



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.

Skirtingai nei šis paradigminis spekuliatyvaus mąstymo „trio“, pažįstantis „tikrovę“ jos interpretacijų ribose, dzenbudizmas, pasak vieno žymiausių dzen teoretikų D. T. Suzuki, „išvengia visų apibrėžimų ir išaiškinimų, o kalbant aiškiau, Dzenas niekada negali būti paverstas sąvokomis ar loginiais terminais.“²² Dzenbudistinė prieiga prie „tikrovės“ yra grįsta ne sąvokomis, vakarietiško mąstymo α ir ω , bet tiesioginės intuicijos grindiniu. Vakarų filosofai pamatinius tikrovės principus, kaip buvo galima pastebėti, linkę suvesti į nekonkretų „kažką“, ar tai būtų klasikinio mąstymo postuluotos idėjos ar postmodernistinio diskurso lingvistinės vertybės. Platonui konkretus daiktas tėra tik to daikto „idėjos“ kopija, Descartes'ui trikampio trikampišumą padiktuoja „natūraliosios“ duotys, o Kantas pažinimo dėsnį formuluoja plėtodamas grynujų proto sąvokų sistemą. Kitaip tariant, minėtieji mąstytojai šio pasaulio tikrovę aiškino remdamiesi virtualios proto „tikrovės“ principais, nesvetimais ir nūdienos „tikrovės“ skleidėjams, subjektą priešpriešinant objektui, būtį – nebūčiai, laikinumą – amžinybei ir t. t. Tačiau šie opoziciniai poliai egzistuoja tik anapus fenomenų jau minėtaisiais kalbiniais pavidalais, kuriais vieno dalyko teigimas paneigia kitą, ir atvirkščiai. Intuicija čia neveikia.

Kokioje plotmėje tuomet veikia tiesioginė intuicija, pažinimo procese nereikalaujanti sąvokinio tarpininkavimo tarp patiriančiojo ir patiriamąjo?

Problema ta, jog Vakarų filosofams nepavyko tinkamai atverti „tuštumos“, transcenduojančios opozicinį santykį tarp jusliškai išgyvenamo ir proto galio mis surešto „meta“ pasaulių. Šioje vietoje derėtų atkreipti dėmesį į Mahajanos budizmo tradicijoje Nagardžunos išskleistą „vidurio kelio“ sampratą, kur vidurys yra suprantamas kaip visiška tuštuma tarp dalykų egzistencijos neigimo ir teigimo ir kurią, principiniu šios sampratos (bet ne doktrininiu!) 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*“²³, – savo požiūrio išėities tašką apibūdina Nagardžuna. Vietoje Vakarų metafizikams būdingos tendencijos kiauurai persismelkti pro daiktus iki pat nekontamų jų esmių ir apsiriboti „paskutiniaja“ sąvoka, Nagardžuna, be abejo, nepriklausomai nuo jau aptartų mąstytojų bei jų pasiūlytų tezių, apytikriai septyniolika šimtmečių anksčiau už Husserlį paskelbia savotišką fenomenologinę revoliuciją ir teigia, jog anapus fenomenų neegzistuoja niekas, taigi ir

jokios universaliosios esmės, o tik „tuštuma“ arba „absolūtus niekas“ neredukuojamas į jokią substancinę duotį.

Vadinasi, remiantis tokiu požiūriu į pasaulį, visos savaime egzistuojančios ir sau pakankamos būties formos, radusios prieglobstį anapusinėje racionalizmo imperijoje, čia išblunka, nes ta plotmė, kurią Nagardžuna vadina „tuštuma“, peržengia, kaip buvo galima pastebėti, net pačią tuštumą, taigi galiausiai atsiveria kaip „absolūtus niekas“, už kurio nėra jokios sąvokos, kaip pagrindo į ką atsiremti, gyvybiškai būtino racionalizmui. Žiūros į pasaulį per tiesioginę intuiciją atskaitos taškas yra ne *substantia*, bet *relatio*, t. y. daiktas nėra logiškai išvedamas iš nekintamo prado, bet savąją vertę įgyja per santykį, Toshihiko Izutsu nusakytą taip: „Subjektas yra objektas dėl to, kad yra santykyje su objektu. Objektas yra objektas dėl to, kad yra santykyje su subjektu.“²⁴

Šis santykis neiformina nei subjekto, nei objekto kaip paskirų segmentų, turinčių sąryšį tik intelekto plotmėje, bet atvirkščiai – teigia, jo nėra vienas iš jų negali egzistuoti be kito; subjektas, arba tariamas „aš“, čia nėra suprantamas kaip Vakarams toks brangus, tačiau ganėtinai per siauras, empirinis „ego“, kadangi tariamas „aš“ dzenbudizme pirmiausiai yra „aš“ kaip viso fenomenų lauko, čia ir *dabar* patyrimo akimirkoje aktualizavimo šaltinis, kas reiškia „tiesiogiai, begalybėje galimų dinaminų ir judrių „aš“ pavidalu esantį „aš“ ta prasme, jog „aš“ bet kuriuo momentu gali virsti „štai šituo“ ir atskleisti save šiuo pavidalu. Lygiai taip pat „štai šitas“ nėra nekintamas „štai šitas“. Tai yra „štai šitas“, bet kuriuo momentu

galintis virsti į „aš“ ir pradėti veikti šiuo „aš“ aspektu. Visa tai yra paprastai įmanoma vien dėlto, kad „aš“ ir „štai šitas“ savaime yra visuminė [fenomenų, – A. T.] lauko aktualizacija.“²⁵ Šios keistos „aš“ transsubstanciacijos, kur „aš“ pirmiausiai suprantamas kaip esantis ir nesantis, yra įmanomos paisant dzenbudistinių įsitikinimų, tik tokioje patirtyje, kurioje dar nėra jokių išankstinių prielaidų, vadinasi, jokių sąvokų, taigi ir jokios kalbos kaip galimybės interpretuoti jau praėjusią patyrimo akimirka, nors, pabrėždamas beviltišką žmogaus kapituliaciją prieš kalbos magiją, Merleau-Ponty nusivylimo kupina gaida taria, jog filosofas kalba ir negali nekalbėti, „tačiau tai yra jo silpnybė, ši nesuprantama silpnybė: jis turėtų tylėti, sutapti su tyla ir vėl susijungti su būtimi, kurioje glūdi tikroji filosofija. Tačiau visa tai praeina, nors jis ir norėjo savo žodžiuose įkurdinti tylą, kurios klausėsi savyje. Visas jo „darbas“ tampa beprasmėmis pastangomis. Jis rašė tam, kad perteiktų savo kontaktą su būtimi; jis jo neperteikė, jis jo ir negalėtų perteikti, kadangi tai yra tyla. Tuomet jis viską pradeda iš naujo...“²⁶

Iš čia kyla dzenbudistinių teiginių apie pasaulį paradoksalumas, nes „noredami prieiti iki daiktų tiesos, privalome žiūrėti į juos iš to taško, kurio šis pasaulis dar nesukūrė, kuriame sąmonė apie „šį“ bei „tą“ dar nenubudusi.“²⁷ Nenubudusios sąmonės neišmanoma išskleisti per šios nubudimą, todėl pasiekus šią plotmę, visiškai tiesioginėje, taigi ir absoliučiai nuogoje akistatoje su pasauliu, tiesos klausimas nekliamas (ir negali būti keliamas) jau vien dėl to, jog ji yra duota patirties akimirkos vienkar-

tinumo bei autentiškumo pavidalais, neišreiškiamais jokiais žodžiais, jokiomis logikomis. Ši patirtis – neiškalbama ir neiškalbamumo plotmė, mano galva, čia ne tik glaudžiai siejasi su „aš“ esaties ir nesaties plotmėmis, bet ir reprezentuoja intuityvaus veikimo lauką, gamtos ontologiją be proto balso, kuriam įsiterpus, pasak M. Dufrenne'o, „išskyla subjektas ir autentiška vienovė išnyksta.“²⁸ Taigi norom nenorom maga paklausti: kur, į kokias naktis, gali pradingti tas „aš“ kaip subjektas? Kas lieka, kada „aš“ kaip subjektas dingsta?

Atsakymas: nelieta nieko. Bent jau taip teigė Nagardžuna. Tačiau ir pats Nagardžuna, kuris, be abejonės, yra reikalingas norint suprasti gelminius dzenbudizmo vandenį, „tuštumą“ traktavo kaip visai budizmo tradicijai būdingą tam tikrą doktrininį principą ir todėl negali bū-

ti itin glaudžiai susietas su dzenu, nes šiai kryptčiai yra svetima tai, kas dvelkia dogmatizmu, įsitikinimais, principais, teorija. Čia dėsniai kitokie. Griežtai kalbant, dzene esti vienas vienintelis fundamentalus principas, ir šis principas pirmiausiai yra „žmogaus sąmonė pati savaime kaip pamatinis visų sutrų šaltinis, kuriame ištrykšta tiesa, leidžianti kiekvienam mokymui tokiu būti.“²⁹ Todėl norėdamas priartėti prie iracionalaus iki objektinio/subjektinio santykio su pasauliu, privalau dėmesį sutelkti į sąmonės problemą, kuri Vakarų mąstymo tradicijoje ilgai buvo paribuose, kol Husserlis neparagino sugrįžti prie pačių daiktų ir atkreipti dėmesį į sąmonės problemų akiratį, kurį dar labiau praplėso K. Nishidos ir M. Merleau-Ponty apmąstymai, ir kurių tekstų analizė turėtų leisti geriau įsigilinti į čia gvildenamas problemas.

NISHIDA IR MERLEAU-PONTY: SĄMONĖS PAIEŠKOS AUTENTIŠKO SUVOKIMO SRAUTE

Ilgainiui plečiantis kitų mąstymo tradicijų pažinimui Vakaruose ėmė skleistis ir sąmonės problemoms skirtų aktualių komparatyvistinių tyrinėjimų laukas. Išsivaduojančių iš stereotipinių eurocentrinių nuostatų mąstytojų tekstai vis daugiau išsiskiria minties gelme, požiūrių, tyrinėjimo priėgų įvairove, kadangi išryškina tiek panašumus tiek ir skirtumus, objektyviai gyvuojančius tarp skirtinguose kontinentuose bei civilizacijose išsiskleidusių mąstymo tradicijų. Vėlyvasis Husserlis ragina išsivaduoti nuo išankstinių nuostatų apie pasaulį, o kitame Atlanto krante metafizinius inkliuzus klibinti pradeda Peirce'as, parody-

damas tikrąją anapusybės dėsnių teikiamą naudą: „metafizinė doktrina yra veikiau smalsumą žadinanti nei naudos duodanti tema, o jos žinios, kaip ir žinios apie povandeninį rifą, daugiausia praverčia mums tuo, kad padeda jos išvengti.“³⁰ Peirce'o požiūrį, kuriuo dar labiau atsiribojama nuo dualistinio pasaulėvaizdžio ir radikaliai kryptstama empirizmo branduolio – „grynosios“ patirties³¹ – link, plėtoja W. Jamesas, kurio tekstai keliauja iš Vakarų į Rytus ir sužadina Japonijos mąstytojų susidomėjimą. K. Nishida rašo: „Šiomis dienomis skaitau pastaruosiu metu publikuotus Jameso straipsnius. Man jie įdomūs. Rodos, jie

turi panašumų su dzenu.“³² Taigi „rezgasi“ globalinis antimetafizinis tarpcivilizacinių polilogų tinklas, gimsta įtakingos komparatyvistinės kultūrologijos ir filosofijos teorijos, ilgainiui įsiveliančios į aštrią polemiką su tradicinėmis eurocentrinėmis dualistinėmis, klasikinei Vakarų mąstymo tradicijai būdingomis pažiūromis. Vakaruose ir Rytuose stiprėjančio filosofinio komparatyvizmo šalininkai siekia nutiesti tiltus tarp Rytų ir Vakarų mąstymo tradicijų. Jie pirmiausia siekia įveikti eurocentrinėse teorijose vyraujančią objekto/subjekto dichotomiją ir, kiek tai yra įmanoma, įvairiapusiškiau aptarti aktualėjančias sąmonės problemas, apimančias *patyrimo* ir *suvokimo* probleminius laukus.

Kritiškai vertindamas Platono, Descartes'o, Kanto ir kitų didžiųjų Vakarų mąstytojų pastangas interpretuoti žmogų ir pasaulį, viena ryškiausių japonų filosofijos figūrų – Nishida – siekė parodyti, jog jų puoselėta nuostata, kad žmogus ir pasaulis yra du atskiri segmentai, kuriuos pažinimo gijomis jungia tik intelektas, išgrynindamas „tikruosius“ principus, kad ir kaip juos bevadintume: „idėjomis“, „natūraliomis duotimis“, „daiktais pačiais savaime“ ir t. t. – yra klaidinga nuostata. Mat pastarasis mąstytojas neliko apžavėtas paviršutiniškos sąvokinio kalbėjimo apie sąvokas manieros, bet veikiau stengėsi suprasti, kaip apskritai yra įkalbinamas pasaulis, kokia patirtis yra dar iki bet kokio žodžio, iki bet kokios temos, iki bet kokio objekto. Studijuodamas Jameso, Husserlio ir kitų tekstus Nishida grindžia savo mąstymą pragmatinės bei fenomenologinės filosofijų išvalgomis, tačiau vargiai būtų galima

tarti, kad šios jį galutinai tenkino. Vis labiau artėdamas pamatinių suvokimo sluoksnių link, japonų filosofas kelia klausimą, į kurį, deja, nesugebėjo atsakyti ne tik aukščiau aptarta didžiųjų metafizikų trijulė, tačiau net ir minimi filosofijos revoliucionieriai; mat, filosofuodami „grynosios patirties“ ar „transcendentinės sąmonės“ plotmėse, tiek Jamesas, tiek Husserlis mėgina atsakyti į sąmonės klausimą iki galo neįsigilindami į šio klausimo turinį bei deramai neatsižvelgę į tai, jog keliant klausimą, pavyzdžiui, „kas yra sąmonė?“, klausimo momentu sąmoningumas taip pat niekur nedings-ta ir patirtis vyksta net ir tą akimirka, kai buvo užduotas klausimas.

Kitaip tariant, teigdamas, pavyzdžiui, kad aš esu kvailas, esu tiesiogiai sąmoningas dėl šio teiginio, tačiau kartu, kad galėčiau apskritai teigti tokį teiginį, privalau būti sąmoningas ir dėl priešingo teiginio, kuris atliepia, kad esu protingas, nes kad galėčiau save vertinti kvailumo skalėje, turi egzistuoti ir protingumo skalė, kuri leidžia daryti tokią išvadą. Tačiau čia rūpi trečias sąmonės matmuo, įgalinantis teigti abu pastaruosius teiginius. Taigi Nishida, suvokdamas, kad net ir teigiant sąmoningumą už šio teiginio jau slypi pats sąmoningumas, ir matydamas, kad „blaiviausio“ proto vakariečiai vis tik nesugebėjo tinkamai užčiuopti sąmonės pulso, pamatuotai klausia: „kuria prasme sąmonė apskritai gali teigti sąmonei reikšmę?“³³

M. Merleau-Ponty *Suvokimo fenomenologijoje* kalbėdamas apie sąmonę, kitaip nei ankstesni filosofai, bei, galima spėti, kaip ir Nishida kamuojamas panašaus nepasitenkinimo ligtolinėmis pastango-

mis suvokti pasaulį, į pirmą planą iškelia daiktą, kuris pats formuoja ir brėžia tam tikrą jauslinio suvokimo direktyvą ir yra tas aukštesnysis organas, kurio nurodymais privalome vadovautis suvokdami mus supančią aplinką. Būtent pats daiktas, būdamas kartu su kitais daiktais, užpildo fizinę tuštumą, sutirština, prisodrina atsiveriančią visumą taip, kaip kad vėją regimą padaro jo veikiami objektai: ošiančios medžių lapijos, pakeleje kylantys dulkių debesys ar neramus vandens paviršius. Kaip taikliai pažymi A. Lingis, „nepaisant rūko, nepaisant tamsos, nepaisant gaudesio, Merleau-Ponty gali sakyti, kad figūra fone yra sąmonės esmė, pats jos apibrėžimas.“³⁴ Iš tiesų, nėra lengva suprasti, ką šis mąstytojas turi galvoje vartodamas sąvoką „sąmonė“, tačiau bent jau viena yra aišku – sąmonės, lygiai kaip ir Nishida, jis neatranda nei vidujybėje (subjekte), nei išorybėje (objekte), taigi supranta ją kaip „patį pasaulio pasirodymą, kuris nerealizuojamas pagal išankstinę normą, o yra normos atsiradimas, ji yra ne vidaus projekcija į išorę, o išorės ir vidaus tapatybė. Taigi ji nėra savaiminių psichinių būsenų cirkuliacija, o juo labiau ji nėra idėja.“³⁵

Tai svarbi įžvalga, kuri parodo, kad, ieškant skirtingų mąstymo tradicijų vaisingo dialogo, vis dėlto įmanoma išvengti opozicinės bedugnės, kadangi, pasak džen teoretikų, ši bedugnė tėra tik „regimybė, nes tikrovėje tarp juoda ir balta, gėrio ir blogio, grožio ir bjaurumo, būties ir nebūties prarajos nėra. Aukščiausias būties procesų suvokimas panaikina šį regimybės sukurtą dualizmą ir įrodo, kad didžiajame būties sraute viskas yra vientisa.“³⁶ Einant šiuo sudėtingu keliu,

po truputį galima mėginti suprasti Nishidos iškelto klausimo motyvus, kadangi, sekant Merleau-Ponty tekstų eilutėmis, pasaulis atsiveria kaip spalvų ir formų nuolatinio tapsmo visuma, bet ne kaip tariama objektyvi universalija, galiojanti visiems ir visada iš pat pradžių. Priešingai, tiesiogiai išgyvenamas pasaulis Kanto aptarto laiko, erdvės ir judesio pagrindu pasirodo per daiktus, o šie į suvokimo srautą įsisiūlo kaip „užduotis ir kaip realybė, įsitvirtinusi pasaulyje, slepianti paslaptis ir netikėtumus.“³⁷

Tikrovėje suvokimas niekada nepriartėja prie objekto tapatybės taip, kad nereikėtų jokio pratęsimo, o pati objekto tapatybė stebėtoji visada pasirodo kaip iki galo neišbaigta ir neapibrėžta, dėl ko jauslinį suvokimą derėtų analizuoti kiek subtiliau. Tai laipsniškas procesas, einantis per įvairias daikto moduliacijas, pradedant spalva, toliau taktiline verte, kvapu, skoniu ir t. t., panašiai, kaip vieversio giesmė iš padrikų garsų, galų galė sueinanti į darnų skambesį. Taip ir suvokiamas daiktas įgauna savąjį darnumą ne tik tarp paskirų jį sudarančių bei papildančių dalių, tačiau ir koegzistuojamas su kitais daiktais, bendroje visuomoje, kurią Nishida vadina – *basho* – „vieta“, talpinančią visą visumą, nesuskaidomą į paskiras opozicines dalis, „kuri, tik ją apgyvendinus jos pačios fone, tampa sąmone“.³⁸

Ši Nishidos *basho* samprata yra artima, o gal net ir ta pati, tik kitokiais žodžiais išreikšta mintis, tam, ką Merleau-Ponty vadina pasaulio pasirodymu, esančiu pačia sąmone, kuri pavidalą įgauna per formą formą, spalvų ir šešėlių ansamblius, suvokimui duotus tiesio-

giai, dar nepasirodžius jokiame subjektyvumui ar objektyvumui, bet esančius nuolatinėje tapsmo stadijoje, jungiančioje tiek subjektą, tiek ir objektą. Tuo pačiu galima dar sykį priminti, kaip pamatinę sąmonės būklę įvardina 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 vėl pats daiktas, kaip kad medis, mūsų akių horizontalėje atsiveriantis ne tik kaip lingvistinis apibrėžimas, tačiau veikia kaip neišskaidomas suvokimo momentas, savyje sutelkiantis ir išskleidžiantis visą aplinką, jokia kiekybine linijote neišmatuojamą ir joku „dievišku“ žvilgsniu neperregimą 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 sampnyoje į suvokimo srautą įsiskverbiantys spalvomis, pavidalais, garsais, tomis savybėmis, kurios sudaro suvokimo momentą, o šio momento branduolys yra pačios sąmonės branduolys, akims atsiveriantis ne tik kaip regimas fenomenas, bet ir kaip neregima regėjimo sąlyga, nubrėžianti trajektoriją reikšmei, savaimė suprantama, fundamentaliausia šio žodžio prasme, nes tai, ką išspinduliuoja daiktas ir tai, ką pagauna suvokimas pirmiausiai atsiveria estetiškai reikšmingu, kokybine vertybe turinčiu pavidalu.

Tą puikiai atskleidė didieji menininkai, pavyzdžiui, Cézanne'as, savo drobėse siekęs įkurdinti akimirkos tikrumą³⁹, kuris, kad ir kaip keistai šiandien tai galėtų skambėti, leido jam pamatyti erdvėlaikio išlinkimą žvelgiant savo, žmogaus, akimis, o ne per „realiatyvumo“ teorijos akinių filtrus. Tačiau šios akys yra kūniškos akys. Ir šiuo požiūriu vienas populiarus egzistencialistas netikėtinais tiksliai įvardino pamatinę žmogaus būklę amžinajame „pakeliui“, kuriame kūnas nuolatos žengia pirmiau bet kokio mąstymo⁴⁰, pasaulyje įsigyvendamas kur kas anksčiau už mintį. Priešingai, kūnas, o ne sąvoka yra mąstymo pradžia ir pabaiga. Žinoma, tai tėra tik dar viena hipotezė, tačiau turinti, mano galva, gana tvirtus motyvus būti keliamą, nes tik grynojo kūniškumo, neturinčio jokių fiziologinių ar psichologinių priemaišų, plotmėje galima mėginti atsakyti į įvade iškeltus esminius šio straipsnio klausimus ir atrasti sąmonės pagrindą, kadangi pasak Nishidos, „kalbėti apie „vietą“ kaip tuštumą, kurioje įvyksta veiksmas, neįmanoma be kūno.“⁴¹ Mat giliausius sąmonės sluoksnius atskleidžiantis suvokimas priklauso tik kūnui, tuo pat metu ir veikiančiam, ir veikiamam, vadinasi, nepriklausančiam nuo vien tik išorybės arba vien tik vidujybės vyksmų. Merleau-Ponty pritaria Nishidai ir teigia, kad „mūsų kūnas yra pasaulyje lygiai taip, kaip širdis yra organizme: jis išlaiko regimą vaizdą nuolatos gyvą, jis įkvepia šiam gyvybę ir sulaiko jo vidujybę, kartu su pasauliu sudarydamas bendrą sistemą.“⁴²

POST SCRIPTUM

Vadinasi, sumuodamas išsakytas mintis ir paisydamas redakcinių straipsnių apimties normatyvų, toliau aptariamais klausimais plėstis negaliu, nors šiame tyrime dar vertėtų išsamiau išplėtoti kai kuriuos specifinius, su Merleau-Ponty kūniškumo koncepcija susijusius komparatyvistinės filosofijos aspektus. Šioje srityje išlieka perspektyvių analizės aspektų, todėl ir atliktas lyginamasis tyrimas yra tarsi parengiamasis darbas tolesniam detalesniam komparatyvistinės filosofijos problemų tyrimui. Galime tik konstatuoti, kad glaustai lyginamuoju aspektu aptarėme kai kuriuos, mūsų nuomone, svarbesnius Merleau-Ponty filosofinius požiūrius ir jų neretai stublinamą teorinį panašumą su dzenbudistine pasaulėžiūra, kuri, kaip buvo galima pastebėti, nuo pat savo ištakų liko šiapus pasaulio daiktų. Tačiau kad būtų galima galutinai įgyvendinti užsibrėžtą lyginamosios analizės tikslą, svarbu nepabėgti nuo prancūzų mąstytojo išplėtotos originalios fenomenologinės kūniškumo sampratos, parodant ekspresyvinę (o ne me-

chanistinę) kūno vertę, kuri suteiks galimybę kalbėti apie reikšmingą kūną, atsi-veriantį estetiniu pagrindu ir būtent šiuo pagrindu leidžiantį iš naujo peržiūrėti tradicijos suręstą ontologinį karkasą. Be kita ko, išsami kūniškumo analizė kartu atvers kelius aptarti Cézanne'o genijų, o tai sustiprins šio straipsnio tezę. Mat šio tapytojo savita prieiga prie peizažo leidžia praplėsti asociacijų su dzenu lauką, kadangi japonų tapytojo Katsushika Hokusai ir Cézanne'o (šiuos tapytojus sieja garsusis trisdešimt šešių kalno vaizdų ciklas) tapybos prieigos panašumai, anot Hidemichi Tanaka, atsiskleidė „dar prieš [Cézanne'ui, – A. T.] atrandant japonų daile, kuomet impresionistai jau galėjo atlikti tokius stebėjimus.“⁴³ Šie perspektyviniai kūniškumo bei meninės sąvasties tyrimai galop parodys, kad viso suvokimo, taigi ir sąmoningumo, ašis yra pasaulio situacijoje gyvenamas kūnas, ir leis suprasti ne tai, kaip veikia žmogaus žvilgsnis, bet tai, kad tik toks ir tik toks žvilgsnis įkūnytoje žmogaus egzistencijoje vienintelis yra tikras ir neabejotinas.

Literatūra ir nuorodos

²² D. T. Suzuki, *Essays in Zen-Buddhism*. New York, 1961, p. 267.

²³ Masao Abe, *Zen and Western thought*. University of Hawaii Press, Honolulu, 1989, p. 94.

²⁴ Toshihiko Izutsu, *Toward a philosophy of Zen Buddhism*. Imperial Iranian Academy of Philosophy. Tehran, 1977, p. 45.

²⁵ Ten pat, p. 46.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *The visible and the Invisible*. Translated by A. Lingis. Evcinston: Northwestern university press, 1968, p. 125.

²⁷ E. Herrigel, *The Method of Zen*, Vintage Books, New York, 1974, p. 46.

²⁸ M. Dufrenne, The apriori and the philosophy of nature, *Critical assessments in leading philosophers: Merleau-Ponty, Vol. IV*. Edited by Ted Toadvin. Routledge, London and New York, 2006, p. 19.

²⁹ Masao Abe, *Zen and Western thought*, p. 105.

³⁰ Ch. S. Peirce, How to make our ideas clear?, *Collected papers of Ch. S. Peirce*, vol. 5, Harvard university press, 1934, p. 270.

³¹ Žr. W. James, *Essays in Radical Empiricism*. Longmans, Green, and Co, New York, 1912, p. 23. Autorius atveria „grynosios“ patirties plotmę, kurioje „nėra jokio dualizmo tarp to, kas repre-

- zentuoją ir to, kas yra reprezentuota.“ Vadinasi, „grynosios“ patirties samprata mums pasako, jog šioje plotmėje fiktyvią vidinę sąmonę pakeičia konkretaus daikto konkreiti patirtis, mūsų mąstomybėje esanti ne mažiau tikra nei pats daiktas esti išorėje.
- ³² K. Nishida, *The Complete Collection of Works by Kitaro Nishida*. Vol. 18. Tokyo: Iwanami Shoten, 1953–1955, p. 132.
- ³³ K. Nishida, The unsolved Issue of Consciousness, *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparative Philosophy*. Vol. 62, Nr. 1. University of Hawai'i Press, 2012, p. 52.
- ³⁴ A. Lingis, Jautrus Kūnas, *Baltos Lankos*, Nr. 31/32, 2010, p. 5.
- ³⁵ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, p. 70.
- ³⁶ A. Andrijauskas, Dzen filosofija, estetika ir menas, *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai*, p. 177.
- ³⁷ A. Lingis, *Imperatives, Critical assessments in leading philosophers: Merleau-Ponty*, Vol. II. Edited by Ted Toadvin. Routledge, London and New York, 2006, p. 78.
- ³⁸ K. Nishida, The unsolved Issue of Consciousness, p. 54.
- ³⁹ A. Periušo, *Sezano Gyvenimas*. Vertė V. Kauneckas. Vilnius: Vaga, 1967, p. 229.
- ⁴⁰ A. Camus, *Sizifo mitas*. Vilnius: Baltos lankos, 2006, p. 7.
- ⁴¹ A. Mickūnas, *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*, p. 67.
- ⁴² M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, p. 235.
- ⁴³ H. Tanaka, Cézanne'as ir japonizmas, *Kultūrologija*, Nr. 8. Vilnius, 2002, p. 352.