žymusis trisdešimt šešerių kalno vaizdų ciklas, anot Hidemichi Tanaka, jų tapybos prieigos panašumai atsiskleidė dar „prieš [Cézanne'ui – A. T.] atrandant japonų dailę, kuomet impresionistai jau galėjo atlikti tokius stebėjimus“.<sup>37</sup> Kalbant apie savitą pasaulio stebėjimo būdą, savitą prieigą prie pasaulio daiktų, kurią nuolatos praktikavo Cézanne'as, kyla gana aiškios asociacijos su dzeno praktika, kuri, remiantis D. T. Suzuki, - „išvengia visų apibrėžimų ir išaiškinimų, o kalbant aiškiau, Dzenas niekada negali būti paverstas sąvokomis ar loginiais terminais“.<sup>38</sup>

Kad, šie komparatyvistiniai, Merleau-Ponty bei dzen tradicijos aspektai taptų aiškesni, turime, bent jau bendrais bruožais, aptarti kelis svarbiausius Nishidos filosofijos akcentus, tai – kūrėjo intenciją ir *basho* sampratą. *Basho* Nishidos filosofijoje pirmiausiai reiškia „vietą“, talpinančią visą visumą, nesuskaidomą į paskiras opozicines dalis, tačiau „kuri, tik ją apgyvendinus jos pačios fone, tampa sąmone“.<sup>39</sup> Šios sąvokos kilmė filosofo tekstuose yra siejama tiek su Vakarų tradicijos filosofijos klasikais (Platonu, Aristotelium), tiek ir su ankstyvosiomis budizmo tradicijomis. Pavyzdžiui, Mahajanos budizmo šakoje Nagardžunos išskleista „vidurio kelio“ samprata, kurioje vidurys yra suprantamas kaip visiška tuš-

tuma tarp dalykų egzistencijos neigimo ir teigimo, ir kurią, principiniu šios sampratos (bet ne doktrininium!) pavidalu, perims ir dar subtiliau išrutulios dzenbudizmo tradicija. Tai „Tuštuma „ištuštinti“ net pačią tuštumą, tikroji Tuštuma (absoliutus niekas), kuri yra absoliuti realybė, verčianti visus fenomenus tikrai *būti*“.<sup>40</sup>

Pastaroji kultis čia rūpi labiau, nors išsamesnėje japonų filosofo kūrybos analizėje, žinoma, pravartu ir netgi būtina aptarti abi sąsajas. Taigi Nishidos *basho* terminas, tam tikra prasme turintis sąsajų su Nagardžunos „tuštumos“ samprata, yra artimas tam, ką Merleau-Ponty vadina pasaulio pasirodymu, esančiu pačia sąmone, kuri pavidalą įgauna per formą įgaunančią formą, spalvų ir šešėlių ansamblius, suvokimui duotus tiesiogiai dar nepasirodžius jokiai subjektyvumui ar objektyvumui, bet esančius nuolatinėje tapsmo stadijoje, jungiančioje tiek subjektą, tiek ir objektą. Prisiminkime, kaip pamatinę sąmonės būklę įvardija Merleau-Ponty: ji yra išorės ir vidaus tapatybė, tapatinanti patį vyksmą – normos atsiradimo momentą neįnormintamame pasaulyje, kurio visuminis fenomenų laukas su jį lemiančiomis sąlygomis lemia ir pačio daikto atsiradimą aplinkoje, o šią aplinką – argi nekeista? – sutalpina ir išspinduliuoja vėlgi pats daiktas, kaip kad medis mūsų akių horizontalėje atsiveriantis ne tik, kaip lingvistinis apibrėžimas, tačiau veikiau kaip neišskaidomas suvokimo momentas, savyje sutelkiantis ir išskleidžiantis visą aplinką, jokia kiekybine linijuote neišmatuojamą bei jokia „dievišku“ žvilgsniu neperregimą

37 Tanaka, H. Cézanne'as ir japonizmas, in *Kultūrologija*, nr. 8. Vilnius, 2002, p. 352.

38 Suzuki, D. T. *Essays in Zen-Buddhism*. New York, 1961, p. 267.

39 Nishida, K. The Unsolved Issue of Consciousness, in *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparative Philosophy*. Vol. 62, nr. 1. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012, p. 54.

40 Masao Abe. *Zen and Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, p. 94.

laukinės būties sieną, skiriančią tai, ką vadiname autentišku gamtos ir artefaktinių žmogaus dirbinių pasauliais. Šie du pasauliai nėra vienas kito priešastis ir pasekmė. Jie jau yra nuolatinėje sanpnyoje į suvokimo srautą įsiskverbiantys spalvomis, pavidalais, garsais, tomis savybėmis, kurios sudaro suvokimo momentą, o šio branduolys yra pačios sąmonės branduolys, akims atsiveriantis ne tik kaip regimas fenomenas, bet ir kaip neregima regėjimo sąlyga, nubrėžianti trajektoriją reikšmei, savaime suprantama, fundamentaliausia šio žodžio prasme, nes tai, ką išspinduliuoja daiktas, ir tai, ką pagauna suvokimas, pirmiausia atsiveria estetiškai reikšmingu, kokybinę vertę turinčiu pavidalu.

Nishida, vengdamas dualistinės logikos pinklių, siekė išvengti ir *ego* įsikišimo grynojo suvokimo sraute. Grynąjį suvokimą jis „prilygino kasdieni žmogiškajai patirčiai, nes ši dar nesugadinta jokiais „empirizmais“ ar „jusliškais“ fenomenais ir tuo artima „pamatiniam“ suvokimui“.<sup>41</sup> Iš esmės, Nishida rūpėjo atsikratyti asmens (Cézanne'o perspektyvos „iš“ prarastis) ar asmeniškumo grynojo „pamatinio“ suvokimo sraute ir atrasti tai, kas galiausiai apnuogintų visus skirtumus, išryškėjančius būtent per asmens kultą, kada tariame, jog Aš, kaip asmuo, gyvenu fizinėje, mentalinėje ar kitokio pobūdžio realybėje. Toks teiginys iš principo brėžia skirtį, atskirdamas subjektą ir objektą. Todėl *basho* pirmiausia nurodo į savimonės užuomazgas bei į fundamentalią intenciją ir refleksijos santykį, kaip absoliučiai anonimišką įvykį, įvykusį bežadėje tuštumoje.

Taigi, kaip jau sakiau prieš tai, vieta, kuri talpina visą visumą, tik ją apgyvendinus jos pačios fone, tampa sąmone, o šio tapsmo pamatinis suvokimas, pasak Nishidos, „yra kūniškas, kuris negali būti suprastas nei iš vidaus, nei iš išorės, nes jis tuo pačiu metu veikia ir yra veikiamas. Tai paradoksalus, reflektuojantis kūnas, kuris yra dzeniškojo suvokimo dalis. Pagaliau kalbėti apie „vietą“ kaip tuštumą, kurioje įvyksta veiksmas, neįmanoma be kūno“.<sup>42</sup>

Tai leidžia toliau kalbėti apie kūrėjo intenciją estetinės patirties lauke. Kaip teigia Nishidos filosofinės sistemos žinovai, „estetinė patirtis yra aptinkama giliausiuose *basho* sluoksniuose“<sup>43</sup> kurie, kaip galėjome matyti, priklauso gyvenamam kūnui, atsiveriančiam grynojo suvokimo stichijai. Čia veikia kūrėjo intencija, kaip tiesioginė jausmų ekspresija, jokiais būdais nesugretinama su žinojimu mums įprasta prasme, bet veikiau leidžianti sutapatinti kūnišką veikimą su kūnišku matymu, subjektyvumą su objektyvumu. Puoselėjant tokią patirtį, iš esmės, nebegalime daugiau tarti, jog manosios žinios yra *apie* objektą. Kūrėjo intencija estetinės patirties lauke parodo, kad manosios žinios *yra* objektas. Tai skiriasi nuo kasdienės patirties, nes „estetinė kontempliacija, kad ir laikinos būsenos, yra pilnesnio ir turtingesnio suvokimo sąlyga“.<sup>44</sup> Taigi, estetinė patirtis neatskleidžia „žinojimo“ horizonto. Tiesą sakant, tokia patirtis neturi nieko bendro su socioistoriniu determinizmu, tačiau, kaip teigia Nishida, – ji „yra fundamentali sąmo-

41 Mickūnas, A. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*. Vilnius: Baltos lankos, 2012, p. 67.

42 Ten pat.

43 Wilkinson, R. Ashgate. *Nishida and Western Philosophy*. UK, 2009, p. 112.

44 Ten pat.

nės steigtis“.<sup>45</sup> Tik atskleidus *basho* – vietą, kurią egzistenciškai įmanomą padaro joje veikiantis gyvenamas kūnas, įerdvinantis ir įlaikinantis pasaulio fragmentą, mums atveria galimybę aptarti dzeniškąjį suvokimą, t. y. matymą be matančiojo, be subjekto.

Pasitelkdami komparatyvistinės metodologijos principus, tokioje nenuskaidrintoje plotmėje galime išvesti akivaizdžią paralelę, siejančią vakarietiškos ir iš daoizmo, čan mąstymo tradicijų išsirutuliojusius dzeniškos pasaulėžiūros bei estetikos aspektus, kadangi japonų estetikams ir menininkams būdingi bruožai atskleidžia gebėjimą „žavėtis tuo, kas kitiems neregima, girdėti negirdimą muziką“.<sup>46</sup> Tad, nieko stebėtino, jog toliau diskutuoti tampa vis sunkiau, juolab kad esminis akcentas, atskleidžiantis dzeno mokymo principus yra ne teorija, bet praktika. Tačiau paėmus į rankas nedidelės apimties, tačiau iškalbingas Eugeno Herrigelio knygas „Dzenas ir lanko menas“ arba „Dzeno metodas“, galime pasakyti, kad minėto autoriaus aprašytos patirtys žavi ir įtraukia ne tik dėl rašymo stiliaus gyvumo, paprastumo bei natūralumo jas išdėstant, bet ir dėl to, jog tos patirtys yra esmingai panašios, su tuo, ką atranda Merleau-Ponty, sekdamas ir analizuodamas tapytojo darbus ir jo kūrybos būdą. Dzenas, pasak Herrigelio, „visų pirma pretenduoja būti ne spekuliacija, o tiesioginiu patyrimu to, kas kaip nepagrįstas esinio pagrindas negali būti sugalvota proto, kas net negali būti suvokta ir paaiškinta, remiantis vienareikšmėmis

ir nenuginčijamomis patirtimis, – žinai nežinodamas“.<sup>47</sup>

Net ir žinant tai, jog Cézanne'as buvo itin dėmesingas ankstesnei Vakarų peizažinės tapybos tradicijai – uoliai studijavo ne tik pamatinius jos estetinius, meninės kūrybos, kompozicijos, formaliuosius plastinius principus, tačiau ir peizažų geologines struktūras bei nemažai laiko praleisdavo Luvro muziejuje stebėdamas savo didžiųjų pirmtakų šedevrus. Jam tai nebuvo kūrybos atspirties taškas, o veikiau patirtys, nulėmusios neįprastą jo tapybos būdą ir santykio su tapomu objektu savitumą. Šis tapytojas, tarytum, aktorius, pamatęs pernelyg paviršutinišką pasirodymą, galop suprato, kad to kartoti, norint padaryti kažką daugiau, – tiesiog negalima. Tik jis vienas nežinodamas žinojo, kaip peizažą reikia pamatyti ir kaip jį pradėti tapyti. Atiduodamas savo kūną gamtai ir pasitikėdamas tik jutimais, be jokios pradinės proto intervencijos, jis stengėsi „padaryti prieinamą „žmogiškiausiems“ iš žmonių spektaklį, kuriame jie dalyvauja jo nematydami“.<sup>48</sup>

Tačiau Cézanne'o pastangos atsiskleidžia tik stebint jo darbus, o nemėginant klausti, kaip jis tą padarė. Greičiausiai net ir nesistengdamas sutapti su dzeno meistrais ir neturėdamas jokių panašių ketinimų, jis negalėjo išlaikyti adekvačių santykių ne tik su tuomečiais kritikais, bet ir su artimiausiais bičiuliais, kai jie mėgindavo suprasti jo tapybos naujumą. Neįmanomybė išorinti tą, kas glūdi tyloje – štai, kas yra šių

45 Nishida, K. *Art and Morality*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1973, p. 14.

46 Andrijauskas, A. *Komparatyvistinė Rytų ir Vakarų estetika*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006, p. 108.

47 Herrigel, E. *Dzenas ir lanko menas*. Vilnius: Baltos lankos, 2010, p. 36.

48 Merleau-Ponty, M. Cézanne'o abejonė, in *Baltos lankos*, nr.31/32. Vilnius, 2010, p. 312.



santykių sunkumas. Suprasdamas tai, kad suvokimas, kuriuo jis pasiekia tai, ką Merleau-Ponty vadina *chiazma* – tą laukinės, pirmapradės būties sieną, neteks savo tikrojo svorio ir tankio, jeigu jis bus paverstas į kalbos ir sąvokų vienetus, nes „vienovėje plūstantis suvokimas susijungia su savimi anksčiau, nei šią vienybę sugriebia sąvokinė ar kalbinė refleksija“.<sup>49</sup> Uždavinį, kaip mokslus suvesti į akistatą su gamta, tiksliai žinojo tik jo kūnas, bet ne mąstymas. Jis, tarytum vaikas, visomis kūno išgalėmis, su nuostaba ir absoliučiu įtikėjimu, kipdavo į peizažą ir leisdavo kūnui atlikti tą pamatinį darbą, patį pirmąjį ir esminį štrichavimą, kuris perkeldavo peizažo fragmentus, tokius, kokie jie tikrybėje.

Dzeno mokymas reikalauja, jog žmogus, prieš įtempdamas lanką, privalo „išsivaduoti pats iš savęs, taip ryžtingai palikti patį save ir visą savastį praeityje, kad nieko iš jūsų neliktų, išskyrus nesąmoningą įsitempimą“.<sup>50</sup> Vargu ar būtų galima šias mįslingas transsubstancijas pavadinti sąmoningu šuoliu į nesąmoningą būseną, turint aiškią intenciją ir tikslą, ko yra siekiama. Šaulys, nuo pat to momento, kai dar tik ketina paimti lanką į rankas, praranda savąją tapatybę, opozicinį santykį tarp savęs ir taikinio, bet kokį išpareigojimą, kuris reikalautų tikslumo ir kryptingumo, vadinasi, atsisako vienokio ar kitokio poreikio, paremto žinojimu. Kituose menuose, kurie Japonijoje taip pat yra pagrįsti dzen pasaulėžiūra, yra taikomos nesąmoningumo būsenos kategorijos, sietinos su konkretumu, natūralumu bei žemiškumu, kurios

persmelkia patį meno kūrinį. Pavyzdžiui, dzen tapyboje arba poezijoje siekiama, kad „meno kūrinys ne tik reprezentuotų gamtą, bet būtų ja“<sup>51</sup>.

Todėl, šaulys nesitaiko į taikinį, nepasi-  
telkia fizinių galių tam, kad įtemptų lanką, nejaučia to poreikio atskirti save, lanką, strėlę ir taikinį, bet savaip žino, kad darbas, kurį netrukus atliks, bus padarytas, jam to net nežinant. Tą darbą atliks kūnas, kuris, remiantis Merleau-Ponty, „yra vienas iš daiktų, išipynęs į pasaulio audinį, toks pat rišlus, kaip ir daiktas“<sup>52</sup>. Štai čia ir įvyksta žinančiojo nežinant paradoksas, kai jokio aiškaus supratimo, paremto kalbos dariais, nebelineka, o yra tik kūnas, išipynęs tarp pasaulio daiktų, esantis vienu iš jų. Cézanne'o atveju – peizažu, šaulio – taikiniu. Toks suvokimas „yra intuityvi fenomenų įžvalga, tiesioginis matymas be jokio tarpininkavimo, ankstesnis už visus mūsų aiškinimus ir intelektualines panacėjas“<sup>53</sup>.

Nishida, žvelgdamas į pasaulį dzen tradicijos akimis, siekė atskleisti tai, kur būtų įmanoma patalpinti visą vakarietišką „būtį“ su ją sudarančiomis metafizinėmis,gnoseologinėmis, ontologinėmis, žodžiu, su visomis dualistinių priemaišų turinčiomis prielaidomis, savo paieškas motyvuodamas sąmonės steigties reikalavimu. Visa, ką mes žinome ar manomės žiną apie pasaulį, tėra mūsų nenuilstamos kūrybos brandus rezultatas. Žinios, kaip ir žodžiai, meno kūriniai ar visa kita, yra sukuriamos, todėl šiuo požiūriu estetinė patirtis įgauna išskirtinę prasmę: vieta, kuri atsiveria kaip egzistenci-

49 Mickūnas, A. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*. Vilnius: Baltos lankos, 2012, p. 141.

50 Herrigel, E. *Dzenas ir lanko menas*, p. 60.

51 Watts, A. *The Way of Zen*. Vintage, 1957, p. 191.

52 Merleau-Ponty, M. *Akis ir dvasia*. Vilnius: Baltos lankos, 2005, p. 48.

53 Mickūnas, A. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*, p. 151.

nis branduolys, vadinamas *basho*, pilniausiai sučiuopiama per estetinę kontempliaciją, per subjekto ir objekto skirtumo apnuoginimą, per grynąjį kūniškumą, išpinantį tarp daiktų. Į konkretų *basho* sutelpa visas pasaulis, kuris niekada akivaizdžiai nepasirodys kasdienėje patirtyje, kaip tik per kūrėjo kūną ir juo trykštančią intuiciją, atveriančią esmingiausius suvokimo sluoksnius, tamsiausias sąmonės gelmes.

Polemizuodamas su Vakarų racionalistinei mąstymo tradicijai būdingu subjekto ir objekto, žmogaus ir jį supančio pasaulio supriešinimu, Merleau-Ponty artėja prie Rytų Azijos intuityvistinėms estetikos kryptims daoizmui, čan ir dzen tradicijoms būdingų subjekto ir objekto vienybės idėjų. Iš čia plaukia įsitikinimas, kad *pasaulio daiktai suvokimui prieinami tampa tiesiogiai per kūniškumą, o pats kūniškumas lemia tai, kad bet koks skirtumas tarp išorybės ir vidujybės yra panaikinamas*. Vadinasi, gyvas kūnas sukuria tokį paradoksą, kuris lemia tiek atotrūkį, tiek ir netarpišką priartėjimą prie šio, tiesiogiai išgyvenamo pasaulio, nepaisant painių teorijų ar aksiomų. Pasaulyje viskas yra duota, o ši tariamą „viską“ galima pasiekti kūnu; tai tik juo ir per jį yra patiriama, suvokiama ir bandoma visa tai iškalbėti/ išsakyti. Daoizmo, čan ir iš jų išsirutuliojusios dzeno filosofijos adeptai seniai suprato, kad ši vienovė – neiškalbama, o tai, ką Merleau-Ponty atrado Cézanne'o dėka, tapo kiek suprantamiau ir mums, vakariečiams.

### Išvados

Sumuodami atliktos Merleau-Ponty ir dzenbudistinės lyginamosios kūno analizės rezultatus galime teigti: pirmiau-

sia, kūnas tiek vakarietiškoje, tiek ir dzenbudistinėje interpretacijoje yra intencionalus, veržlus, situatyvus, interaktyvus veikiantysis pasaulyje, apgyvendinantis savo aplinką, paisydamas savųjų galimybių bei sukuriantis jį patį atitinkančią pasaulio situaciją. Čia tradicinės pozityvistinės interpretacijos netenka prasmės, nes kūnas, kaip amputacijos atveju net netekęs dalies savo atominio bei molekulinio svorio, vis dėlto negali būti išpraustas į siaurus empiristinių teorijų brėžiamus rėmus, o tikrovėje gyvuoja ir skleidžiasi kaip visuminis organizmas. Kita vertus, kūnas emociniu gestu spinduliuoja išraišką, nes žmogus, kurdamas reikšmę ir perduodamas ją gestu, tiesą sakant, nėra aklinau užskleistas nei kalbos kodų, nei socialinių santykių nustatytos tvarkos, nei anatominės sąrangos. Trečia vertus, kiekvienas žmogaus išreikštas gestas yra kaskart naujos reikšmės išsiskverbimas į pasaulį, kuriame kūno ir pasaulio santykis įgauna emocionaliai neapibrėžtą prasmę, ilgainiui peraugančią į žodį ir tvirtesnius tarpusavio santykius. Tai leidžia mums suprasti kitą „Aš“ autentiškoje tarpusavio sąjungoje, nes šis santykis skleidžiasi tiesiogiai, be jokių diskursyvinių prielaidų. Ir galiausiai, bendrais bruožais atskleidę pamatinę Nishidos filosofijos sąvoką – *basho* bei pastarojoje slypinčią kūrėjo intuiciją – atvėrėme prasmingus kelius aptarti Cézanne'o genijaus fenomeną. Šio tapytojo savita prieiga prie peizažo atveria tyrėjui galimybę praplėsti asociacijų lauką ir suartėti su dzeno filosofinės tradicijos meninės kūrybos principais, atveriant estetinį menininko kūną, kaip pasaulio kūną.

## Literatūra

Andrijauskas, A.

*Komparatyvistinė Rytų ir Vakarų estetika*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006.

Herrigel, E. *Dzenas ir lanko menas*. Vilnius: Baltos lankos, 2010.

Husserl, E. *Ideas, Second Book*. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Kant, I. *Grynojo proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis, 1996.

Lingis, A. Jautrus Kūnas, in *Baltos lankos*, nr. 31/32. Vilnius, 2010.

Masao Abe. *Zen and Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

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

Merleau-Ponty, M. Cézanno abejonė, in *Baltos lankos*, nr.31/32. Vilnius, 2010.

Merleau-Ponty, M. *L'entre-lacs – le chiasme à le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, M. *The Prose of the World*. Evanston: North Western University Press, 1973.

Mickūnas, A. Greimas ir Merleau-Ponty, in *Baltos lankos*, nr. 30. Vilnius, 2009.

Mickūnas, A. *Per*

*fenomenologiją į dzenbudizmą*. Vilnius: Baltos lankos, 2012.

Mickūnas, A. Reikšmės atsiradimas, in *Baltos lankos*, nr. 31/32. Vilnius, 2010.

Nishida, K. *Art and Morality*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1973.

Nishida, K. The unsolved Issue of Consciousness, in *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparative Philosophy*. Vol. 62, nr. 1. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.

Periušo, A. *Sezano gyvenimas*. Vertė V. Kauneckas. Vilnius: Vaga, 1967.

Sartre, J. P. *Being and Nothingness*. N. Y.:

Washington Square Press, 1966.

Smith M. B. Merleau-Ponty's Aesthetics, in *The Merleau-Ponty Aesthetic Reader*. Ed. by G. A. Johnson. Evanston: NorthWestern University Press, 1993.

Suzuki, D. T. *Essays in Zen-Buddhism*. New York, 1961.

Tanaka, H. Cézanne'as ir japonizmas, in *Kultūrologija*, nr. 8. Vilnius, 2002.

Waldenfels, B. The paradox of expression. *Critical assessments of leading philosophers: Merleau-Ponty*, Ed. by Ted Toadvine. London and New York: Routledge, 2006.

Watts, A. *The Way of Zen*. Vintage, 1957.