



ANDRIUS TAMOŠEVIČIUS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

IKIOBJEKTINIS SANTYKIS SU PASAULIU M. MERLEAU-PONTY FENOMENOLOGIJOJE IR DZENO MĄSTYMO TRADICIJOJE

Preobjective Relation with the World in M. Merleau-Ponty's
Phenomenology and Zen's Tradition of Thought

SUMMARY

This article aims to reveal that the conventional wisdom about compulsive differences between Occident and Orient traditions of thought are essentially misguided and lacks a coherent reflection. Here French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty in his basic works points out that the typical object/subject distinction on which is based the whole world – view of the Occident, realistically can be overcome. The backbone of the article is Merleau-Ponty's comprehensive studies of perception and flesh which leads us through the aesthetics and shows that aesthetics is not only the extension of traditional Occident ontology, but – to be precise – the very center of it. This would be the plane where we can lean upon the comparative philosophy and draw the obvious parallel between the cultures of Occident and Orient and come with the hypothesis that these two geographically different points of the compass nevertheless can be analyzed by the aspect of the comparative in respect of such a fundamental features of humanity as the experience and perception. As it will be said below that the crucial points of Merleau-Ponty's comparative philosophy are in the very places which are unconditionally fundamental for Nishida's philosophical thinking which is based on zen's tradition of thought.

SANTRAUKA

Šiuo straipsniu siekiama parodyti, kad įprastinės nuostatos, teigiančios neįveikiamus Vakarų ir Rytų mąstymo tradicijų skirtumus, iš esmės yra klaidingos ir nepakankamai apmąstytos. Pasitelkę įtakingo prancūzų fenomenologo Maurice Merleau-Ponty idėjas sieksime įrodyti, kad vakarietišškai pasaulėžiūrai būdinga skirtis tarp subjekto ir objekto iš tiesų gali būti įveikta. Šio straipsnio stuburas – išsamūs lyginamieji Mer-

RAKTAŽODŽIAI: komparatyvistinė filosofija, Maurice Merleau-Ponty, patyrimas, suvokimas, Rytai–Vakarai.

KEY WORDS: comparative philosophy, Maurice Merleau-Ponty, experience, perception, East–West.

leau-Ponty suvokimo bei kūniškumo tyrinėjimai, vedantys per estetiką bei parodantys, kad estetika nėra vien tik tradicinės vakarietiškos postklasikinės ontologijos pratęsimas, bet veikiau pati jos šerdis. Būtent šioje komparatyvistinės filosofijos plotmėje galime išvesti akivaizdžias paraleles tarp Vakarų ir Rytų Azijos tautų mąstymo tradicijų ir kartu iškelti darbinę hipotezę, kad šios dvi, geografiškai žvelgiant, tolimų pasaulio šalių mąstymo tradicijos gali būti nuosekliai analizuojamos lyginamuoju požiūriu, atsižvelgiant į tokius fundamentalius žmogiškumo bruožus kaip patyrimas ir suvokimas. Kaip bus galima įsitikinti, esminiai Merleau-Ponty komparatyvistinės filosofijos taškai yra sudėti kaip tik tose vietose, kurių svarbą besąlygiškai pabrėžia Nishidos išskleistas, dzenbudistine mąstymo tradicija paremtas filosofinis požiūris.

ĮVADAS

Dar prieš pasirodant programiniam prancūzų filosofo Maurice'o Merleau-Ponty veikalui *Suvokimo fenomenologija* (*Phénoménologie de la perception*, 1945), esė „Cézanne'o abejonė“ jis rašo, jog P. Cézanne'as „paliktas sau pačiam galėjo žiūrėti į gamtą, kaip tik žmogus gali į ją žiūrėti.“¹ Ką turi mąstytojas galvoje kalbėdamas apie žvilgsnį, būdingą tik žmogui? Jeigu ne paaiškinti, tai bent jau priartėti prie šios iš pirmo žvilgsnio paprastos minties nepaprastumo ir bus vienas svarbiausių šio straipsnio autoriaus užsibrėžtų uždavinių, kadangi tai atveria galimybes atsakyti į kitą kertinį klausimą: ar įmanoma, nenusižengiant akademiniam korektiškumui, lyginamuoju aspektu analizuoti, atrodytų, visiškai skirtingas Vakarų ir Rytų mąstymo tradicijas bei savąja vakarietiška kalba mėginti interpretuoti mįslingumu spinduliuojančius svarbiausius tokių skirtingų, bendra sąvoka „Rytai“ apjungiamų, indų, kinų ar japonų mąstymo tradicijų tekstus?

Vis dėlto, mūsų pasirinktoje vienoje esminių dabartinės komparatyvistinės filosofijos temų esama probleminių momentų, kuriuos pradžioje norėčiau patikslinti. Tai pirmiausia iš to, kas jau pasakyta, išplaukiančios komparatyvistinės filosofijos strategijų ir metodologinių prieigų

problemos. Jos tiesiogiai siejasi su principėmis įvairiose civilizacijose ir mąstymo tradicijose glūdinčiomis žmogaus pastangomis suvokti fundamentalių ryšių tarp jo ir jį supančio pasaulio, kurios, žinia, įvairiomis formomis nuo neatmenamų laikų lieka įslaptintos visų mums žinomų kultūrų tekstuose. Visų pirma, čia negalima ignoruoti esminio duomens, jog Vakarų filosofinės minties raida nuo savo ištakų rėmėsi įvairiais metafiziniais, gnoseologiniais ir ontologiniais teiginiais, kurie byloja apie joje ilgainiui įsivyravusį *dualistinį* pasaulio suvokimą. Toks suvokimas neleidžia patirti pasaulio tiesiogiai, o patį patyrimą neretai pakeičia sąvokos, iš kurių išsirutulioja teiginiai, o iš pastarųjų – samprotavimai apie tai, kas yra teisinga, o kas – klaidinga.

Vieta, į kurią patenkama einant šiuo Vakarų mąstymo tradicijai būdingu perdėtai sureikšmintu racionalaus mąstymo keliu, yra anapus juslinio pasaulio horizonto protu konstruojama mąstomoji universali realybė, savarankiško mąstymo saviraiškoje pasirodanti nepavaldi net pačiam mąstančiajam². Iš to išplaukia kitos, lyginamosios analizės galimybes ribojančios kliūtys³, nes, pavyzdžiui, pažvelgus į senovės indų pasaulėžiūrą nesunkiai rastume tiek panašius, tiek ir

skirtingus nuo Vakarų mąstymo tradicijai būdingų tikrovės suvokimo ir jos interpretavimo būdus. Pavyzdžiui, *sāñkhya*, jogos, džainizmo ar budizmo srovės dar savo ankstyviausiose raidos stadijose „didžiausią pagarbą išreiškė individui, pačiam sau suteikiančiam bei priimančiam išganyką, kuris veikia galėtų būti suprantamas kaip meta–empiriškumas, bet ne kaip kažkas „dieviška“ ar visuotinai universalu.“⁴

Racionaliuosius Vakarus eurocentrinėse teorijose nekorektiškai lyginant su vadinamąja *intuityviaja* Rytų Azija jungiantis ryšys pasirodo dvelkias tokiu efemeriškumu, jog galima tarti šias tradicijas esant tik tolimai artimas viena kitai, o pastangos brėžti paralelę tarp šių kultūrų suformuotų mąstymo tradicijų, remiantis aptartu požiūriu, gali pasirodyti mažų mažiausiai apgailėtinos.

Šio straipsnio pagrindinis tyrinėjimo objektas Merleau-Ponty atsiribojo nuo tokio klasikinės racionalistinės Vakarų filosofijos kūrėju, ypač Hegelio, subrandinto schematizmo ir tendencingų eurocentrinių nuostatų. Kita vertus, jo koncepcijai, kaip ir daugeliui fenomenologijos bei egzistencinės filosofijos kryptims priklausančių mąstytojų, būdingos iš Schopenhauerio ir jo sekėjų perimtos filosofinės problematikos ontologizavimo ir estetiškos tendencijos, kurios atveria kitokias komparatyvistinės analizės galimybes. Ir galiausiai, išsamiems *suvokimo* fenomeno tyrinėjimams skirtos Merleau-Ponty metodologinės nuostatos leidžia atsiriboti nuo Vakarų klasikinės racionalistinės filosofijos šalininkams būdingų spekuliatyvių abstrakcijų ir jau nuosekliau lyginamuoju aspektu analizuoti kon-

krečias Vakarų ir Rytų Azijos mąstymo tradicijas. Pastarosios, kaip pamėginsiu parodyti, nėra absoliučiai enigmatiškas reiškinys vakariečiui, kadangi pamatines žmogaus egzistencinio kelio gaires nūžymintys bruožai, kaip *patyrimas* ar *suvokimas*, veikia suveda šias iš pažiūros skirtingas tradicijas į bendrą plotmę, nei skiria jas, nes, pasak A. Mickūno, „fenomenologija, kaip ir dzenbudizmas, ieško tiesioginės patirties, glūdinčios visuose argumentuose ir visose – tiek mokslinėse, tiek filosofinėse – pozicijose.“⁵

Norėčiau iškart atkreipti skaitytojų dėmesį, kad daugumoje savo filosofinės problematikos estetiniu ženklinimų tyrinėjimų Merleau-Ponty nuosekliai plėtoja suvokimo, kūniškumo, kalbos, autentiško meno savasties problemas, kurias, mano įsitikinimu, vienija bendra tema – *estetika* pirmine graikiško termino *aesthētikos*, suprantamo kaip „jutiminis“, reikšme. Taigi sekant šio mąstytojo išvalgomis, nuvedančiomis dar *iki mąstymo* vyksme besirandančios subjekto ir objekto dichotomijos, bus galima pamatyti, jog panašių motyvų esama ir Kinijoje užgimusioje bei Japonijoje išplėtotoje dzenbudizmo mąstymo tradicijoje. Pagrįsti šiai tezei taip pat bus pasitelkti dzen pasaulėžiūrai suprasti skirti K. Nishidos, A. Mickūno, E. Herrigelio, Masao Abe, Toshihiko Izutsu, D. T. Suzuki, A. Andrijausko bei kitų komparatyvistinės filosofijos problemas gvildenančių autorių darbai. Jais remsiuosi aptardamas: 1) M. Merleau-Ponty darbuose nubrėžtą filosofinę perspektyvą per jos santykį su racionalizmu ir Rytų Azijos mąstymo tradicijomis; 2) retrospektyviai apibendrinamas ir kritiškai vertindamas kelių iškilųjų Vakarų filosofų

pretenzijas į anapustinį pažinimą; 3) opo- nuodamas fenomenologiniais, egzisten- ciniais ir dzenbudistiniais argumentais; 4) sugretindamas Merleau-Ponty ir Nis- hidos išvalgas sieksiu atverti gelminį sąmonės branduolį ir parodyti, jog ši

atvertis yra pajėgi užverti visus šliuzus dualistinio mąstymo tėkmei bei leidžia brėžti akivaizdžią paralelę tarp konkre- čių neklasikinių vakarietiško ir rytietiško dzenbudistinei tradicijai būdingų mąs- tymo būdų.

MERLEAU-PONTY FILOSOFINĖ PERSPEKTYVA

Dar besirengiant rašyti šį rašinį, neži- nia kodėl atmintin iškilo kelios vokiečių dramaturgės D. Loher pjesės „Gyveni- mas Ruzvelto aikštėje“ personažo p. Mi- radoro įžanginio monologo eilutės: „Juk negali būti viskas tik atsitiktinumas. Juk turi būti kažkokia priežastis, kodėl esu čia“, – nerimastingai svarsto p. Mirado- ras⁶. Neketinu leisti į detalesnę šios dra- maturgijos peripetijų analizę, tačiau bent akimirkai norėčiau stabtelėti ties šia glaus- ta fraze, atrodo, taikliai išreiškiančia pa- matinį racionalizmo orientyrą – „nuskai- drinti“ antrąją daiktų pusę ir „dievišku“ žvilgsniu pažvelgti į pirmąją priežastį – iš esmės nesutampančią su tuo, ką galime vadinti jusliniu patyrimu, išgyvenimu *čia* ir *dabar* situacijoje. Patyrimą dabar yra įprasta sieti ir kildinti iš vadinamųjų dis- kursų, įvairių ženklų sistemų ir juose vyraujančių apibrėžimų, kad ir kokie jie būtų: filosofiniai, fizikiniai, psichologiniai ar religiniai. Priežasčių yra ir buvo ieš- koma ten, kur joks tiesioginis juslinis santykis su jomis nėra įmanomas; akis į akį yra susiduriama su dialektinio meto- do taisyklėmis, fizikos dėsniais, grafinais kompiuterio ekrano atvaizdais, tačiau tikrai ne su „idėjomis“, „didžiuoju spro- gimu“ arba amžiniais „manojo Aš kompanijonais“ – „genais“. Šiandien pa- tyrimo ribas nustato mokslo paradigmos,

paremtos racionalaus žodyno logika bei retorika, kurios išklauius, deja, belieka tik pašaipiai numoti ranka į pernelyg žmogišką, taigi ir pernelyg trapią tiesio- ginio sąlyčio su pasauliu akimirką.

Merleau-Ponty pagrįstai leidžiasi į polemiką su tradicinėmis dvilypumu persmelktomis vakarietiško racionaliz- mo teorijomis ir pamatinėmis savo fe- nomenologinės filosofijos bei estetikos nuostatomis yra artimas Rytų Azijoje išsiskleidusioms daoizmo, čan ir ypač dzen mąstymo tradicijoms, teigiančioms žmogaus ir jį supančio pasaulio vieny- bės idėją. Konfrontuodamas su vakarie- tiško empirizmo ir intelektualizmo dok- trinomis jis parodo, kad šių doktrinų šalininkų siekis objektyvuoti mus su- pantį pasaulį, o žmogų paversti tam tik- ru įrenginiu, paklūstančiu nei daugiau, nei mažiau kaip tik mechanikos dė- sniams, lėmė esminę vakariečių, vienpu- siškai sureikšminusių racionalų protą, klaidą, kuri, ko gero, ir sukūrė pagrindą abejoti šių teorijų patikimumu. Tokį po- žiūrį pats Merleau-Ponty pavadino „nai- viu“ tikėjimu perdėta racionalaus proto galia. Tad kelių įveikti šių perdėm racio- naliuotų ir schematizuotų doktrinų ribotumą jis ieško Rytų Azijos mąstymo tradicijose, ypač jį sudominusioje per- kinų čanbudizmą Japoniją pasiekusioje

ir šioje šalyje išsikerojusioje dzenbudizmo filosofijoje.

Išsikeltos tikslo ir aiškumo dėlei norėčiau priminti, kad tradicinėse kinų ir japonų estetinėse teorijose nuo pat jų ištakų išskirtinis dėmesys buvo skiriamas suvokimo problemoms, nemėginant jų spręsti remiantis konceptualių, pavyzdžiui, hėgeliškų, išankstinių skirtumų sistema, bet veikiau siekiant harmonizuoti šį sąvokinių skirtingumą, meditatyviniam santykių su pasauliu paisant, kaip teigia A. Andrijauskas, tyrumo, natūralumo ir paprastumo kategorijų⁷. Šios problemos sudomino ir Merleau-Ponty, kuris jų aptarimui skyrė savąjį opus magnum *Suvokimo fenomenologija* ir kitus tyrinėjimus. Juose išryškėja kritiškas požiūris į vakarietišką perdėm racionalizuotą metafiziką, ypač į hėgelinės eurocentrinės ideologijos nuostatas, pabrėžiančios tik „tolimą Rytų minties artumą sąvokiniam vakarietiškam žinojimui.“⁸ Įdėmiau pažvelgus į Merleau-Ponty tekstus, iškart krinta į akis, jog analizuodamas suvokimo fenomeną filosofas atranda, kad jusliniam suvokimui būdingas aiškus, rišlus daiktų išsidėstymas, darni jų tarpusavio koegzistencija, kurioje konkretus daiktas įgauna jam būdingą normalumą, formą, stilių, santykį. Negalime suvokti beformio daikto, nes tai bylotų tik apie nesuvokimą.

Tad Merleau-Ponty išsyk atmeta grynąjo pojūčio idėją sakydamas, kad tam tikrų neaiškių būsenų mes negalime „ne tik aptikti, bet ir mąstyti kaip suvokimo momento.“⁹ Percepcinės patirties lauke atsiveriantys daiktai negali būti redukuojami į nekintamas duotybes ar apibrėžiami kaip tam tikri invariantai, tu-

rintys tik jiems būdingas statines kokybes, kurios plika akimi niekada nėra matomos, kadangi egzistuoja tik kaip grynasis pojūtis, išskyrus, žinoma, tuos atvejus, kuomet yra žiūrima pro, tarkime, mikroskopą ar pasitelkiamas introspekcinis metodas. Tačiau ir ši išskirtinė vakarietiška metodologija neatveria to, ko paprastai iš jos tikimasi – aiškumo. Atvirkščiai, visa tai suglumina dar labiau ir įvelia į visišką nesuvokimą; galų gale, tai nė trupučiu nepriartina prie kokybiniu požiūriu atvertos prasminės pasaulio duoties – *čia* ir *dabar* akimirkos unikalumo ir autentiškumo. Minėtoji metodologija grindžia kiekybinę pasaulio vertę, kai tikrosios pasaulio spalvos praranda savąjį sodrumą begalinių skaičių aibių fone. Be abejo, nesiruošiu teigti, kad išaiškinti pasaulį pažadėjęs M. Merleau-Ponty greičiausiai turėjo visai kitą tikslą. Tikslą, kuriuo „nesiekama surasti tiesos ar sprendimo būdo, leisiančio pagrįsti nepakankamą mokslinį bei filosofinį supratimą [...], bet išugdyti – nuo žmogaus atitolusios jo prigimties įvairialypiškumo akivaizdoje – teorinių bei praktinių problemų, su kuriomis susiduria mūsų nuostatos, pajautą ir iš naujo atrasti tą egzistencinį pamatą, ant kurio visos šios problemos ir atsirado“¹⁰, ir kuris pasirodo esąs toks artimas principiniam dzenbudizmo siekiui – „išsiveržti iš įprastinių tiesų, sveiko proto vergijos ir giliau pažvelgti į pasaulio reiškinius.“¹¹

Šis Gilesnis žvilgsnis pirmiausiai reikštų ne žvelgimą į daiktus tarpininkaujant laboratoriniam prietaisui ar okultinei sąmonei, bet tą pačią kasdienę patirtį, be atvangos plūstančia žmogaus kūnu, jo tiesiogiai reginčiomis ir regimo-

mis akimis, liečiančiomis ir liečiamomis rankomis varvančia visu gyvenimu. Kūnas yra tas Merleau-Ponty ieškomas egzistencinis pamatas, tas gyvenimo branduolys, ta niekieno nesaugoma tvirtovė, kurią be atvangos šturmuoja visas pasaulis, nepriklausomai nuo universalių dėsnių ar absoliučių tiesų, įsiskverbdamas į situacijoje esantį kūną visa savo jėga, visu svoriu. Tai pirmą kartą patirtis, autentiškas suvokimo srautas, pradžioje sruvantis kūnu ir tik vėliau susintetinamas proto. Tačiau būtent ši grynai kūniška, betarpiška sandūra su pasaulio daiktais ir sudaro pamatą visiems teoriniams konstruktsams, nustatantiems pažinimo ribas. Tai pats pirmasis egzistencijos šaltinis, kuriuo ir per kurį pasaulis tampa įmanomas pažinti. Tai pati pirmoji visa ko reikšmės versmė, nes reikšmė, kaip sako A. Mickūnas, randasi ne sąmo-

nei, o įsitraukusiam ir situacijoje esančiam kūnui¹².

Šie keli mūsų nubrėžti bendri štrichai jau leidžia daryti darbinę prielaidą, jog Merleau-Ponty mintis atskleidžia gelminius suvokimo fenomeno sluoksnius. Vadinasi, nors ir buvo pradėta ir subrandinta neklasikinės Vakarų mąstymo tradicijos rėmuose, vis tik savuoju turiniu pasirodo esanti taip pat artima ir džen pasaulėžiūrai. Tad kitame skyriuje norėčiau retrospektyviai apžvelgti ir kritiškai įvertinti pavyzdines dualistinio mąstymo pretenzijas prisikasti iki absoliučios tiesos, priešindamas joms Nagardžunos subrandintą „tuštumos“ sampratą bei K. Nishidos ir M. Merleau-Ponty tyrinėjimų rezultatus, kurie leis atverti ir parodyti anapusinių dėsnių trūkumus ir tuo pačiu išryškinti šių dviejų mąstytojų teorinių įžvalgų tapatumą.

PAŽINIMO RIBOS: VAKARAI VERSUS RYTAI

Pažinimo problema ir sudėtinga kritiškai mąstančio žmogaus situacija jį supančiame pasaulyje minėtu klausimu nedavė ramybės ištiesai Vakarų mąstytojų plejadai. Jau Vakarų civilizacijos ištakose, antikinėje Graikijoje, mąstymo kaitrą ir meilę išminčiai kurstę filosofai nesitenkino vien tik žaliomis juslinio patyrimo malkomis palaikoma blausia liepsna, bet siekė įžiebtį tokią ugnį, kurią šiandien puikiai – tik ar patraukliai? – apibūdintų tokios technologinio žodyno šmėklos kaip „metalo lydymo krosnis“ arba „atominė bomba“. Viename iš Platono dialogų aptinkame štai ką: „Regimasis pasaulis yra panašus į gyvenimą kalėjime, o liepsnos šviesa – į saulės ga-

lią; iškopimą aukštyn ir viršuje esančių daiktų stebėjamą palyginęs su sielos pasikėlimu į protu suvokiamų dalykų pasaulį, įspėsi mano viltingą mintį, nes tu nori ją sužinoti“.¹³ Taigi pagrindinis Platono dialogų dalyvis Sokratas, tiesa, kur kas santūriau nei tai neužilgo deklaruos Aristotelis,¹⁴ vis tik pabrėžia žmoguje tūnantį prigimtinį norą pažinti, viltingai puoselėdamas mintį proto galiomis nusimesti tremtinio grandinių sunkį bei žengti už regimybės katorgos sienų. Tačiau kitame sakinyje, jam būdinga ironiška maniera, filosofas išsyk parodo šios viltingos minties naivumą, išstardamas abejonę – „Dievas žino, ar ta mano mintis yra teisinga“¹⁵, – ir šitaip sugrąžinda-

mas mus į nežinojimo prielaidų sukurį, galimas daiktas, aiškiausiai suvokiant ir numatant prieš tai išsakytos alegorijos keliamą grėsmę; tik visapusiškai aklas žmogus gali neturėti jokios nuovokos, jog liepsnos šviesa, prilygstanti saulės šviesos intensyvumui, greičiau apakina nei leidžia raiškiau matyti, veikia išdegina nei sušildo, todėl, mano manymu, „atominės bombos“ pavyzdys, žinoma, nebūtinai tiesiogiai, tačiau pakankamai akivaizdžiai iliustruoja fanatiškai aklo siekio artimiau pažinti saulės galios energiją, maksimumą – pajusti tai savo kailiu ir galutinai suvokti šio žmogiškai „aukšto“ tikslo paprastumą ir menkumą.

Naujaisiais laikais juslinio patyrimo skurdumą parodė ir Descartes'as, tiesiai šviesiai pareikšdamas, „kad objektai yra suvokiami ne jutimais ar gebėjimu įsivaizduoti, tačiau tik intelektu, o patį suvokimą gimdo ne tai, kas yra liečiama ar matoma, bet tai, kas yra suprasta.“¹⁶ Mat ši filosofinė figūra, mąstydamą abejonę, atliko istorinį judesį, leidusį ne tik uždegti žalią šviesą savotiškam skepticizmui ligtolinio metafizinio mąstymo bei viduramžių scholastų iškelto autoriteto atžvilgiu, bet ir, pasak Husserlio, „atsidurti didžiausio visų laikų atradimo akivaizdoje“¹⁷, kadangi abejodamas viskuo, išskyrus tuo, kad mąsto abejonę, užčiuopė gyvą tiesioginio sąmonės srauto momentinį išgyvenimą, pirmiausiai patirdamas ne daiktus, o patį save, egzistuojantį suvokimo akte, o tai yra ne kas kita, kaip tik daiktų pažinimo sąlyga. Bet pernelyg nesureikšmindamas ir nesigilindamas į transcendentalinio subjektyvumo turinį, šis mąstytojas ilgai neužsibūna štorminėse tiesioginės patirties miglose ir žengia anapus jų, ieško-

damas „bet kokio mokslo giliausio pagrindimo ir net paties objektyvaus pasaulio pagrindimo.“¹⁸

Kur kas reikšmingesnį žingsnį patyrimo probleminiame lauke vėliau žengia Kantas, išsitardamas, kad „joks pažinimas laiko atžvilgiu nėra pirmesnis už patyrimą ir kiekvienas pažinimas nuo jo prasideda.“¹⁹ Transcendentalinėje pradų teorijoje Kantas atranda, kad, sprendžiant juslumo, taigi ir patyrimo, problemą yra neįmanoma neaptarti erdvės ir laiko sąvokų. Šitaip jis aiškiai parodo, kad „erdvė ir laikas visiškai būtinai priklauso mūsų juslumui, kad ir kokie būtų mūsų pojūčiai.“²⁰ Tik apgyvendintos erdvės bei išgyvenamo laiko kryptimis skleidžiasi ir kristalizuojasi patyrimas, tačiau erdvės ir laiko mes, kad ir kaip būtų gaila, patirti negalime, nes patirti erdvę ir laiką reikštų tapti beerdviais ir belaikiais „nejudančiais judintojais“. Vis dėlto, net ir tokiomis sąlygomis stebėdami erdvės ar laiko išorę, tai atliktume vis tik iš stebėtojo pozicijos, vadinasi, tik erdvės ir laiko sąlygomis. Vis tik ir pats Kantas neatsispiria pagundai peržengti subjekto galimybių ribas, kurias pats tik ką taip preciziškai nubrėžė, atverdamas metafizinius bei transcendentalinius laiko ir erdvės sąvokų turinius bei naiviai tikėdamasis objektyviai išaiškinti po šiais žodžiais pasislėpusias esmes. Tačiau svarbu yra tai, kad nors Kantui ir būdingas metafizinis spekuliatyvumas, pasak A. Mickūno, šis mąstytojas „visai būtinumo – nebūtinumo diskusijai padėjo tašką, ne tik apribodamas transcenduojančios metafizikos teiginius, bet įrodydamas, kad tie teiginiai be laiko, erdvės ir judesio sąlygų – be kosminių fenomenų – išvis neįmanomi.“²¹

Literatūra ir nuorodos

- ¹ M. Merleau-Ponty, Cézanno abejonė, *Baltos Lankos*, Nr. 31/32, Vilnius, 2010, p. 302.
- ² Žr. G. W. F. Hegel, *Istorijos filosofija*. Vertė A. Šliogeris, Vilnius: Mintis, 1990, p. 244–248. Hegelis teigia, jog laisvė, žmogiškosios kultūros pamatas, yra įmanoma tik dvasios, kurią filosofas laiko universaliu realybės pagrindu, savaranikiškoje saviraiškoje. Dvasios išvadavimo tauta, anot mąstytojo, yra graikai, kurie sugebėjo atskleisti proto, ką Hegelis ir mano esant dvasia, absoliutumą, o to, deja, nepavyko padaryti nei Artimųjų, nei Tolimųjų Rytų tautoms, taip ir nepakilusoms iš gyvuliškumo stadijos į pažangų ir gyvybingą proto pasaulį.
- ³ Žr. A. Mickūnas, *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*. Vilnius: Baltos lankos, 2012. Įvade A. Mickūnas išvardina pagrindines dzenbudizmo esmę suprasti trukdančias priežastis: 1) interpretavimo galimybių ribos; 2) vertimo atitikmenų parinkimas; 3) vakarietiškos logikos dvilypumas; 4) rytietišku (dzenbudistinių) teiginių paradoksalumas.
- ⁴ J. Pérez-Reimon, *Self and Non-Self in early Buddhism*. Monton Publishers, The Hague, The Netherlands, 1980, p. 9.
- ⁵ A. Mickūnas, *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*, p. 20.
- ⁶ D. Loher, *Das Leben auf der praca Roosevelt*. Sao Paolo, 2004.
- ⁷ A. Andrijauskas, Senovės Kinų estetika, *Estetikos Istorija. Antologija I*. Vilnius: Pradai, 1999, p. 287.
- ⁸ M. Merleau-Ponty, Everywhere and Nowhere, *Signs*. Translated by R. McCleary. Northwestern University press, 1964, p. 137.
- ⁹ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, Translated by C. Smith, Routledge, London and New York, 1962. P. 4.
- ¹⁰ M. Merleau-Ponty, Everywhere and Nowhere, *Signs*, p. 139.
- ¹¹ A. Andrijauskas, Dzen filosofija, estetika ir menas, *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004, p. 177.
- ¹² A. Mickūnas, Reikšmės atsiradimas, *Baltos Lankos*, Nr. 31/32, 2010, p. 30.
- ¹³ Platonas, *Valstybė*, VII knyga. Vertė J. Dumčius. Vilnius: Pradai, 2000, p. 268–269.
- ¹⁴ Pirmąją *Metafizikos* knygą Aristotelis pradeda teiginiu: „Visi žmonės iš prigimties trokšta žinoti.“ Žr. Aristotle, *Metaphysica, The Works of Aristotle*, vol. VIII. Ed. W. D. Ross, Oxford at the Clarendon press, 1928. Book A.
- ¹⁵ Platonas, *Valstybė*, p. 269.
- ¹⁶ R. Descartes, Second meditation, *The philosophical writings of Descartes*, Vol. 2. Translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge University Press, 1984, p. 22.
- ¹⁷ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*. Vertė T. So-deika. Vilnius: Aidai, 2005, p. 32.
- ¹⁸ Ten pat, p. 36.
- ¹⁹ I. Kant, *Grynojo proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis, 1996, p. 55.
- ²⁰ Ten pat, p. 89.
- ²¹ A. Mickūnas, *Estetika: menas ir pasaulio patirtis*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2011, p. 80.

B. d.