

## KITO PRASMĖS GENEZĖ HUSSERLIO KARTEZIŠKOSIOSE MEDITACIJOSE

Dalius Jonkus

Vytauto Didžiojo universiteto Filosofijos katedra  
Donelaičio g. 52, LT-44261 Kaunas  
El. paštas: jonkus@takas.lt

*Straipsnyje analizuojama fenomenologinė intersubjektyvumo samprata Husserlio Karteziškiose meditacijose. Jose autorius tyrinėja ne konkrečias socialumo formas ar personalinio santykio aš – tu subtilybes, bet atvirumo kitam prielaidas. Dėmesys sutelkiamas į konstitutyvinę kito prasmės genezę. Husserlis įsigilina į savaties patirtį parodydamas jos paradoksalią susvetimėjimą su savimi. Tiek savo kūno, tiek savo laiko patirtis atskleidžiama kaip reikalaujanti kitybės. Tiksliau sakant, tokia kūno ir laiko patirtis negalima kaip tapatybė su savimi. Tik patirdamas savo kūną kaip tarpkūniškumą, galiu atsikratyti vidujybės ir išorybės, imanencijos ir transcendencijos prietaro. Kitybės dalyvavimą esamybėje Husserlis aprašo prezentacijos arba implikacijos terminais, o „poravimasis“ yra svarbiausias tarpkūniškos jungties su kitu apibūdinimas. Kito prasmės kilmę paaiškina ne metafiziškai postuluota transcendencija, bet susiporavimo su kitu patirties aprašymas.*

**Pagrindiniai žodžiai:** fenomenologija, intersubjektyvumas, kitas, gyvenamas kūnas, tarpkūniškumas, implikacija, poravimasis.

*Savo klausimais mes kreipiamės į savo patirtį, siekdami sužinoti, kaip ji padaro mus atvirus tam, kas nėra mes patys. Mes negalime atmesti, kad patirtyje aptiksime judėjimą, nukreiptą į tai, kas jokiū būdu negali būti mums aktualiai esančiu ir kieno neišvengiamas trūkumas dėl šio apklausimo bus priskirtas vienai iš mūsų pirmapradžių patirčių.*

Maurice Merleau-Ponty

### Įvadas

Husserlis intersubjektyvumą analizuoja įvairiais lygiais. Pirmiausia analizuojamas *kito* įkūnyto subjekto suvokimas, antra, intersubjektyvumas aptariamas kaip objektyvaus pasau-

lio suvokimo prielaida, ir trečia, intersubjektyvumas analizuojamas kaip intermonadinė bendrija, kuri konstituoja ir jai priklausantį subjektą. Kalbant apie Husserlio intersubjektyvumo sampratą, reikia nepainioti skirtingų

šio fenomeno aprašymo lygmenų. Šiame straipsnyje bus nagrinėjama intersubjektyvumo tema Husserlio *Karteziškosiose meditacijose*, susitelkiant ties *kito* kaip įkūnyto subjekto prasmės geneze. Reikia pažymėti, jog apie fenomenologinę intersubjektyvumo sampratą Lietuvoje jau rašė Vytautas Pivorius, Rasa Žiemytė ir Jūratė Baranova (Pivorius 1981; Žiemytė 1997; Baranova 2003). Visi jie kritikuoja Husserlio intersubjektyvumo koncepciją kaip solipsistinę. Manoma, kad Husserlis remiasi tradiciniu analogijos argumentu, kuris teigia, jog *Aš*, remdamasis savipatyrimu, gali projektuoti save į *Kitą Aš* (*alter ego*). Tiesa, šiems autoriams husserliška intersubjektyvumo samprata yra tik atspirties taškas, leidžiantis kalbėti apie Merleau-Ponty, Schütz'o ar Sartre'o koncepcijas. Šiuo atveju svarbus yra jau pats pripažinimas, kad daugelį XX amžiaus intersubjektyvumo koncepcijų vienaip ar kitaip inspiravo Husserlio apmąstymai. Tai leidžia teigti, jog paties Husserlio pozicija intersubjektyvumo klausimu gali būti svarstoma ne tik kaip fenomenologijos istorijos dalis, bet ir kaip šiuolaikinių diskusijų aktualija<sup>1</sup>. Manau, kad išvardytų autorių strapsniuose nepakankamai atsižvelgiama į Husserlio fenomenologijos praktinį pobūdį (fenomenologinės redukcijos metodą ir su juo susijusią konstitucijos problematiką), o tai neleidžia šiems autoriams suprasti Husserlio *Karteziškosiose meditacijose* pateikto specifinio analogizavimo, asocijavimo ir poravimosi su kitu aprašymo, kuris neturi nieko bendra su tradiciniu analogijos argumentu. Straipsnio tikslas – parodyti, jog Husserlio *Karteziškosiose meditacijose* aprašytas kitybės suvokimo schemų formavimasis yra esminis indėlis į šiuolaikinę intersubjektyvumo sampra-

<sup>1</sup> Apie Husserlio intersubjektyvumo sampratos aktualumą šiuolaikiniams sąmonės tyrinėjimams žr. (Zahavi 2001).

ta. Husserlis pirmasis išryškina kūniško interrefleksyvumo ir implikuojančio intencionalumo svarbą.

Husserlis dažnai kaltinamas solipsizmu. Solipsizmas suprantamas kaip tokia teorinė pozicija, kuri pripažįsta tiktai vieno subjekto egzistavimą ir neigia kito subjekto (pri)pažinimo galimybę. Husserlis ir pats tiems kaltinimams suteikė pagrindą įvardydamas savo nuostatą kaip solipsistinę. Tačiau solipsizmas fenomenologijoje nėra jokia ontologinė tezė, teigianti, kad egzistuoja tik vienas subjektas. Nereikia užmiršti, kad Husserlio fenomenologija apeliuoja į praktiką ir fenomenologinės redukcijos atliktis negali būti suprasta kaip teorinis konstruktas. Šiame kontekste solipsizmo siekimas yra ne ontologinis subjekto būvis, bet ne kas kita kaip metodinis grįžimas prie savo patirties ir jos reabilitavimas: „Radikaliai nuo pradžių pradėdami fenomenologą nori nenori saisto faktas, kad pradžios tašku jis pasirenka save patį. Transcendentalinėje nuostatoje jis susitinka save kaip ego, o vėliau – kaip tam tikrą ego apskritai, kuris per sąmonės aktus jau disponuoja pasauliu, ir šis pasaulis įkūnija mums visiems žinomą ontologinį tipą ir aprėpia gamtą, kultūros darinių pasaulį (mokslą, dailiuosius menus, techniką ir t. t.), aukštesnio laipsnio asmeninius darinius (valstybę, Bažnyčią ir t. t.)“ (Husserl 2005: 95–96). Pažymėtina, jog šis sugrįžimas į savosios patirties sferą nereiškia atsiribojimo nuo pasaulio ir kitų. Manosios patirties sferoje jau egzistuoja kultūrinis ir socialinis pasaulis, kuriam aš, suvokdamas savo ryšį su *kitais*, teikiu objektyvaus pasaulio ontologinį statusą. Pagrindinis klausimas yra ne kas yra *kitas*, bet kaip *kitą* galiu suprasti remdamasis savo patirtimi ir tuo, kaip joje yra duotas *kitas*.

### Savastis ir tarpkūniškumas

Kas atsitinka su transcendentišku *kitu*, kai aš sugrįžtu prie savosios patirties ir susitelkiu ties

ja kaip ta duotimi, kuri vienintelė man duota kaip neabejotinai akivaizdi? Visų pirma aš pastebiu, jog visi patirtyje duoti dalykai yra vienap ar kitaip susiję su mano išgyvenimais ir jų sintezėmis. Priėmus tokią nuostatą, *kitas* tampa fenomenu, kurio prasmė formuojasi mano intencionaliuose išgyvenimuose. Pasak Husserlio, pirmiausia mes ir turime ištirti *kitą* ne kaip realaus pasaulio dalyką, bet kaip prasmę, kuri formuojasi intencionaliuose aktuose, sintezėse ir motyvacijų sistemose. Kitaip sakant, tai klausimas apie *kitybės* prasmės genezę.

Atlikime fenomenologinį eksperimentą. Įsigilinkime į savo patirtį taip, kad viskas, kas lieka anapus jos, mums negaliojotų. Dabar klausimas: ar aš, likdamas savo patirties ribose, galiu atrasti kokią nors *kitybę*, ar ta manoji patirtis bus man tokia sava, kad joje neįmanoma aptikti nieko svetimo? Jei tokia svetimybės patirtis mano patirtyje yra duota ir ją galima aprašyti, tai tada žingsnis po žingsnio aš galėsiu ir *kitus* aprašyti ne tik kaip psichofizinius pasaulyje esančius objektus, bet ir kaip „pasaulio subjektus, patiriančius tą patį pasaulį, kurį patiriu ir aš pats, patiriu kaip subjektus, kurie savuoju patyrimu aprėpia ir mane, aprėpia tada, kai patiriu šį pasaulį ir tuos kitus pasaulyje“ (2005: 113).

Grįžkime prie savumo patirties. Siekdamas aiškumo, išskirsiu kelias patirties plotmes: kūno patirtį ir laiko patirtį. Gilindamasis į savumo sferą, atrandu savo kūną kaip tai, kas man labiausia yra sava. Čia svarbu atskirti savo išgyvenamą kūną nuo fizinio kūno: „atrandu mano paties kūną, kuris vienintelis išsiskiria tuo, kad nėra vien fizinis kūnas, bet yra gyvenamas kūnas, yra vienintelis abstrakcijos būdu gauto mano pasaulio sluoksnio objektas, kuriam, remdamasis patyrimu, priskiriu pojūčių laukų turėjimą, laukų, kurie priklauso jam, nors priklauso įvairiais būdais (lytėjimo pojūčių laukas, šilumos ir šalčio laukas ir t. t.) mano gyve-

namas kūnas yra vienintelis objektas, kuriame tiesiogiai darau ką noriu ir kiekvienu atskiru atveju valdau kiekvieną jo organą – kinestiškai liesdamas rankomis, matydamas akimis ir t. t., aš atlieku ir galiu kiekvieną kartą iš naujo atlikti suvokimo aktus, be to, tos mano organų kinestezės čia vyksta ‘darau’ modusais ir paklūsta mano ‘aš galiu’ dėsniams“ (2005: 120). Gyvenamo kūno duotis leidžia redukuoti gamtinį kūną į patirtinį, išgyvenamą kūną. Savo gyvenamą kūniškumą suvokių kaip grįžtamai su manimi susietą. Šis grįžtamasis ryšys yra pirminė kūniškos refleksijos forma. „Šis susiejimas tampa įmanomas dėl to, kad su viena ranka galiu užčiuopti kitą, su ta kita – užčiuopti akį ir t. t., ir be to, visa tai vyksta tuo būdu, kad funkcionuojantis organas turi tapti objektu, o objektas – funkcionuojančiu organu“ (2005: 120–121). Ką reiškia šis kūno sangražiškumas? Pirmiausia pasirodo kūno dvilypumas. Kūnas gali būti patiriamas kaip liečiantis ir liečiamas vienu metu. Šį fenomeną Husserlis plačiau aprašo savo knygoje *Idejos II*. Antra vertus, tai reiškia, jog gyvenamas kūnas patiriamas ne tik kaip patyrimo subjektas, bet ir kaip objektas. Gyvenamam kūnui būdingas susidvejinimas ir susvetimėjimas su savimi. Savo kūną patiriu ne tik kaip tai, kas man labiausiai sava, bet ir kaip tai, kas svetima. Kūno susvetimėjimo pavyzdys galėtų būti nutirpusi koja. Tai, kas patiriama kaip neatsiejama mano savasties ir mano „galiu“ dalis, staiga man tampa svetima. Norėdamas pakelti visiškai nutirpusią koją, aš ją turiu pakelti savo rankomis lyg kokį fizinį ir man svetimą objektą. Taigi savasties sferoje, savo gyvenamojo kūno patyrimo aptinku genetinę galimybę savasčiai virsti svetimybe. Kaip atsitinka, kad susklausdamas svetimybę aš vis dėlto nepažeidžiu mano realaus ir galimo svetimybės patyrimo? Husserlio manymu, tai reiškia, jog mano savastis nėra vien pasaulyje egzistuojančio subjekto vidujybė. Eksplikuoda-

mas save, aš atrandu save ir kaip pasaulio subjektą ir kaip objektą pasaulyje: „jei apskritai paaiškėtų, kad visa tai, kas yra konstituota kaip mano savastis (vadinasi, ir redukuotas pasaulis), priklauso konkrečiai konstituojančio subjekto esmei kaip jo neatsiejama vidinė apibrėžtis, tai saviapskaidrijoje tas Aš atrastų savo nuosavą pasaulį kaip tą, kas yra jo viduje, kita vertus, šis Aš, perbėgdamas pasaulį tiesiogiai, atrastų jame save patį, kaip to pasaulio išorinių narių, ir todėl turėtų nustatyti ribą tarp savęs ir išorinio pasaulio“ (2005: 123). Ši galimybė nustatyti ribą liudija transcendentalinės sąmonės prielaidą. Transcendentalinė sąmonė šiuo atveju yra tokia sąmonė, kuri yra ne tik pasaulio subjektas ir objektas pasaulyje, bet kartu dar ir šio savojo dvilypumo refleksija. Tačiau ką reiškia, jog aš nustatau ribą tarp savęs ir išorinio pasaulio? Pirmiausia tai reiškia, jog riba tarp manęs ir išorinio pasaulio nėra toks faktas, kurį nustato objektyvi daiktų tvarka. Transcendentalinės redukcijos dėka grįždami prie to, kas yra ikiobjektyvu, atrandame, jog ribos prasmė generuojama patirtyje, kurią akivaizdžiai atskleidžia gyvenamojo kūno dvilypumas, t. y. galimybė patirti gyvenamą kūną kaip liečiantį ir liečiamą, matantį ir matomą, skambantį ir girdimą, kvėpiantį ir užuodžiamą. Galima kalbėti apie tai, jog huserliška gyvenamo kūno (savi)patirties eksplikacija atskleidžia tarpkūniškumo plotmę, kuri yra esmiškai interrefleksyvi. Suvokdamas savo kūną kaip patiriantį ir patiriamą, mokausi suvokti ir kito kūną ne tik kaip patiriamą, bet ir kaip patiriantį. Taigi paprasčiausias pavyzdys, kaip aš, liesdamas viena ranka kitą ranką, patiriu save kaip liečiantį ir liečiamą, leidžia daryti išvadą apie tai, kad gyvenamo kūno patirtyje formuojasi schema to, kaip mane patiria *kitas* ir kaip aš patiriu *kitą*. Husserlis pabrėžia, kad kūno patirtis formuoja ir pagrindžia visas kitas patirtis (Husserl 1973b: 126), todėl galima daryti išva-

da, jog socialumo patirtis suponuoja kūno intersubjektyvumo patirtį.

### Savastis ir laiko kitybė

Eksplikuodamas savasties patirtį, Husserlis atranda ne tik kūno patirtį, bet ir laikiško išgyvenimų srauto aktualybių ir potencialybių sferą: „Kai transcendentalinėje redukcijoje reflektuoju save, transcendentalinį ego, tampa su duotas suvokimo būdu kaip šis ego, duotas sugriebiančio suvokimo būdu. Taip pat pastebiu, kad nors ir nesugriebimo būdu, vis dėlto buvau jau anksčiau kažkuo sau iš *anksto duotas*, kaip kažkas originaliai akivaizdžiai nuolatos iš anksto duotas (kaip kažkas suvoktas plačiąja prasme). Tačiau tai esu aš su visuomet atviru neribotu mano dar neatskleistų vidinių galimybių horizontu. Ir tai, kas man yra sava, atsiskleidžia man per eksplikaciją ir iš jos atlikčių gauna savo pirminę prasmę. Tai atsiskleidžia pirmapradiškai į mane patį atgręžtame patiriančiame-eksplikuojančiame žvilgsnyje, nukreiptame į suvokimo būdu (ir net apodiktiskai) duotą „Aš esu“ bei jo laikui atsparią tapatybę sau pačiam, tapatybę, kuri išlieka tolydžioje ir vientisoje savipatirimo tapatybėje sau pačiam“ (Husserl 2005: 126). Kodėl „Aš esu“ akivaizdumas ir jo tapatybė sau pačiam yra atspari laikui? Galima sakyti, jog šis „Aš esu“ akivaizdumas ir tapatumas sau yra pačios sąmonės laikiškumo refleksijos sąlyga. Suvokti save kaip laikiškai tekančią ir kintančią sąmonę gali tik dėl tam tikro pastovumo. Prustas savo knygoje *Prarasto laiko beieškant*, aprašydamas prabudimą iš miego, pastebi, jog „Aš esu“ akivaizdumas išlieka net ir tada, kai prarandama bet kokia laikiška ir erdvinė orientacija. Ši orientacija atkuriamą prisiminimo būdu, o pats prisiminimas pirmapradiškai jau yra kūne, tiksliau – kūno padėtyje kaip interrefleksiniame santykiyje su kitais. Tradiciška, arba objektyvi,

savasties samprata reikalautų ją sutapatinti tik su tuo, kas yra aktualiai, t. y. su dabartimi, o Husserlis savęs patirtį eksplikuoja kaip laikišką išgyvenimų srautą, kuris negali būti sutapatintas nei su daiktišku substratu, nei su substanciniu dabarties atomu. „Juk pirmas mano nuosavos esmės būties horizonto eksplikacijos momentas yra tai, kad aš susiduriu su mano imanentišku laikiškumu, o kartu su mano būvimu atviros išgyvenimų srauto begalybės forma ir su visų tame sraute vienaip ar kitaip glūdinčių mano savastybių forma, savybių, kurioms priklauso ir pats tas mano eksplikavimas“ (2005: 127). Savastis duota ne kaip gryna dabartis, kurioje aš esu sau akivaizdžiai perregimas, bet kaip aktualybių ir potencialybių sfera. Savasties patirtis neapsiriboja tuo, kas aktualiai duota, bet apima ir tai, kas netiesiogiai patiriama kaip mano praeitis, transcendentaliniai gebėjimai ir įpročiai. Čia reikėtų atkreipti dėmesį į 9-ąjį *Karteziškųjų meditacijų* paragrafą, kuriame Husserlis kalba apie „Aš esu“ apodiktinio akivaizdumo ribas. Saviptirtyje aš nesu sau adekvačiai duotas kaip manoji dabartis. Aš esu pats nuo savęs nutolęs ir pats nuo savęs pasislėpęs, nes manoji dabartis yra man duota kartu su preitės išgyvenimais ir jų nuosėdomis dabartiniuose mano gebėjimuose ir įpročiuose: „Šiame patyrimo ego prieinamas sau pačiam pirminiu būdu. Tačiau tai, kas patiriama tikrai adekvačiai, kiekvieną kartą yra tik to patyrimo branduolys, būtent – gyva savi-dabartis, kurią išreiškia gramatinė sakinio *ego cogito* prasmė, o anapus šio branduolio skleidžiasi tik neapibrėžtai bendras, presumptivus horizontas, horizontas to, kas iš tikro yra ne-patiriama, nors būtinai yra manoma sykiu. Šiai sričiai priklauso dažniausiai visiškai tamsi mano paties praeitis, bet taip pat nuo to Aš neatsiejamos transcendentalinės gebos ir tuo metu jo turimos habitualios savybės“ (2005: 30).

Kodėl toks svarbus manosios praeities įjungimas į savasties konstituciją? Tai atveria naują savasties kitoniškumo struktūrą. Jei savastis neapribojama tuo, kas ji yra dabar, bet suvokiama kaip apimanti praeitį ir ateities galimybes, tai tada ji praranda substancinio akivaizdumo sau ir tapatybės su savimi dabartyje pobūdį. Savastis nėra niekada iki galo aktualizuota savosios praeities atžvilgiu ir nėra iki galo realizuota savosios ateities atžvilgiu. Be to, ji negali būti visiškai sutapatinta su savo dabartimi. Čia peršasi analogija su gyvenamo kūno patirtimi. Kaip gyvenamas kūnas yra tarpkūniškumas ir todėl nėra niekada grynai ten, kur jis yra, taip ir laikiškoji savastis yra *tarpesatis* ir todėl nėra niekada visiškai sutampanti su dabartimi. Savastis peržengia dabartį, nes kitaip ji niekaip negalėtų būti identifikuojama kaip savastis. Tiek gyvenamo kūno, tiek laikiškumo atžvilgiu išryškėja savasties ekscentriškumas. Būti savastimi reiškia turėti santykį su *kitu*, su *kitokybe* apskritai. Santykis su savimi galimas tik dėl santykio su *kitokybe*, nors pats *kitokybės* patyrimas atrandamas saviptyrimo. Neatsitiktinai Husserlis pabrėžia, jog prisiminimai yra *kitokybės* duoties pavyzdys: „Panašiai yra – kad padarytume pamokomą palyginimą – mano savasties viduje, būtent – jos gyvoje dabarties sferoje, mano praeitis yra duota tik per prisiminimą, ir jame ji yra apibūdinama kaip praėjęs dalykas, kaip mano praėjusi dabartis, vadinasi, kaip tai, kas turi intencionalios modifikacijos pobūdį. Patirtinis tos praeities kaip tam tikros modifikacijos pasitvirtinimas vyksta būtinai ribliose prisiminimo sintezėse; tik tokiu būdu praeitis apskritai yra patvirtinama. Kaip mano prisimenama praeitis transcenduoja mano gyvą dabartį kaip pastarosios modifikaciją, taip aprezentuota svetima būtis transcenduoja mano paties būtį (dabartine gryna ir labiausiai pamatine primordialinio savastingumo prasme). Abiem atvejais modifikacija glūdi pačioje pras-

mėje kaip tos prasmės momentas, ji yra ją konstituojančių aktų koreliatas. Kaip mano gyvoje dabartyje, vidinio suvokimo srityje, mano nuosava praeitis konstituojasi pasirodančiais dabarties lauke rišliais prisiminimo aktais, taip ir mano primordialinėje sferoje, manojų ego sferoje, per joje funkcionuojančius aprezentacijos aktus, kuriuos motyvuoja tos sferos turinys, gali būti konstituotas svetimas ego...“ (2005: 143). Prisiminimai yra būdas, kuriuo praeitis dalyvauja dabartyje. Praeitis yra ne niekas, bet ji egzistuoja dabartyje kaip pačios dabarties gelmės aspektas. Tai įmanoma, pasak Husserlio, tik todėl, kad išgyvenamas laikas yra ne iš atomarinių taškų sudaryta linija, bet dėl retencijų ir protencijų su-laikomas kontinuumas. Šia prasme suvokimas kaip taškinis akimirksnio išgyvenimas yra neįmanomas, nes tai tik mokslinis konstruktas. Dabartis negali būti išgyvenama pati iš savęs, nes jai išgyventi reikalinga praeities ir ateities *kitokybė* dabartyje. Nors aš pats sau esu duotas pirmapradiškai (*originaliter*), ši duotis neišsitenka tapatybėje su savimi, bet reikalauja *savikybės* patirties. Šią patirtį, gaunamą transcendentalinės redukcijos būdu, Husserlis įvardija paradoksaliu imanentinio transcendentu vardu: „Svetimybės (Ne-Aš) patyrimo faktas pasirodo kaip objektyvaus pasaulio patyrimas ir taip pat kaip kitų (Ne-Aš „kito Aš“ pavidalu), ir reikšmingas šių patyrimų savumo redukcijos rezultatas buvo tai, kad ji iškėlė tą intencionalų gilesnį sluoksnį, kuriame redukuotas pasaulis įrodo save kaip imanentinį transcendentą“ (2005: 131).

### **Aprezentacija, implikacija ir poravimasis**

Analizuodami savastį gyvenamo kūno ir patiriamą laiką atžvilgiu, mes išsiaškinome du svarbius dalykus: pirma, kad mūsų patirtis yra pirmapradiškai atvira *kitokybei* ir be jos apseiti ne-

gali; antra, kad laikantis fenomenologinės nuostatos *kitas* negali būti postuluojamas kaip objektyvios tikrovės transcendentas. Tačiau konkretus susidūrimas su *kitu* visada yra iššūkis, kuris negali būti paaiškintas vien atvirumu kitokybei. Susidūrus su konkrečiai įkūnytu žmogumi, kyla klausimas, ar *kitas* yra besąlygiškai atviras man? Jei taip atsitiktų, tai *kito kitokybė* būtų redukuota į mano paties savastį ir neliktų jokios paslapties. Husserlis atmeta tokią grynios imanencijos schemą. Kita vertus, jis atmeta ir tradicinį prietarą, esą kito fizinis kūnas yra ta kliūtis ir uždanga, kuri trukdo pamatyti, kas yra *kitas* kaip tame kūne paslėpta savastis. Mes jau išsiaškinome, jog kūnas fenomenologiškai suvokiamas kaip gyvenamas kūnas. Išgyvendamas savo kūną kaip patiriantį, mokausi suvokti ir *kito* kūną ne kaip fizinį objektą, bet kaip gyvenamą kūną. Husserlis tokią netiesioginį svetimybės patyrimą įvardija aprezentacijos vardu. Aprezentacija reiškia, jog *kito* savastis yra ne tiesiogiai prezentuota, bet aprezentuota, t. y. duota implikacijų būdu tame, kas prezentuota. Jei aprezentaciją suvoksime kaip daikto suvokimą, kai jis yra duotas viena savo puse, o kitos pusės yra aprezentotos taip, kad bus numanomos ar primąstomos kaip galimybės, kurios bus patvirtintos ateityje, tai toks aprezentacijos suvokimas visiškai iškraipys esmę. Aprezentacija reiškia ne buvimą už prezentacijos ar po jos, bet buvimą sykiu. „Šitai gali padaryti tik toks aktas, kuris yra susipynęs su dabartinimo aktu, autentišku saviprezentacijos aktu; ir tik remdamasis šiuo aktu jis gali turėti aprezentacijos pobūdį, panašiai kaip daikto patyrimo jusliškai suvokiamas buvimas motyvuoja jusliškai suvokiamą ‘buvimą sykiu’“ (2005: 136). Čia vertėtų prisiminti husserlišką laiko patirties eksplikaciją. Dabarties gelmė susidaro implikuojant toje dabartyje sykiu ir praeities, ir ateities plotmes, kurios yra duotos ne tiesiogiai, bet kaip su-laikomo

objekto horizontai. Taigi Husserlis, pateikdamas prezentacijos sampratą, iš esmės kalba apie tokią intencionalumo prezenciją, kurioje yra implikuotas kitas intencionalumas. Tiek implikacija, tiek prezentacija nurodo netiesioginį dalyvavimą esamybėje, t. y. buvimą sykiu. Viename iš savo laiškų kolegai Ditrichui Mankei Husserlis komentuoja intersubjektyvumo sampratą, kuri išskleista *Karteziškosiose meditacijose*, ir pabrėžia, kokia svarbi yra implikacijos sąvoka šiame kontekste: „Implikaciją reikia suprasti visiškai rimtai, visiškai paraidžiui: tai intencionali implikacija, kurios nereikia paminėti su realia implikacija. Disjunktyvi vieno kitame ir vieno anapus kito priešingybė išnyksta, kai yra pasiekama transcendentali nuostata, t. y. kai realizuojama absoliučiai universali intencionalizacija <...>. Natūralioje nuostatoje pasaulis kaip „anapusbė“ ir kaip „vidujybė“ paneigia vienas kitą. Fenomenologinėje nuostatoje šie pasauliai sugyvena, maža to, jie vienas kito reikalauja kaip būtini koreliatai. Pamatinė labiausiai situaciją paaiškinanti yra konfrontacija ir tam tikra prasme paralelė tarp atsiminimo ir įsijautimo, atitinkamai tarp mano bendrumo su savimi pačiu, mano tekančio dabartinio Aš bendrumo su visais mano praeities Aš, intencionaliai implikuotais dabartiniame Aš ir vienas kitame, – ir iš kitos pusės mano primordialinio Aš bendrumo <...> su kitais primordialiniais Aš kaip tiesiogiai ar netiesiogiai implikuotais (šiuo atveju ne prisiminimo būdu, bet prezentacijos per įsijautimą) manyje“ (Гуссерль 2004: 246).

Implikacijos samprata, nors ir neminama pačiame *Karteziškųjų meditacijų* tekste, bet kurios svarbą Husserlis pabrėžia komentuodamas šį darbą savo kolegai, leidžia paaiškinti, kaip prezentacija yra išsakinijusi gyvenamo kūno ir laiko pirmapradėje patirtyje. Tiek gyvenamas kūnas, tiek laikas fenomenologinėje nuostatoje atsiskleidžia kaip tarpinė arba įtarpin-

ta patirtis, kurioje nesamybė yra prezentuota esamybėje. Nereikėtų užmiršti, jog Husserlis *Karteziškosiose meditacijose* prezentacijos sąvoką vartoja paaiškindamas *kito* kaip kūniškosios būtybės prasmės genezę. Tai nėra paprasta analogija tarp mano kūno ir *kito* kūno, kuri leidžia mąstymo būdu nuspręsti apie mūsų kūnų panašumą. Tai yra pirminis savojo kūno patyrimas, kuris steigia gyvenamo kūno prasmę kaip patiriančio save ir *kitą*. Tačiau ši prasmės steigties genezė yra būdinga visiems mūsų kasdieniams suvokimams: „Kiekviena apercepcija, kuria mes vienu žvilgsniu suvokiame ir pastebėdami sugriebiame iš anksto duotus objektus, kaip antai iš anksto duotą kasdienį pasaulį, kuria tiesiog suprantame jo prasmę kartu su jo horizontais, intencionaliai nurodo atgal į tam tikrą pirminę steigtį, kurioje pirmą kartą konstituojamas panašią prasmę turintis objektas“ (Husserl 2005: 137). Išmokdami suvokti kūniškumą ne kaip daiktišką objektą, bet kaip patiriantį subjektą, mes perprantame gyvenamo kūniškumo schemą. Pastaroji naudojama suvokiant *kitą* ne kaip intelektualinę analogiją, bet kaip manojų kūno ir *kito* kūno poravimosi intuicija. Kas yra tas „poravimasis“ (*Paarung*) kaip asociatyviai konstituojantis svetimybės patyrimo komponentas? Mano manymu, Husserlis dar vienu aspektu sukonkretina svetimybės patirtį kaip pasyvų buvimo poroje išgyvenimą. Kitaip sakant, aprašomas toks patyrimas, kurį galėtume iliustruoti porinio šokio pavyzdžiu. Šokantis kūnas konstituoja *kitą* kūną kaip sąvęs pratęsimą, o save – kaip *kito* pratęsimą. Husserlis pateikia tokį aprašymą: „konkrečiu atveju čia turime reikalą su gyvu tų duomenų tarpusavio žadiniu, pereinant vienam į kitą, jų objektinių prasmų viena kitos užklojimu. Šis užklojimas gali būti arba visiškas, arba dalinis; jam būdingas pakopiškumas, kurio riba yra *lygybė*. Kaip šio proceso atliktis suporuotose duomenyse įvyksta prasmės perkėlimas,

t. y. vieno apėerpcija pagal kito prasmę, apėerpcija, kuri veikia tol, kol tame, kas patiriama, realizuojami prasmės momentai nenukeliamame *kito* suvokime“ (Husserl 2005: 140). Reikėtų dar pridurti, jog poravimasis gali apimti ir daugiau duomenų nei du. Tuomet, pasak Husserlio, formuojasi fenomenišškai vientisa grupė arba daugis (Ten pat).

Ką reiškia pereinantis vienas į kitą tarpusavio žadinimas arba prasmų susiklojimai? Tai besiporuojančių kūnų aprašymas. Jis gali būti suprantamas tik darant prielaidą, jog kūnas nėra uždarytas pats savyje. Jis yra intencionalus, t. y. nukreiptas į *kitą* ir atsakantis į *kitą*. Fenomenologinė anapus savęs gyvenančio kūno samprata paneigia subjektyvios vidujybės ir objektyvios išorybės prietarą. Gyvenamas kūnas yra ne atomarinė savyje užsklēsta substancija, bet santykyje su *kitu* besiverianti *tarp* plotmė. Gyvenamas kūnas yra esmiškai tarpkūniškas. Husserlis jau 1916 metais savo darytuose aprašymuose pažymi, jog gyvenamas kūnas visada patiriamas kaip svetimų kūnų pratęsimas. Netgi toks paprasčiausias kūno atramos arba pagrindo, kuriuo remdamiesi vaikščiojam, patyrimas susijęs su šio kūniško pratęsimu suvokimu (Husserl 1973a: 284). Tiesa, nepaisant šio kūnų refleksyvaus susipynimo ir kūniško continualumo patyrimo, manasis gyvenamas kūnas visada yra patiriamas kaip centrinis kūnas. Gyvenamas kūnas yra patiriamas kaip nulinis atskaitos taškas. „Mano fizinio kūno pobūdį turintis gyvenamas kūnas turi jam būdingą tam tikro centrinio *Čia* duotybės būdą; bet kokiam kitam fiziniam kūnui, tad ir Kito fiziniam kūnui, yra būdingas modusas *Ten*. Šio *Ten* orientacija gali laisvai kisti dėl mano kinestezių. Tačiau mano paties primordialinėje sferoje orientacijos kitimo procese tuo pačiu metu konstituojaš tam tikra viena erdvinė gamta, ir ji konstituojaš intencionaliame sąryšyje su mano gyvenamu kūniškumu“ (Husserl 2005: 144). Ar

tai reiškia, jog gyvenamo kūno patirtis yra visada tiek egocentriška, kad paneigia kito centro suvokimo galimybę? Manau, kad ne. Savojo kūno kaip manosios patirties centro suvokimas neatima galimybės suvokti ir *kitą* kūną kaip patirties centrą. Būtent refleksyvus kūnų susipynimas leidžia suvokti *kitą* kūną kaip *kitokios* nei mano patirtis centrą. „Kitas yra apėerpcuojamas apėerpciatyviai kaip tam tikro primordialinio pasaulio *Aš* ar atitinkamai kaip tam tikros monados *Aš*, monados, kurioje jo kūnas yra konstitutas absoliutaus *Čia* modusu, pirmapradiškai konstitutas ir patirtas būtent kaip centras, iš kurio anas *Aš* funkcionuodamas valdo“ (Husserl 2005: 145). Kiek suvokdamas *kitą* kūną, kuris yra manoj *Čia* atžvilgiu *Ten*, galiu suvokti jį kaip jo veiksmų ir judesių centrą, t. y. kaip *kito Čia*, tiek reliatyvizuojamas ir manasis *Čia*. Savo *Čia* galiu dabar suvokti kaip *Ten kito Čia* atžvilgiu. Husserlis skirtumą tarp *Čia* ir *Ten* apibūdina pasitelkdamas kūniško judėjimo galimybę. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad distancija tarp *Čia* ir *Ten* yra apibrėžiama kinestetiškai. Kitaip saktant, nuotolio matas yra savojo kūno judesio ir savęs judinimo patyrimas. Patirties procentravimas yra galimas jau gyvenamojo kūno lygmenyje. Mano gyvenamas kūnas patiriamas kaip dvilypis ir susidvejinęs, todėl jis patiriamas kaip nutolęs nuo savęs. Pavyzdžiui, savo kairiosios rankos *Čia* suvokiu santykyje su dešinėsios rankos *Ten* ir santykyje su visa gyvenamo kūno intencijų visuma. Kaip vis dėlto atsitinka, kad žvelgdamas į *kitą*, liesdamas *kitą*, girdėdamas *kitą*, užuosdamas *kitą*, aš galiu pasijusti taip, lyg būčiau *kito* vietoj? Štai pavyzdys iš mano patirties: kartą, remontuodamas savo buto balkonų, pasikviečiau į pagalbą patyrusį meistrą. Jis išardė senojo sutrūnijusio balkono likučius ir, sumontavęs naujo balkono pagrindą, sau ramiai vaikštinėjo po balkoną, kuriame nebuvo jokių turėklų. Pamatęs,



kaip jis priėjęs prie balkono krašto atsisuko į „prarają“ nugarą, aš nevalingai nusitvėriau už pirmosios po ranka pasitaikiusios atramos, nes pajutau, kad galiu prarasti pusiausvyrą. Ši išgyvenimą galima paaiškinti kaip perdėtą jautrumą ir aukščio baimę. Tačiau kaip ši baimė už *kitą* persiduoda? Juk tas darbininkas

nebijojo. Aš išsigandau prarajos, kuri buvo už kito nugaros, ir savo spontanišku sugriebimu už atramos bandžiau *kitą* palaikyti. Ar šis pavyzdys neliudija, jog savo kūną patiriu kaip *kito* pratęsimą, t. y. esmiškai suporuotą su *kitu*, ir tik todėl galiu jausti baimę ir atsakomybę už *kitą*?

## LITERATŪRA

Baranova, J. 2003. „Jeanas Paulis Sartre'as: „po-no-vergo“ dialektika ir solipsizmo įveikos ilgesys“, *Problemos* 64: 97–110.

Husserl, E. 1973a. *Husserliana 13. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Ed. Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1973b. *Husserliana 14. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*. Ed. Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai.

Pivorius, V. 1981. „Intersubjektyvumo problema M. Merlo-Ponti fenomenologijoje“, in *Filosofija: praeitis ir dabartis*. Vilnius: Mintis, p. 120–125.

Zahavi, D. 2001. „Beyond empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity“, *Journal of consciousness studies*, 8 No. 5–7: 151–167.

Žiemytė, R. 1997. „Intersubjektyvumo problema E. Husserlio ir A. Schützto teorijose“, *Problemos* 51: 19–35.

Гуссерль, Э. 2004. *Избранная философская переписка*, т. 1. Москва: Феноменология-герменевтика.

## GENESIS OF THE SENSE OF THE OTHER IN HUSSERL'S *CARTESIAN MEDITATIONS*

Dalius Jonkus

Summary

This article analyses the conception of intersubjectivity in E. Husserl's Cartesian meditations. E. Husserl is studying not the concrete forms of social life or the personal relation between the I and You, but the preconditions of the openness to the Other. Attention is focused on the constitutive genesis of the sense of the Other. Husserl has gone deep into the experience of the selfhood and shows its paradoxical alienation from itself. Both the one's own body and the one's own time experiences are revealed as insisting on the otherness: the living body isn't fully where it is, and the temporal self isn't fully coincident with the present. In other words, such experience of one's body and time is impossible as the identity with oneself. Just because I experience my body as an inter-corporality, I can reject the prejudice of immanence and transcendence. Husserl describes the

participation of otherness in the presence in terms of appresentation or implication. The notion of appresentation means that another intentionality is implied in the presence of intentionality. Both appresentation and implication point to the indirect participation in the presence, i.e. co-existence. The “pair off” is the main characterization of the corporeal copula with the Other. The truth is that despite all this experience of corporeal continuity, my own living body is always experienced as the central body. Does it mean that the experience of a living body is always egocentric? I think it doesn't. It is the reflective twinning which allows perceiving another body as the centre of experience which is different from mine.

**Keywords:** phenomenology, intersubjectivity, interreflectivity, Other, living body, appresentation, implication.