

Vilniaus universitetas
Filosofijos fakultetas
Filosofijos istorijos ir logikos katedra

Ieva Straukaitė

Filosofijos magistro studijų programa
Magistro darbas

**Karteziškosios regėjimo sampratos transformacija M. Merleau-Ponty
„Suvokimo fenomenologijoje“**

Darbo vadovas: doc. Nerijus Milerius

Vilnius 2009

TURINYS

Santrauka.....	3
Summary.....	4
Įvadas.....	5
I Refleksyvi sąmonės akis <i>versus</i> pasyvi kūno-objekto akis: epistemologinis regėjimo statusas..	7
1.1. Okuliarcentrizmo problemos ištakos.....	7
1.2. Camera obscura regėjimo modelis.....	9
1.3. Karteziškasis perspektyvizmas.....	15
1.4. Negyvos akies modelis.....	18
II Ikirefleksyvi kūno akis: patirtinė regėjimo dimensija.....	24
2.1. Regėjimas kaip komunikacija.....	24
2.2 Įkūnyta perspektyva.....	30
2.3. Regėjimo kontekstiškumas.....	34
2.4. Antiokuliarcentrizmo tendencijos.....	40
Išvados.....	41
Literatūra.....	42

SANTRAUKA

Karteziškosios regėjimo sampratos transformacija M. Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologijoje“

Šiame darbe dėmesys sutelkiamas į dviejų mąstytojų, atstovaujančių moderniąją ir fenomenologinę tradiciją – Rene Descartes’o ir Maurice’o Merleau-Ponty – regėjimo sampratų analizę. Kaip pagrindinis darbo metodinis įrankis pasirenkama okuliarcentrizmo ir antiokuliarcentrizmo diskursų perskyra, kurią įveda šiuolaikinio vizualinio diskurso teoretikas Martinas Jay. Tokiu principu rašto darbe iškeliamas ir analizuojamas okuliarcentrizmo kaip epistemologinio regėjimo privilegijavimo problema, kurios ištakos siekia Platono filosofiją. Regėjimo kaip intelektinės veiklos, kontempliuojančios teorinės žiūros ar idealaus/iškūnyto žvilgsnio samprata išryškėja Platono filosofijoje, kuomet pabrėžiama juslinio pasaulio ir idėjų pasaulio bei juslinės akies ir proto akies skirtis, iškeliant pastarosios prioritetą bei nuvertinant pirmąją. Darbe parodoma, jog Descartes’as radikalizuoja šias perskyras, sąmonės/kūno bei sąmonės/pasaulio dualizmo pagrindu, įtvirtindamas regėjimo į sąmonę redukciją. Šioms skirtims eksplikuoti remiamasi Descartes’o regėjimo modelio kaip *cameras obscuras*, karteziškojo perspektyvizmo ir negyvos akies identifikacijomis. Iškeltos problemos pagrindu darbe suformuluojama tezė, kad Merleau-Ponty vykdoma karteziškosios regėjimo sampratos transformacija yra okuliarcentrizmo kaip sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio dualizmo problemos įveika. Tvirtinama, jog Merleau-Ponty įveikia sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio perskyras, formuluodamas regėjimo kaip komunikacijos, įkūnytos perspektyvos, regėjimo kontekstiškumo temas. Teigiama, jog mąstytojo vystoma antidualistinė regėjimo samprata pagrindžia antiokuliarcentristinę regėjimo sampratą.

Pagrindiniai žodžiai: *okuliarcentrizmas, camera obscura, karteziškasis perspektyvizmas, Merleau-Ponty, įkūnytas regėjimas, suvokimas*

SUMMARY

The Transformation of the Cartesian Conception of the Visual in M. Merleau-Ponty's “Phenomenology of Perception“

The work focuses on the analysis of the visual conception of the two thinkers – Rene Descartes and Maurice Merleau-Ponty – who are representing modern and phenomenological traditions. As a main methodological tool is chosen the typology of the discourses of ocularcentrism and antiocularcentrism, which are introduced by the contemporary visual theorist Martin Jay. Thus the problem of ocularcentrism is raised and analyzed as a problem of the epistemological privilegiation of the visual, which origins are found in Plato's philosophy. The conception of the visual as an intellectual act, contemplative theoretical gaze or ideal/disembodied vision is emphasized in the philosophy of Plato, where he distinguishes the sensual world and the world of ideas, the sensual eye and the eye of mind, raising the priority for the latter and devaluating the previous one. The paper shows Descartes to radicalize those distinctions on the basis of the dualism of consciousness/body and consciousness/world, establishing reduction of the vision into the consciousness. To explicate that, it is referred to the visual Descartes' model as identifications of camera obscura, Cartesian perspectivalism and dead eye. On the basis of the arisen problem the thesis of the paper is being formulated: transformation of the Cartesian visual conception made by Merleau-Ponty is the solution of ocularcentrism as the problem of consciousness/body and consciousness/world dualism. It is stated that Merleau-Ponty resolves the distinction between consciousness/body and consciousness/world formulating themes such as vision as communication, embodied perspective and visual contextuality. It is asserted that Merleau-Ponty's developed antidualistic visual conception justifies the conception of antiocularcentric vision.

Keywords: *ocularcentrism, camera obscura, Cartesian perspectivalism, Merleau-Ponty, embodied vision, perception*

IVADAS

1.1. Darbo aktualumas ir specifika. Regėjimas ir vizualumas kaip šiuolaikinės kultūros reiškiniai yra plačiai svarstomi šiuolaikiniame vizualiniame diskurse, kuris apima tarpdalykinį kontekstą, įtraukiant komunikacijos mokslus, medijų teorijas, sociologiją, kultūrinę antropologiją, kino studijas, literatūros teoriją, filosofiją, meno istoriją. Šio diskurso plėtrą pastaraisiais dešimtmečiais žymi organizuojamos dalykinės konferencijos, leidžiami straipsnių rinkiniai (Foster 1988, Brennan 1996, Levin 1993, 1997), monografijos (Crary 1990, Jay 1993), įsteigti vizualumo temai skirti tarptautiniai žurnalai – *Vizualinės kultūros žurnalas* (*Journal of Visual Culture*, 2002) bei *Vizualinės studijos* (*Visual Studies*, 2002). Šiuolaikinės vizualumo teorijos, kurias vysto tokie teoretikai kaip Martinas Jay, Jonathanas Crary, Normanas Brysonas, Terresa Brennan, Svetlana Alpers ir kt., nagrinėja regėjimą plačiame šiuolaikinės vizualinės kultūros studijų lauke, bet kartu siekia užčiuopti istorines jo dimensijas ir transformacijas. Teoretikai, teigiantys kultūrinį pokytį, imasi apibrėžti, kuo šiuolaikinis vizualumas skiriasi nuo ankstesniojo. Tokiu būdu, aprašant šiuolaikinį vizualumą, grįžtama prie vizualumo ištakų tyrimo, kuris toliau plečiamas vystant skirtingose mąstymo epochose dominavusių regėjimo modelių analizę. Šis rašto darbas aktualiai prisideda prie regėjimo temos tyrimo, koncentruodamasis į dviejų mąstytojų, atstovaujančių moderniąją ir fenomenologinę tradiciją – Rene Descartes'o ir Maurice'o Merleau-Ponty – regėjimo sampratų analizę. Šiame darbe šiuolaikinio vizualinio diskurso teoretikų vystomas moderniojo vizualumo tyrimas bei jam būdinga specifinė terminologija (okuliarcentrizmas, camera obscura, karteziškasis perspektyvizmas, negyva akis) pasitelkiama karteziškosios regėjimo sampratos analizei. Tokiu būdu darbe išskiriamos trys karteziškosios regėjimo sampratos charakteristikos – camera obscura regėjimo modelis, karteziškasis perspektyvizmas bei negyvos akies modelis. Šis rašto darbas pratęsia šiuolaikinio vizualinio diskurso vystomą regėjimo tyrimą, parodant Merleau-Ponty vykdomą karteziškosios regėjimo sampratos transformaciją kaip: camera obscura regėjimo modelis *versus* regėjimas kaip komunikacija, karteziškasis perspektyvizmas *versus* įkūnyta perspektyva, negyvos akies modelis *versus* regėjimo kontekstiškumas.

1.2. Tyrimo metodas. Kaip pagrindinis darbo metodinis įrankis pasirenkama okuliarcentrizmo ir antiokuliarcentrizmo diskursų perskyra.

1.3. Darbo tezė. Merleau-Ponty vykdoma karteziškosios regėjimo sampratos transformacija yra okuliarcentrizmo kaip sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio dualizmo problemos įveika.

1.4. Pagrindiniai argumentai. Merleau-Ponty įveikia sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio perskyras, formuluodamas: a) regėjimo kaip komunikacijos; b) įkūnytą perspektyvą; c) regėjimo kontekstiškumą – temas.

1.5. Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga. Analizuojant karteziškąją regėjimo sampratą, dėmesys sutelkiamas į *Metafizinius apmąstymus* (1978[1641]) ir *Dioptriką* (2001[1637]), kaip pagrindinę kritinę literatūrą naudojami šiuolaikinio vizualinio diskurso teoretikų (Jay, Crary, Brysono, Alpers, Atherton, Brennan) straipsniai bei monografijos. Rekonstruojant Merleau-Ponty regėjimo sampratą kaip pagrindiniu veikalu remiamasi *Suvokimo fenomenologija* (2007[1945]), taip pat remiamasi esė *Akis ir dvasia* (2005[1960]) bei *Cézanne'o dvejonė* (1971[1942]). Kaip papildoma literatūra naudojami fenomenologinės tradicijos bei Merleau-Ponty filosofijos tyrinėtojų (Mickūno, Sverdiolo, Carmano, Dillono, Reuter, Vanzago) tekstai.

1.6. Darbo struktūra. Darbą sudaro įvadas, dėstymo dalis, išvados. Dėstymo dalį sudaro du pagrindiniai skyriai: **I Refleksyvi sąmonės akis versus pasyvi kūno-objekto akis: epistemologinis regėjimo statusas** (skyriuje analizuojama karteziškoji regėjimo samprata); **II Ikirefleksyvi kūno akis: patirtinė regėjimo dimensija** (skyriuje analizuojama Merleau-Ponty regėjimo samprata), kurių kiekvienas atskirai skirstomas į keturis poskyrius: **1.1. Okuliarcentrizmo problemos ištakos** (poskyryje pristatoma okuliarcentrizmo kaip epistemologinio regėjimo privilegijavimo problema); **1.2. Camera obscura regėjimo modelis** (poskyryje analizuojamas karteziškosios regėjimo sampratos aspektas, kuris identifikuojamas kaip dualistinis camera obscura regėjimo modelis); **1.3. Karteziškasis perspektyvizmas** (poskyryje analizuojamas karteziškosios regėjimo sampratos aspektas, kuris identifikuojamas kaip dualistinis renesansinės perspektyvos žiūros būdas); **1.4. Negyvos akies modelis** (poskyryje analizuojamas karteziškosios regėjimo sampratos aspektas, kuris identifikuojamas kaip dualistinis negyvos akies modelis); **2.1. Regėjimas kaip komunikacija** (poskyryje analizuojama Merleau-Ponty regėjimo samprata, parodant regėjimo komunikacinį aspektą); **2.2. Įkūnyta perspektyva** (poskyryje analizuojama Merleau-Ponty regėjimo samprata, parodant regėjimo kaip įkūnytą perspektyvą aspektą); **2.3. Regėjimo kontekstiškumas** (poskyryje analizuojama Merleau-Ponty regėjimo samprata, parodant regėjimo kontekstiškumo aspektą); **2.4. Antiokuliarcentrizmo tendencijos** (poskyryje parodoma, jog antidualistinė Merleau-Ponty regėjimo samprata pagrindžia antiokuliarcentristinę regėjimo sampratą).

I Refleksyvi sąmonės akis *versus* pasyvi kūno-objekto akis: epistemologinis regėjimo statusas

1.1. Okuliarcentrizmo problemos ištakos

Okuliarcentrizmo ir jam priešingą antiokuliarcentrizmo terminus įveda šiuolaikinio vizualinio diskurso teoretikas Martinas Jay, kurie plačiai pristatomi jo studijoje *Žemyn nuleistos akys: regėjimo nužeminimas dvidešimtojo amžiaus prancūzų mąstyme (Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth century French Thought, 1994 [1993])*. Šie terminai pasitelkiami parodant skirtingų žinojimo būdų Vakarų mąstymo istorijoje sklaidą, kurie identifikuojami kaip tam tikri regėjimo modeliai. Tokiu būdu į pačią Vakarų filosofijos tradiciją žvelgiama per vizualinę prizmę. Čia okuliarcentrizmo ir atitinkamai antiokuliarcentrizmo terminas įgauna tipologinį atspalvį, kai tiek filosofai, tiek jų vystomi mąstymo būdai priskiriami okuliarcentrizmo arba antiokuliarcentrizmo diskursui.

Okuliarcentrizmo ištakas, kuris, anot Jay, lydi Vakarų intelektualinę tradiciją iki pat dvidešimtojo amžiaus, jis teigia esant antikinėje kultūroje, išskėlusioje regėjimo jutimo svarbą kitų juslių atžvilgiu. Graikų kultūros išskirtinį dėmesį vizualumui Jay išvelgia dievų performatyvume, tobulų formų paieškomis mene bei nuogo kūno idealizavime, taip pat regėjimo svarba geometrijos bei optikos moksluose. Pastaruosius aspektus aptardamas tik prabėgomis, teoretikas pabrėžia, jog „niekur kitur vizualumas tiek nedominavęs, kiek unikaliame graikų išradime – filosofijoje“ („nowhere has the visual seemed so dominant as in that remarkable Greek invention called philosophy“) (Jay 1994: 24).

Sutelkdamas dėmesį į okuliarcentrizmo Vakarų filosofijoje kritiką, Jay okuliarcentrizmo problemą apibrėžia kaip epistemologinį regėjimo privilegijavimą bei pirmiausia nurodo išskirtinę Platono filosofijos poziciją šios problemos atžvilgiu. Nors *Valstybėje* Platonas rašo: „juslių kūrėjas daugiausia pastangų įdėjo kurdamas galią regėti“ (Platonas 2000: 258), čia regėjimo galia siejama anaip tol ne su jusline, bet priešingai, nuo jusliškumo abstrahuota grynąja žiūra, kuri nukreipta į idėjų kaip *eidosaų* kontempliavimą. Kaip pažymi Martinas Heideggeris, „Platonas rizikuoja pavadinti tai, kas esti visame kame, žodžiu *eidos*. Juk kasdienėje kalboje *eidos* reiškia išvaizdą, regimą daiktą atveriančią mūsų juslinei akiai. Tuo tarpu Platonas šį žodį vartoja

visai neįprastai – įvardinti tam, kas būtent niekada ir niekur neregima jusline akimi“ (Heidegeris 1992: 229). Pasak Jay, Heideggeris okuliarcentrizmo problemos ištakas užčiuopia „Platono būties kaip eidosų doktrinoje“ („Plato’s doctrine of Being as Eidos“), kuri „pilnai pasireiškė tame, ką jis pavadino „moderniųjų laikų pasaulėvaizdžiu“ („became fully manifest in what he called „the modern age of the world picture“) (Jay 1994: 272). Tariant paties Heideggerio žodžiais, „Tačiau tai, kad Platonas esinio esiniškumą apibrėžia kaip *eidos* (išvaizda, reginys), yra labai ankstyva, ilgą laiką slaptai veikusi prielaida tam, kad pasaulis turi tapti vaizdu“ (Heidegeris 1992: 149). „Pasaulio vaizdas“ Heideggerio filosofijos kontekste sulaukia kritikos dėl objektyvizavimo, įvykdomo per objekto pastatymą priešais subjektą, kai pasaulis „patiriamas kaip *repraesentatio*: kaip prieš-stata“ (Heidegeris 1992: 277).

Įvesdamas skirtį tarp tikrojo ir netikrojo, idėjų ir šešėlių, mąstymo pasaulio ir juslinio pasaulio, Platonas atitinkamai supriešina tikrąjį ir netikrąjį regėjimą. Jis sako: „jei ketiname ką nors tyrai pažinti, privalome kratytis kūno ir pačia siela regėti pačius dalykus“ (Platonas 2001: 34). Tikrasis regėjimas Platonui yra ne kūno, bet sielos arba proto regėjimas. Pirmasis trukdo siekti tiesos, nes į pažinimo vyksmą įpainioja laikiškus, nuolat kintančius fenomenus ir taip iškreipia patį pažinimą, kuris turi būti orientuotas į tai, kas amžina ir nekinta. Ne-laikiška idėjų būtis pasiekama tik atsitraukus arba peržengus fenomenalųjį pasaulį, ji atsiveria tik teorinei proto žiūrai. Aiškindamas žodžio „teorija“ etimologiją, Heideggeris pabrėžia jo vizualines charakteristikas. Jis teigia, kad veiksmazodis *theorein* kilo iš dviejų šakninių žodžių: *thea ir horao*. Pirmasis reiškia vaizdą, išvaizdą, per kurią kas nors pasirodo, antrasis – ką nors išvysti, pamatyti, įtraukti į regatį. Būtent „Šią išvaizdą, per kurią esinys pasirodo, kas jis esąs“, pasak Heideggerio, Platonas ir vadina *eidos*, o „Šios išvaizdos pamatymas, *eidenai*, yra žinojimas“ (Heidegeris 1992: 250). Tokiu būdu pažinimas savinasi vizualines charakteristikas, o teorinė distancija, kuri traktuojama kaip regėjimo suabstraktinimas, suskliaudžiant kūniškąjį įsitraukimą ir kūniškąjį regėjimą, tampa būtina žinojimo sąlyga.

Remdamasis Heideggeriu, Jay pažymi, jog epistemologinis regėjimo privilegijavimas, produkuoja „stebėtojo epistemologiją“ („spectatorial epistemology“), steigiančią subjekto-objekto skirtį. Teorinio žvilgsnio išoriškumas ir abstraktumas leidžia stebėti išvengiant tiesioginio susidūrimo su stebimu objektu, kas lemia neutralaus stebėtojo įvaizdį. „Vadinasi, pati subjekto-objekto skirtis bei įsitikinimas neutraliu subjekto vykdomu objekto suvokimu, skirtis, tokia svarbi vėlesniajam mąstymui, buvo sukurstyta graikų mąstymo okuliarcentrizmo“ („Thus, the very distinction between subject and object and the belief in the neutral apprehension of the latter by the

former, a distinction so crucial for much later thought, was abetted by the ocularcentrism of Greek thought“) (Jay 1994: 25).

Descartes'as, įvesdamas dviejų substancijų – maštančiosios ir tįsiosios – ontologinę nepriklausomybę, radikalizuoja platoniškąją juslinio ir idėjų pasaulio, kūno ir proto regėjimo skirtį. Idėjos jam nėra anapus pažinimo subjekto egzistuojanti būtis, bet aiškios ir ryškios paties subjekto vidujybėje esančios duotybės. Savo ruožtu regėjimas patalpinamas subjekto sąmonės dispozicijoje. Todėl šis autonomiškos sąmonės regėjimas, kaip teigia Jay, tampa modernybės skopiniu režimu, t. y. pats nustatantis, kas yra tikrasis regėjimas ir, kas turi būti regima.

1.2. Camera obscura regėjimo modelis

Karteziškoji epistemologija, užsimojusi pakloti tvirtus pamatus filosofijoje, atranda, jog vienintelis tikras dalykas, arba archimediškasis filosofavimo atspirties taškas, yra pats mąstymo aktas. Tuo remdamasis, Descartes'as formuluoja savo garsųjį *cogito ergo sum*. Mąstymo judesys fiksuojamas ir įtvirtinamas totalinės abejonės metodu. Kitaip tariant, abejonės metodas arba metodiška abejonė palaiapsniui išvalo mąstymą nuo bet kokių išankstinių žinojimų ir jusliškumo priemaišų, pristatydamą grynąjį mąstymą. Ir čia jau išryškėja *ego cogito* intencijos „pašalinti regėjimo pojūčius kaip klaidų sritį (...) ir proto autonomijos patvirtinimu perrėminti regimąjį pasaulį („exclude visual sensations as the site of error (...) and reframe the visible world through the autonomy of reason“) (Judovitz 1993: 64). *Metafiziniuose apmąstymuose (Meditationes de prima philosophia, 1978[1641])* tiek nuosavas kūnas, tiek pasaulis pirmiausiai imamas traktuoti kaip iliuzijos ir apgaulės šaltinis: „visi dalykai, priskiriami kūniškai prigimčiai, gali pasirodyti besą sapnai arba chimeros“ (Dekartas 1978: 173); „bet ir galingas pikto genijus panaudojo visą savo išmonę mane apgauti“ (Dekartas 1978: 168); „Taigi tariau, kad visi dalykai, kuriuos matau, – klaidingi“ (Dekartas 1978: 170). Galiausiai *cogito* autonomiškumas įgalina atimti iš juslių pažintinę galią, suspenduojant kūną ir pasaulį: „Paskui, atidžiai gilindamasis, kas aš esu, ir supraddamas, kad galiu galvoti, jog nesama mano kūno ir nesama pasaulio“ (Dekartas 1978: 121).

Taigi Kartezijui tikrojo žinojimo sąlyga yra vidinė *ego cogito* erdvė, kuri, kaip pažymi Jonathanas Crary, Don Ihde ir Evanas Selingeris, atitinka camera obscura erdvės uždaramą. Šie teoretikai pasitelkia camera obscura kaip įvaizdį, charakterizuojantį moderniąją epistemologiją bei parodo, jog Descartes'o epistemologinis modelis gali būti identifikuojamas kaip camera obscura

regėjimo modelis. Jau daugiau nei prieš du tūkstantmečius buvo žinomas camera obscura (lot. užtamsintas kambarys) veikimo principas, t. y., jog šviesai patenkant pro mažą skylutę į užtamsintą uždara erdvę, apverstas ir atvirkščias vaizdas atsiras ant priešpriešinės sienelės. Mąstytojai, nutolę vienas nuo kito kaip tarkim Euklidas, Aristotelis, Rogeris Baconas, Leonardas da Vinčis, Kepleris pastebėję šį fenomeną ir įvairiais būdais spėlioję, kaip jis galėtų atitikti (arba neatitikti) žmogaus regos funkcionavimą (Crary 1988: 30). Siekdamas moksliskai paaiškinti vizualinį suvokimą, Descartes'as taip pat remiasi cameros obscuras ir akies analogija. Tačiau dabar mums svarbu pažvelgti į camera obscura kaip į tam tikrą „konceptualinį įrankį“ („conceptual device“) (Ihde & Selinger 2004: 374) ar kaip į „centrinę epistemologinę figūrą“ („central epistemological figure“) (Crary 1988: 31). Crary pabrėžia, jog camera obscura nebuvo vien tik įrankinis mechanizmas, tačiau ji buvo įtarpinta platesniame pažinimo principus ir stebintiojo subjekto padėti organizuojančiame kontekste, t. y. nuo septynioliktojo amžiaus pradžios iki aštuonioliktojo amžiaus pabaigos „struktūriniai ir optiniai camera obscura principai susijungė į dominuojančią paradigmą, kuria buvo charakterizuojami stebėtojo statusas ir galimybės“ („structural and optical principles of the camera obscura coalesced into a dominant paradigm through which was described the status and possibilities of an observer“) (Crary 1988: 31).

Karteziškasis pažįstantysis subjektas yra atskirtas nuo pasaulio, tiksliau tariant, pasaulis iš pradžių apskritai paneigiamas, ir tarsi patalpintas dėžės viduje. Tad, galima sakyti, jog „Visų pirma camera obscura atlieka individualizacijos operaciją, t. y. ji būtinai apibrėžia stebintįjį kaip izoliuotą, uždara ir autonomišką savo užtamsintoje teritorijoje“ („First of all camera obscura performs an operation of individuation; that is, it necessarily defines an observer as isolated, enclosed, and autonomous within its dark confines“) (Crary 1999: 38-39). Kitas lemtingas žingsnis – žvilgsnio iškūnijimas, atitraukiant patį regėjimo veiksmą nuo stebintiojo subjekto fizinio kūno. Vienintelė pažįstančiajam subjektui prieinama realybė yra jo paties idėjos arba mentaliniai vaizdiniai, kurie šiuokart gali būti palyginti su kameros vaizdinėmis projekcijomis. Dekartiškoji vaško suvokimo analizė parodo, „kad, matydamas vašką, galiu galvoti, jog jis yra, tai dėl to, kad jį matau aš“ (Dekartas 1978: 177). Matyti vašką Kartezijui reiškia ne ką kita, o mąstyti vaško idėja, visiškai nepriklausomai nuo to, ar pats vaškas egzistuoja ar ne. *Metafiziniuose apmąstymuose* Descartes'as rašo: „natūrali proto šviesa akivaizdžiai parodo, kad idėjos – tai manyje esantys savotiški paveikslai ar atvaizdai“ (Dekartas 1978: 191). „Taigi, camera obscura yra neatskiriama nuo tam tikros vidujybės metafizikos“ („Thus the camera obscura is inseparable from a certain metaphysic of interiority“) (Crary 1999: 39). Įtvirtinus grynąją vidujybės erdvę, imama ardyti tradicinė pažinimo samprata, nes, kaip teigia Aristotelis, „Panaikinus tai, kas pažįstama, išnyks ir

pažinimas, bet pažinimas išnykdamas nesunaikina to, kas pažįstama“ (Aristotelis 1990: 41). Tačiau camera obscura, produkuodama „naująjį subjektyvumo modelį“ („new model of subjectivity“) (Crary 1999: 38), kartu pasiūlo ir naująjį, išryškėjusios *ego cogito* izoliacijos, sprendimo būdą.

Mažstant aiškias ir ryškias idėjas arba matant camera obscura vaizdines projekcijas, galiausiai yra konstatuojamas jas sukeliantis, išorinis, objektyviai egzistuojantis pasaulis. Karteziškasis camera obscura regėjimo modelis tvirtina, jog išoriškai sąmonės egzistuoja daiktas savaime, o sąmonėje yra duotas tik jo mentalinis vaizdinys. Vaizdinys tokiu atveju traktuojamas kaip išoriško daikto reprezentacija ir tik tarpininkaujant šiai reprezentacijai galimas paties daikto suvokimas. Tokiu būdu nubrėžiama demarkacinė linija tarp vidujybės ir išorybės. Išorinis pasaulis yra lokalizuojamas anapus *cameras obscurus*, tad subjektui duotas netiesiogiai. Tad čia jau išryškėja, jog camera obscura regėjimo modelis įgauna išskirtinę svarbą, nustatant ribas ir apibrėžiant santykius tarp stebintiojo ir pasaulio. Tariant Crary žodžiais, kamera „pastūmėja į kažką panašaus į *askezę*, ar atsitraukimą nuo pasaulio, tam kad reguliuotų ir išgrynintų santykį su dabar jau „išorinio“ pasaulio įvairiais turiniais“ („impels a kind of *askesis*, or withdrawal from the world, in order to regulate and purify one’s relation the manifold contents of the now „exterior“ world“) (Crary 1999: 39).

Tačiau vidinės ir išorinės realybės demarkacija sukursto epistemologinę problemą: jeigu subjektas tiesiogiai susiduria tik su savo aiškiais ir ryškiais idėjomis arba mentaliniais vaizdiniais koku būdu jie pretenduoja į objektyvų pasaulio pažinimą, t. y. kas užtikrina vidinės ir išorinės realybės atitikimą? Descartes’o atsakymas glūdi jo filosofinėje Dievo sąvokoje, t. y. Dievas, būdamas tobulas, negali mūsų apgauti, todėl garantuoja atitikimą: „Bet, įsitikinęs, jog yra dievas, ir pripažinęs, kad nuo jo priklauso visi dalykai ir kad jis negali apgauti, nusprendžiau, jog visa, ką suvoku aiškiai ir ryškiai, turi būti tikra“ (Dekartas 1978: 208). Ihde ir Selingeris nurodo, jog spręsdamas šią problemą Descartes’as naudoja „apgaviko kodą“ („cheat code“), t. y. pats prisiima Dievo vaidmenį. Kitaip tariant, Descartes’as, užimdamas dieviškąją arba „idealaus stebėtojo“ („ideal observer“) poziciją, tvirtina tuo pat metu matąs tai, kas yra camera obscura viduje ir išorėje (Ihde & Selinger 2004: 365) bei kuria visa apimantį, objektyvų pažinimo, o kartu ir regėjimo modelį. Siekdamas įveikti *ego solipsizmą* per Dievo buvimo įrodymą, Kartezijus tik dar labiau sustiprina *cogito* autonomiškumą. Dievas, kaip pasakytų Nietzsche, tapdamas tik dar viena idėja, numarinamas *ego cogito* labui. Arba tariant Heideggerio žodžiais – per atkurą ryšį su Dievu, mažstantis daiktas pats nusprendžia, „kas yra jam pažinta ir ką turi reikšti žinojimas ir pažinto dalyko įtvirtinimas, t.y. tikrumas“ (Heidegeris 1992: 165).

Prieš tai suspenduotas pasaulis per Dievo buvimo įrodymą karteziškame camera obscura regėjimo modelyje grįžta kaip racionaliai sutvarkyta, objektyviai egzistuojanti materija. Čia svarbu pabrėžti, jog Descartes'as rašo prasidejus mokslinei revoliucijai ir tampa naujosios „mechaninės filosofijos“ („mechanical philosophy“), kuri perima moderniosios fizikos prielaidas, šalininkas. Griežtai tariant, moderniosios filosofijos užuomazgos sutampa su moderniojo mokslo atsiradimu, ir Kartezijus yra pagrindinis žaidėjas abiejuose laukuose (Read 2008: 60). XVII a. pradėjęs formuotis gamtamokslis įsteigia autonomišką, konstruojantįjį subjektą ir išjudina ankstesnio mąstymo pamatus. Naujas pažinimo būdas neišvengiamai iššaukia konfliktišką santykį su tradicija. Naujųjų laikų mokslo pradininkas Galileo Galilei'us patenka į vienos tiesos sergėtojos – inkvizicijos – rankas, tardamas, kad yra du tiesos šaltiniai – dievo žodį skelbiantis Šventasis Raštas ir mokslas, pagrindžiantis tiesą matematine kalba. Pabrėždamas eksperimento vaidmenį gamtotyroje, Galilei'us jį traktuoja kaip idealią konstrukciją, kurioje turi sutapti matematika ir fizika. Kitaip tariant, eksperimentas jam – tai matematinės konstrukcijos materializacija (Friedman 2008: 70). Tokia Galilei'aus pozicija galutinai atmetė Aristotelio nubrėžtą takoskyrą tarp matematikos ir fizikos mokslų, nagrinėjančių skirtingos prigimties – abstrakčius ir realius – objektus. „Tik todėl, - rašo Heideggeris, - kad naujųjų amžių fizika yra esmingai matematinė, ji gali būti eksperimentinė. Tačiau kadangi nei viduramžių *doctrina*, nei graikų *episteme* nėra mokslas tyrinėjimo prasme, ten nebuvo prieita iki eksperimento.“ (Heideggeris 1992: 141). Kurdamas matematinę-eksperimentinę gamtotyrą, Galilei'us siekia kūniškąjį pasaulį aprašyti matematikos kalba, t. y. įveda konstruktyvųjį pažinimo principą. Ir modernioji filosofija jau bando įteisinti gamtamokslinį pažinimo būdą. Galilei'aus įsitikinimas, jog tikras žinojimas galimas tik matematikos dėka, pastūmėja Descartes'ą suteikti matematikai išskirtinę padėtį žinojimo struktūroje. *Proto vadovavimosi taisyklėse* jis rašo: „manau kiekvienas, atidžiai sekęs mano mintį, lengvai suvoks, jog aš turiu galvoje ne įprastą matematiką, bet dėstau visai kitą mokslą, kuriam matematika yra greičiau danga, o ne dalis“ (Dekartas 1978: 32). Jo manymu, aritmetika ir geometrija, statika ir mechanika tik iš pirmo žvilgsnio nagrinėja tarsi visai skirtingus dalykus. Tačiau nuodugniau pažvelgus pasirodo, kad tai tos pačios pažintinės formos skirtingi aspektai ir apraiškos. Visos žinojimo sritys, pasak Descartes'o, remiasi viena racionalia forma. Šią pažintinę formą tiria universali matematika, nagrinėjanti įvairiausius daiktų santykius arba proporcijas. Kartezijus rašo: „man pasirodė verta šias proporcijas iširti apskritai, o ne tik kaip daiktų (...) ir būtent taip, kad jos jokių būdu nesusisietų su daiktais“ (Dekartas 1978: 113). Sujungdamas atskiras matematinės disciplinas, Descartes'as realizuoja matematikos kaip mokslo apie grynuosius santykius idėją (Friedman 2008: 81). Iš to seka išorinio pasaulio, kuris lokalizuotas anapus *cameros*

obscurus, kaip tįsios substancijos, samprata. Anot Descartes'o, pakanka pakaitinti vaško gabalėlį, kad įsitikintum, jog pakito visos jo savybės ir kad, be tįsumo, kitokių pastovių savybių jis neturi: „kūno prigimtį apskritai sudaro ne tai, kad jis yra kietas, sunkus, spalvotas arba kaip nors kitaip mūsų pojūčius veikiaš daiktas, o tik tai, kad jis yra substancija, tįsi į ilgį, plotį bei gylį“ (Dekartas 1978: 265). Substancija kaip grynas tįsumas yra gamtos mokslų objektas, ji išreiškia grynuosius erdvės-laiko santykius ir gali būti užrašyta tik matematikos kalba. Tokiu būdu, anot Ihde's ir Selingerio, camera obscura regėjimo modelis tampa „žinių produkavimo“ („knowledge production“) arba „epistemologine mašina“ („epistemology engine“) (Ihde & Selinger 2004: 365, 366).

Taip pat, pasiremdamas Dievo arba idealaus stebėtojo prielaida kaip idėjų tikrumo garantu, karteziškasis camera obscura regėjimo modelis įtvirtina sąmonės/kūno dualizmą. Iš aiškių ir ryškių sielos ir kūno idėjų Decartes'as išveda jų ontologinę nepriklausomybę, t. y., jei galiu neprieštaringai suvokti savo sielos egzistavimą be kūno, vadinasi, mano siela gali egzistuoti atskirai nuo kūno. Ir iš to seka, kad mano siela yra visiškai skirtinga nuo kūno: „aš, tai yra siela, kurios dėka aš esu tai, kas esu, yra visiškai atskira nuo kūno“ (Dekartas 1978: 121). Šie du skirtingi (sielos ir kūno) buvimo būdai savo ruožtu suponuoja, jog tikrumoje egzistuoja dviejų rūšių substancijos. Pasak Descartes'o, protas (mens) arba siela (anima) yra substancija, kuri skiriasi nuo kūniškosios substancijos.

Kartezius, kaip pažymi Pasnau, pačią substancijos sąvoką vartoja antikine prasme (Pasnau 2004: 62). Aristotelis substanciją traktuoja kaip nekintantį pagrindą ar savybių nešėją, t. y. tai, kas išlieka ir egzistuoja anapus (savybių) kitimų. Savybės kinta ir egzistuoja tik subjekte, o substancija nekinta ir egzistuoja savarankiškai. Descartes'as pateikia du substancijos apibrėžimus. Pirma, substancija yra tai, kas egzistuoja nepriklausomai nuo ko nors kito. Čia jis apeliuoja į Dievą ir teigia, jog Dievas yra vienintelė substancija, kai tuo tarpu visa kita priklauso nuo jo egzistencijos. Antra, jis laikosi požiūrio, jog substancija yra savybių nešėja, todėl šalia dievo išskiria dar dvi skirtingų rūšių substancijas – maštančiąją ir kūniškąją. Jos abi turi pagrindinį atributą arba modusą, o kiekviena kita substancijos savybė yra tik jo modifikacija.

Descartes'as perima antikinę substancijos sampratą, tačiau substancinės formos koncepcija jam nėra priimtina, nes ji neturi aiškinamosios, t. y. mokslinės vertės. Kartezius nepalaikė antikinės ir viduramžiškos mąstysenos, aiškinančios medžiagos ir substancinės formos santykį (Pasnau 2004: 63). Pagal šią koncepciją, siela kaip substancinė forma, reguliuoja kūno fizinius atributus. Aristotelis sielą apibrėžia kaip pirminę kūno aktualybę ir gyvybės nešėją: „siela yra gamtos kūno, potencialiai turinčio gyvybę, pirminė aktualybė“ (Aristotelis 1990: 347). Siela

kaip substancinė forma, viena vertus, priklauso nuo kūniškojo substrato ir jį reguliuoja, kita vertus, ji yra kūno epifenomenas – pirminis principas, gyvybės nešėja, aktyvumas, energija. Anot Descartes'o, priešingai, visi kūnai ir jų judėjimas, taip pat ir žmogaus kūnas, gali būti paaiškinti mechanistiniais terminais. Kitaip tariant, kūnus judina ne siela, bet mechanikos dėsniai. Be to, pripažindamas sielos, kaip gyvybės nešėjos funkciją, Descartes'as turėtų sutikti, jog visi gyvi organizmai turi sielą. Tačiau jis tiek organizmus, tiek artefaktus traktuoja kaip be-sielias, tįsias substancijas ir ryžtasi ankstesnę filosofiją kompromituojančiai išvadai. *Filosofijos praduose (Principia philosophia, 1978[1644])* Kartezijus teigia: „neradau jokio skirtumo tarp meistro padarytų mašinų ir įvairių gamtos sukurtų dalykų“ (Dekartas 1978: 258). Gyvi kūnai, kaip ir negyvi kūnai, yra erdvėje ištįsusios substancijos, nesugebančios jausti ir mąstyti, tuo tarpu siela, priešingai, yra ne-tįsi mąstanti substancija. Pavyzdžiui, akmuo turi tam tikrą dydį, formą, masę bei apibrėžtą erdvinę padėtį. Jutimai ir mąstymas neturi šių charakteristikų. Skausmas gali būti intensyvus, bet ne dviejų metrų ilgio. Mentalinės savybės yra mąstymo (atributo) modusai, o fizikinės savybės yra tįsumo (atributo) modusai. Tad Descartes'as teigia, jog jis turi aiškų ir ryškų savo paties, kaip mąstančio daikto suvokimą, daikto, kuris egzistuoja nepriklausomai nuo kūno ir, kita vertus, aiškų ir ryškų savo kūno kaip tįsaus daikto suvokimą, daikto, kuris egzistuoja be mąstymo.

Todėl kūnas, kuris traktuojamas mechanicistiškai, karteziškame camera obscura regėjimo modelyje taip ir lieka už cameros obscuros ribų, taigi jis regėjime nedalyvauja. Kaip pažymi Crary, „Todėl kūnas yra problema, kurios kamera niekada negalėtų išspręsti, nebent tik paversdama jį fantomu, tam kad įsteigtų proto erdvę“ („The body then is a problem the camera could never solve except by marginalizing it into a phantom in order to establish a space of reason“) (Crary 1999: 41). *Ego cogito* autonomiškumas įgalina atsiriboti nuo kūno jusliškumo, juslinį suvokimą traktuojant tik kaip mąstymo modusą. Descartes'as teigia: „Vis dėlto tikra bent jau tai, kad man atrodo, jog matau (...) Tai negali būti netikra, ir būtent tai aš vadinu jutimu. Tiesą sakant, tai ne kas kita, kaip mąstymas“ (Dekartas 1978: 175). Taigi juslinį suvokimą, o kartu ir regėjimą karteziškasis camera obscura modelis galutinai redukuoja į sąmonę, nes prieš tai suspenduotas juslinis suvokimas, o kartu ir regėjimas čia grįžta kaip sąmonės aktai, kaip refleksyvūs sąmonės veiksmai.

1.3. Karteziškasis perspektyvizmas

Antroji identifikacija, pagrindžianti dualistinę Descartes'o regėjimo sampratą bei atitinkanti *camera obscura* regėjimo modelį, yra „karteziškasis perspektyvizmas“ („cartesian perspectivalism“). Ją įveda jau minėtas šiuolaikinio vizualinio diskurso teoretikas Martinas Jay. Čia brėžiama paralelė tarp karteziškosios epistemologijos ir renesansinio meno technikų, juos apjungiant bendru okuliarcentrizmo terminu: „Pradedant Renesansu ir mokslinė revoliucija, modernybė esą paprastai laikoma tvirtai okuliarcentrine“ („Beginning with the Renaissance and scientific revolution, modernity has been normally considered resolutely ocularcentric“) (Jay 1988: 3). Jay teigimu, karteziškasis perspektyvizmas gali puikiai pasitarnauti kaip trumpiausias būdas charakterizuoti dominuojantį modernybės skopinį režimą, kurį atspindi Renesanso perspektyvos išradimas ir Descartes'o filosofija (Jay 1994: 70).

Formuluodamas karteziškojo perspektyvizmo kaip dominuojančiojo modernybės vizualinio modelio sampratą, Jay apeliuoja į dvi, jo manymu, svarbias pastabas. Pirmoji nurodo į meno istoriko Williamso Ivinso Jaunesniojo tvirtinimą, kuris, kaip cituoja Jay, savo 1946 m. studijoje *Menas ir geometrija (Art and Geometry)* teigia, jog meno istorija per pastaruosius penkis šimtmečius nuo tada, kai rašė Albertis, esanti tik truputį daugiau nei jo idėjų sklaidos tarp menininkų ir europiečių istorija (Ivins 1946 pagal Jay 1988: 4-5). Perspektyvos išradimas, kurį pirmasis susistemines Albertis, buvęs siekis pagrįsti neklystamą atvaizdavimo, reprezentavimo metodą. Antroji pastaba pasiskolinta iš Rorty veikalo *Filosofija ir gamtos veidrodis (Philosophy and the Mirror of Nature 1979)*, kuriame Rorty teigia, jog moderniosios epistemologijos pagrindas yra mentalinė sąmonės reprezentacija, kuris rodo, jog pažinimas traktuojamas kaip objektyvus regėjimo modelis (Rorty 1979 pagal Jay 1988: 5). Išplėsdamas šias pastabas, Jay nurodo, jog pagrindinė grandis, jungianti renesansinio meno technikas ir karteziškąją epistemologiją, yra mokslinė pasaulio samprata. Jo žodžiais tariant, „Karteziškasis perspektyvizmas ėjo išvien su moksliniu pasaulėvaizdžiu, jis jau nebeskaitė pasaulio hermeneutiškai kaip dieviškojo teksto, bet greičiau žvelgė į jį kaip į matematiškai išdėstyta, taisyklingą erdvės ir laiko tvarką“ („Cartesian perspectivalism was thus in league with a scientific world view that no longer hermeneutically read the world as a divine text, but rather saw it as situated in a mathematically regular spatio-temporal order“) (Jay 1988: 9).

Karteziškąjį racionalizmą ir renesansinę perspektyvą sieja tai, jog abi sistemos pateikia moderniąją erdvės ontologiją. Studijoje *Globalizacija: pasekmės žmogui (Globalization:*

The Human Consequences, 2007[1998]) Zygmuntas Baumanas pažymi, jog taip vadinamoji erdvinė, linijinė arba geometrinė perspektyva, „išrasta XV a. bendromis Alberti ir Brunelleschi pastangomis, buvo lemiamas žingsnis ir tikrasis persilaužimas ilgame kelyje modernaus erdvės suvokimo ir modernių jo įdiegimo metodų link“ (Bauman 2007: 52). Erdvė imama traktuoti kaip abstrakti ir begalinė, homogeniška ir izotropiška. Jos aiškumas ir skaidrumas buvo paskelbti būdingiausiais racionalios tvarkos bruožais. Tariant Baumano žodžiais, skaidrumas ir aiškumas buvo pripažinti tikslu, kurio reikia sistemiškai siekti, jie buvo kažkas, ką reikėjo primesti užsispyrusiai tikrovei (Bauman 2007: 54). Būtent tokios „erdvės fetišizmas“ („fetishism of the space“) (Jay 1988: 27) būdingas renesansinei perspektyvai. Jay pabrėžia, jog „Veikiau erdvė, o ne objektai joje, pradėjo įgauti vis didėjančią svarbą“ („Space rather than objects in it came to have increasing importance“) (Jay 1994: 52).

Filippas Brunelleschis tradiciškai yra laikomas perspektyvos išradėju, pritaikęs ją praktiškai, tuo tarpu Leonas Battista Albertis, pirmasis, bandęs ją teoriškai pagrįsti. Jo veikalas *Apie tapybą (De Pictura)*, parašytas Florencijoje 1435 metais, yra pirmasis tekstas, skirtas linijinei perspektyvai. Straipsnyje *Paveikslinis regėjimas (Picturing Vision)* Joelas Snyderis pažymi, jog perspektyvinį vaizdavimą Albertis siekia išvesti iš suvokimo struktūros, teigdamas, jog mūsų regėjimą sąlygoja tam tikri racionalūs mechanizmai. Tačiau tapytojais, dirbdami instinktyviai, patys nesugeba jų užčiuopti bei pateikti vaizdavimo metodo. Jeigu vaizdavimo struktūra atitinka racionalią suvokimo struktūrą, tada, pasak Alberti, jo sistema gali nustatyti šį suvokimo reprezentacijos būdą. Tokiu būdu, kaip nurodo Snyderis, „Anot Alberti, *De Pictura* apibrėžia ne vieną paveikslo konstravimo metodą, ji pristato *vienintelį* metodą“ („According to Alberti, *De Pictura* does not outline *one* method of picture construction, it presents the *only* method“) (Snyder 1980: 236). Pirmiausia, kad pavaizduotume regimus objektus, paveikslo erdvė turi būti racionali struktūruojama. „Mes padaliname paveikslą į tris dalis ir šį dalinimą mes išmokome iš pačios Gamtos“ („We divide painting into three parts, and this division we learn from Nature herself“) (Alberti 1972 pagal Snyder 1980: 241). Tokiu būdu, atsižvelgiant, jog kiekvienas objektas drobėje racionali susijęs su kitais objektais, nustatomas objektyvus jų dydis ir atstumas. „Linijinė perspektyva pagal apibrėžimą reikalauja iš tapytojo „fiksiuoti“ savo akį dėl apibrėžto ir pastovaus santykio su paveikslo paviršiumi, tam, kad atkurtų paveiksle percepcinių sprendimų racionalią struktūrą“ („Linear perspective, by definition, requires the painter to „fix“ his eye in a determined and unvarying relation to the picture surface in order to recreate within the picture the rational structure of perceptual judgments“) (Snyder 1980: 236). Plėtodamas fiksuoto stebėjimo taško nustatymo mechanizmą, Albertis konstruoja taip vadinamąją vizualinę piramidę, įsiterpiančią tarp

stebėtojo ir pasaulio. Kitaip tariant, piramidės viršūnė atitinka stebėtojo poziciją bei įgalina tiksliai suprojektuoti trimatę erdvę dvimatėje plokštumoje. Taip suprojektuotas paveikslas, pasak Alberti, tampa „skaidriu langu į pasaulį“.

Alberti vizualinė piramidė, traktuodama stebėtoją kaip objektyvų reprezentacijos tašką, įtvirtina požiūrį, jog organizuojant erdvinę perspektyvą, lemiamas yra žmogaus percepcijos vaidmuo, meno teoretikas Normanas Brysonas tai įvardina kaip „steigiančiąją percepciją“ („founding perception“) ir teigia, jog „Alberti subjekto samprata jau yra karteziška“ („Alberti’s conception of the subject is already Cartesian“) (Bryson 1983: 103). Stebėtojo akis tampa privilegijuotu perspektyvinės žiūros centru bei ima lemti visų į akiplotį patenkančių objektų dydį ir jų tarpusavio nuotolius. Kaip pažymi Baumanas, „stebėtojo akis dabar jau buvo „apskritai žmogaus akis“, visiškai nauja „beasmenė“ akis. Dabar jau nebebuvo svarbu, kas yra tie stebėtojai; vienintelis reikšmingas dalykas buvo stebėti iš tam tikro taško. Imta teigti – tiksliau, laikyti savaime aiškiau dalyku, jog *visi stebėtojai*, atsidūrę tame taške, erdvinius objektų sąryšius matys vienodai“ (Bauman 2007: 52-53). Todėl skirtingai nei judantis, dinamiškas binokuliarinis regėjimas, šis absoliučios akies regėjimas būtinai konstruojamas kaip statiškas ir fiksuotas. Studijoje *Regėjimas ir tapyba: žvilgsnio logika* (*Vision and Painting: The Logic of the Gaze*, 1983) Brysonas nurodo, jog monokuliarinio žvilgsnio (gaze) logika seka dvi pagrindines taisykles. Pirma, stebėtojo žvilgsnis išlaikinamas: „tapytojo žvilgsnis sustabdo fenomenų tėkmę, kontempliuodamas vizualinį lauką iš privilegijuoto taško, esančio už mobilios trukmės ribų“ („the gaze of the painter arrests the flux of phenomena, contemplates the visual field from a vantage-point outside the mobility of duration“) (Bryson 1983: 94). Antra, žvilgsnis iškūnijamas, jį redukuojant į geometrinį tašką: „transcendentinis regėjimo taškas (...) egzistuoja tik kaip iškūnytas *punctum*“ („transcendent point of vision (...) exists only as a disembodied *punctum*“) (Bryson 1983: 107). Taip monokuliarinės akies perspektyvoje pasaulis kaip reginys atsiveria idealiam, visa-matančiam žvilgsniui.

Karteziškasis camera obscura regėjimo modelis atitinka renesansinės perspektyvos žiūros būdą, išskiriant kelis bendrus esminius aspektus. Abi sistemos įsteigia subjekto-objekto skirtį; pateikia moderniąją erdvės ontologiją, apibrėždamos pasaulį kaip objektyviai egzistuojančią geometrinės erdvės konstrukciją; privilegijuoja stebintįjį kaip idealios/dieviškosios žiūros centrą; pristato iš-laikinto/iš-kūnyto žvilgsnio sampratą.

1.4. Negyvos akies modelis

Paskelbęs sąmonės ir kūno kaip dviejų skirtingų substancijų ontologinę nepriklausomybę, Descartes'as manė išsprendęs savo laikmečio mokslo problemą, t. y. išlaisvino žmogų iš fizikinio, priežastingumo dėsniams paklūstančio pasaulio. Karteziškasis dualizmas buvo kaip atsakas į problemą, nužymėjęs demarkaciją bei patalpinęs maštančiąją substanciją už tįsiojo pasaulio ribų (Mazkenzie 1989: 165). Tačiau įsteigęs vidinio ir išorinio pasaulio skirtį, Descartes'as susiduria su kita problema – kaip sugrąžinti *cogito* atgal į kūną ir į gyvenamąjį pasaulį (Massey 1997: 1154). Įtvirtinus sielos ir kūno skirtingumą, pats jų santykis tampa problemiškas. Kaip yra įmanoma jų sąveika? Jeigu sąmonė nėra tįsumas, kaip ji gali paveikti tįsų daiktą? Kaip ne-erdviškas daiktas gali sugriebti, suprasti erdvišką daiktą? Descartes'o negyvos akies modelis pasiūlo priežastinę sąveiką tarp mentalinės ir materialios substancijos, kad paaiškintų, kaip mes sugebame suvokti išorinius objektus. Tačiau ir vėl iškyla klausimas. Kokia yra mechaninio priežastingumo prigimtis? Descartes'as neatsako į šį klausimą, todėl atsiranda diskusijos, tebesitęsiančios iki šių dienų. Taip vadinamoji „sunkioji sąmonės problema“ („hard problem of consciousness“) sprendžiama užklausiant pradines dekartiškąsias prielaidas, t. y. bandoma iš naujo apibrėžti sąmonę (Read 2008: 51). Į klausimą, kokios rūšies esybė yra sąmonė, siekiama atsakyti pasitelkiant arba internalistinę, arba eksternalistinę prieigą. Pirmuoju atveju ieškoma vidinės sąmonės struktūros, antruoju atveju, sąmonė traktuojama kaip moksliskai prieinamas ir tiriamas materialus daiktas, esantis tarp kitų daiktų. Descartes'as atveria duris internalistinei prieigai. Kantas, Fichte, Hegelis, Husserlis tęsdami karteziškąją tradiciją, imasi plėtoti šios prieigos epistemologinius ir ontologinius principus (Brinkmann 2005: 11). XX a. pozityvizmas, o vėliau bihevizmas ima kritikuoti sąmonės kaip introspektyviai prieinamos realybės sampratą ir pasitelkia eksternalistinę aiškinimo būdą. Anot filosofo bihevizisto Ryle'o, Descartes'o sąmonės kaip „dvasios mašinoje“ samprata yra klaidinga (Read 2008: 55). Šiuolaikinė neurofiziologija ir neurobiologija taip pat laikosi eksternalistinės prieigos, redukuodamos sąmonę į smegenų veiklą. O šiuolaikinėje sąmonės filosofijoje debatai tarp eliminatyvistų ir ginančių sąmonės ne-materialumą vis dar vyksta (Brinkmann 2005: 31).

Be to, Descartes'o teigiamas substancijų dualizmas nėra nuoseklus. Viena vertus, jis juslinį suvokimą traktuoja kaip maštančiosios substancijos modusą, kita vertus, linkęs pabrėžti juslių ir sielos bendradarbiavimą suvokime. Kitaip tariant, kalbėdamas apie juslinį suvokimą, jis apeliuoja į iš anksto duotą substancijų vienybę: „aš ne tik patalpintas savo kūne, kaip vairininkas

laive, bet esu su juo taip glaudžiai susijęs, tiesiog sumišęs, kad sudarau su juo lyg ir vieną visumą“ (Dekartas 1978: 218) bei teigia, jog „patiriame turį dar kai ką, ko negalime priskirti vien tiktai sielai arba vien tiktai kūnui“ (Dekartas 1978: 248). Kalbėdamas apie sielos ir kūno vienybę, Kartezijus pats paneigia savo filosofijos pamatines prielaidas. Pasak Desmondo Clarke’s, „iš vienos pusės, mes turime „dualizmą“, kurio dėka jis toks žymus, tvirtindamas, kad egzistuoja tik dvi pagrindinės substancijos, maštančioji substancija arba sąmonė bei tįsioji substancija arba kūnas. Bet, iš kitos pusės, jis taip pat pareiškia, jog žmogus yra unikali nepriklausoma esybė, sudaranti sąmonės ir kūno „substancinę vienybę““ („On the one hand, we have the “dualism” for which he is so famous, asserting that there are only two ultimate kinds of substance, thinking substance or mind, and extended substance or body. But, on the other hand, he also wants to claim that the human being is a genuine entity in its own right, amounting to a “substantial union” of mind and body“ (Clarke 2006: 185). Descartes’o teigiama substancijų vienybė sukomplikuoja juslių ir sielos santykį pažinime. Simmons pažymi, jog jų santykis Descartes’o filosofijoje nėra aiškus, nes, viena vertus, *Metafiziniuose apmąstymuose* jis teigia, kad juslės yra nepatikimos ir trukdo intelektinei veiklai, kita vertus, *Dioptrikoje* kalbėdamas apie vizualinį suvokimą, jis pabrėžia esą svarbi kūno funkcija suvokime (Simmons 2003: 550).

Analizuodama karteziškąją regėjimo sampratą, teoretikė Margareta Atherton kaip tik pabrėžia kūniškąjį jos aspektą. Straipsnyje *Kaip parašyti regėjimo istoriją: suprantant santykį tarp Berkeley’o ir Descartes’o (How to Write the History of Vision: Understanding the Relationship between Berkeley and Descartes)* Atherton, oponuodama Crary’ui, teigia, jog Descartes’o regėjimo modelio kaip camera obscura regėjimo modelio identifikacija yra klaidinga. Jos žodžiais tariant, „šis įvaizdis nėra tikslus nei Descartes’o epistemologijos, nei jo regėjimo teorijos aprašymas“ („this image is not very accurate portrayal of either Descartes epistemology or his theory of vision“) (Atherton 1997: 162). Ši identifikacija, anot teoretikės, remiasi nepagrįsta prielaida, kad karteziškasis regėjimas yra iškūnytas. Kaip tik pasiremdamas šia prielaida, studijoje *Stebėtojo technikos: apie regėjimą ir modernybę devynioliktame amžiuje (Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century metai, 1999[1990])* Crary konstatuoja įvykus regėjimo paradigmos lūžį, kai devynioliktojo amžiaus pirmojoje pusėje buvo pereita prie fiziologinių žvilgsnio dimensijų. Kalbėdamas apie šią transformaciją, teoretikas nurodo, jog septynioliktojo ir aštuonioliktojo amžiaus geometrinę optiką, kurią įkūnija camera obscura, nustelbė devynioliktame amžiuje pradėjusi plėtotis fiziologinė optika, iškėlusį naują prietaisą – stereoptikoną (Crary 1999[1990]: 16). Tokiu būdu, anot Crary, regėjimas grąžinamas žmogiškajam kūnui. Atherton teigia, jog nepaisant naujų prietaisų atsiradimo, fiziologinį regėjimo aspektą aptinkame ir

Descartes'o filosofijoje. Neatsižvelgdamas į šį aspektą, t. y. geometrizuodamas kartezišką regėjimo sampratą, Crary, kaip nurodo teoretikė, ją pernelyg supaprastina ir „Tokia prieiga gali sukurti Descartes'o karikatūrą“ („Such an approach can create the caricature of Descartes“) (Atherton 1997: 163). Nesivieliant giliau į šią polemiką, ji šiame darbe svarbi siekiant išryškinti ne Crary aiškinimo klaidingumą, bet, kaip jau ir buvo parodyta šio skyriaus pradžioje, paties Descartes'o nenuoseklumą. Tad toliau darbe siekiama pristatyti „įkūnytą“ karteziškosios regėjimo sampratos versiją, laikantis požiūrio, kad būtent šis nenuoseklumas leidžia teigti, jog „Descartes'as nepateikė vieno regėjimo modelio“ („Descartes did not have a single model for vision“) (Atherton 1997: 143).

Jeigu prieš tai kalbėjau apie camera obscura kaip įvaizdį ar veikiau kaip metaforą, charakterizuojančią kartezišką epistemologiją bei regėjimo sampratą, tai šioje darbo dalyje pasižiūrėkime, kuo ji svarbi pačiam Kartezijui.

Veikale *Samprotavimas apie metodą (Discours de la méthode)*, konkrečiai *Dioptrikoje (Dioptrique 2001[1937])*, kuri yra viena traktato dalių, Descartes'as vizualinį suvokimą aiškina remdamasis optikos mokslu. Kaip pažymi Jay, septynioliktajame amžiuje besiplėtojančio optikos mokslo pradėti konstruoti žmogiškosios akies prototipai, tokie kaip mikroskopas ir teleskopas, paskatina Descartes'ą išsamiai tyrinėti optines teorijas bei entuziastingai palaikyti optinių prietaisų gamybą (Jay 1994: 71). Jau pirmosiose *Dioptrikos* eilutėse pastebime panegirikas techniniam akies patobulinimui ir kartu aptinkame atrodytą iš pirmo žvilgsnio ne-dekartišką tvirtinimą: „Visas mūsų gyvenimo tvarkymas priklauso nuo juslių, iš kurių rega pati kilniausia ir visapusiškiausia, todėl nėra jokių abejonių, kad atradimai, kurie tarnauja jos galiai padidinti, yra tarp pačių svarbiausių“ („All the management of our lives depends on the senses, and since that of sight is the most comprehensive and the noblest of these, there is no doubt that the invention which serve to augment its power are among the most useful“ (Descartes 2001: 65).

Optinės akies konstravimas pirmiausiai reikalauja atsikratyti nemokslinių regėjimo aiškinimo būdų. Čia kritikos taikiniu tampa antikinė-scholastinė regėjimo samprata arba taip vadinamoji „regimųjų rūšių“ doktrina, teigianti, jog regėjimo pojūtį sukelia į daiktus panašios „materialios dalelės“ ar „regimos rūšys“, kurios atsiskiria nuo pačių daiktų ir patenka į akis. Pavyzdžiui, Demokritas, aiškindamas, jog regėdama materialius objektus akis priima *eidola*, t. y. „mažus paveikslėlius“, kurie sklinda iš objektų, „įtvirtino fizinio spindulio sąvoką, jungiančio regintįjį ir regimąjį“ („established the notion of a physical ray connecting viewer and viewed“). Ir, pasak Terresos Brennan, septynioliktąjo amžiaus mokslui toks aiškinimas ima atrodyti absurdiškas (Brennan 1996: 220).

Descartes'o *Dioptrika* pristato mokslinį regėjimo modelį bei įneša svarų indėlį į optikos mokslą. Čia pateikiamas: „mechanistinis šviesos reiškinio paaiškinimas; refleksijos ir refrakcijos dėsnų įrodymai, remiantis mechanistinėmis prielaidomis; bei fizikinis ir fiziologinis regėjimo aiškinimas“ („Mechanical explanation of the phenomena of light; proofs of the laws of reflection and refraction on the basis of mechanical assumptions; and an account of the physics and physiology of vision“) (Osler 2008: 129). Kritikuojant senąją „panašumo teoriją“ („resemblance theory“) vizualinis suvokimas grindžiamas nustatant kauzalius ryšius. Ir būtent priežastinio mechanizmo eksplikavimas parodo „Esminį skirtumą tarp antikinių laikų optikos ir Descartes'o optikos“ („The essential difference between the optics of ancient ages and that of Descartes“) (Osler 2008: 130). Descartes'as teigia, jog regėjimas yra paremtas stimulo perdavimu į jutimo organus, ką anot jo, ir rodo lyginamasis eksperimentas, įtraukiant lytėjimo juslę. Tvirtinama, jog šviesa, kuri patenka į akis bei sukelia regėjimo pojūtį, nėra kažkas materialaus. Šviesa – tai „judėjimas arba poveikis, kuris sukelia tam tikrą judėjimą“ („movement or action which tends to cause some movement“), todėl jis gali būti palygintas su sąlyčiu tarp aklojo lazdos ir daikto (Descartes 2001: 100). Tai reiškia, jog visi regimieji objektai yra redukuojami į šį šviesos judėjimą. Kitaip tariant, vizualinius objektus apibrėžia ne jiems būdingos materialios savybės, bet įvairūs šviesos spindulių veikimo būdai. Čia, aiškinant vizualinį suvokimą, Descartes'ui tampa parankus *cameros obscurus* mechanizmas.

Johannesas Kepleris, kaip teigia Jay, pirmasis pavartojo terminą *pictura* (kopija, paveikslas), aprašydamas kaip vaizdai projektuojasi akies tinklainėje (Jay 1994: 82). Remdamasis Kepleriu, Descartes'as tvirtina, jog akis funkcionuoja *cameros obscurus* principu, t. y. mechaniškai atspindėdama arba konvertuodama objektus į vaizdinius. Tokiu būdu akies tinklainėje projektuojasi apversti ir atvirkšti objektų atvaizdai. Pritardamas Kepleriui, Descartes'as teigia, kad „objektai, į kuriuos žiūrime, įspaudžia labai tobulus atvaizdus akies dugne“ („the objects we look at do imprint very perfect images on the back of our eyes“) (Descartes 2001: 91), t. y. atvaizdas, atsiradęs akies dugne, tiksliai atitinka fizinio objekto paviršių. Kitaip tariant, dvimatė tinklainės projekcija yra izomorfiška ją sukėlusiam daiktui formos atžvilgiu (Mazkenzie 1989: 174). Akis, anot Descartes'o, funkcionuoja *cameros obscurus* principu, nes ji turi analogišką struktūrą: kameros skylutė atitinka akies vyzdį, stiklas – akies lęšiuką, projekcinė plokštuma – akies tinklainę (Descartes 2001: 91). Tad, kaip pažymi Atherton, Descartes'as „naudoja *camera obscura* kaip būdą paaiškinantį vizualinės sistemos anatomiją ir optiką“ („using the camera obscura as a way of explaining something about the anatomy and the optics of the visual system“) (Atherton 1997: 148). Be to, Kartezijus ne tik perima šią analogiją, bet ir pats imasi ją pagrįsti eksperimentiškai. Jis sako: „Bet

jūs tuo dar labiau įsitikinsite, jeigu paimsite ką tik mirusio žmogaus, arba, kas nori, jaučio ar kurio kito didelio gyvūno akį“ („But you will be even more certain of this if, taking the eye of a newly deceased man, or, for want of that, of an ox or some large animal“) (Descartes 2001: 91). Paprastai perteikiant, eksperimento eiga vyksta taip: nupjaunama negyvos akies tinklainė, vietoje jos įstatomas popieriaus gabaliukas ir tada stebima ant jo atsiradusi šviesos projekcija. Tada Descartes'as daro išvadą, jog pamatę „ši vaizdą mirusio gyvūno akyje ir apsvarstę jo atsiradimo priežastis, jūs negalite abejoti, kad visiškai panašus vaizdas atsiranda gyvo žmogaus akyje“ („this picture in the eye of a dead animal, and having considered its causes, you cannot doubt that an entirely similar one is formed in the eye of a live man“) (Descartes 2001: 97).

Taigi, plėtodamas akies ir *cameros obscurae* analogiją, Kartezijus įtvirtina mechaninės akies modelį arba, kaip jį įvardina teoretikė Svetlana Alpers, „negyvos akies modelį“ („dead eye's model“) (Alpers 1983: 36). Tačiau, aiškindamas kaip vaizdai projektuojasi akies tinklainėje, Descartes'as, skirtingai nei Kepleris, neteigia, jog mechaninė akis regi. „Descartes'ui camera obscura modelis negali papasakoti visos regėjimo istorijos“ („camera obscura model can never tell the whole story of vision for Descartes“) (Atherton 1997: 146). Tokiu būdu vizualiniame suvokime tik išryškinama kūno kaip pasyvaus (vizualinių stimulų) priėmėjo funkcija.

Priekaištaudamas Kepleriui, Descartes'as tvirtina, jog mechaninis akies funkcionavimas yra nepakankamas, nes remdamiesi vien tik juo, nesugebėsime paaiškinti kaip vaizdai, kurie tinklainėje projektuojasi apversti ir atvirkšti, visgi matomi teisinga tvarka. Tad, jis prieina išvadą, jog „tai sąmonė regi, o ne akis; ir ji gali matyti tik būdama tiesiogiai susijusi su smegenimis“ („it is the mind which sees, not the eye; and it can see immediately only through the intervention of the brain“) (Descartes 2001: 107-108). Tai reiškia, jog išskiriamos dar dvi regos funkcionavimo pakopos, vykstančios smegenyse ir sąmonėje. Kartezijus teigia: „Be to, objektų atvaizdai susiformuoja ne tik akies dugne, bet jie taip pat keliauja į smegenis“ („Further, not only do images of objects form thus on the back of the eye, but they also pass beyond to the brain“) (Descartes 2001: 100). Čia pateikiamas fiziologinis regėjimo aspektas, aiškinant, jog akies tinklainė ir smegenis jungiantys optiniai nervai, atlieka atvaizdų pernešimo funkciją. Atvaizdai per judančias optinių nervų skaidulas patenka į smegenyse esančią kankoriežinę liauką, kurią Descartes'as vadina „juslių talpykla“ („the seat of the common sense“) (Descartes 2001: 100), jungiančia sąmonę ir kūną; ir teigia, kaip pažymi Jay, jog ši liauka funkcionuoja kaip „vizualinis fotoreceptorius“ („visual photoreceptor“) (Jay 1994: 77).

Išskirdamas sąmonės funkciją vizualiniame suvokime, Descartes'as pabrėžia, jog regėjimas nėra pasyvus atvaizdų, panašių į objektus registravimas. „Tad, jūs galite aiškiai matyti,

jog tam, kad suvoktų, sąmonei nereikia kontempliuoti jokių į daiktus panašių atvaizdų“ („Thus you can clearly see that in order to perceive, the mind need not contemplate any images resembling the things“) (Descartes 2001: 91). Kitaip tariant, karteziškasis vizualinis suvokimas nėra paremtas tuo, kad sąmonė regi tinklainėje, o po to smegenyse susiformavusius atvaizdus. Tokiu atveju, teigia Descartes'as, mums prireiktų „kitų akių mūsų smegenyse, kuriomis galėtume juos suvokti“ („other eyes in our brain with which we could apprehend it“) (Descartes 2001: 101). Arba mumyse turėtų būti mažas žmogeliukas (homunkulas), kuris mato atvaizdus taip, kaip mes matome išorinį pasaulį, o šio žmogeliuko viduje kitas homunkulas ir taip be galo. Ir toks samprotavimo būdas vestų į begalinį regresą. Tvirtinama, jog sąmonė neturi priėjimo prie atvaizdų tinklainėje ir smegenyse, išskyrus tiesioginį poveikį, kurį ji patiria. Kaip pažymi Simmons, „santykis tarp smegenų ir sąmonės jusliniame suvokime yra pirmiausia kauzalinis, o ne kognityvus“ („the relation between brain and mind in sensory perception is first and foremost causal not cognitive“) (Simmons 2003: 561). Vizualinio suvokimo metu, procesai, kurie vyksta smegenyse, sukelia tam tikras sensorines būsenas, kurios paveikia sąmonę ir vaizdas yra apdorojamas „mentalinio nuskaitymo“ („mentally scanned“) (Simmons 2003: 564) būdu. Kadangi galutinė regėjimo instancija, pasak Descartes'o yra „sąmonės sprendimas“ („judgment which is in my mind“), tokiu atveju negali būti jokio panašumo „tarp idėjų, kurias sąmonė suvokia ir judėjimų, kurie sukelia šias idėjas“ („between the ideas that the mind conceives and the movements which cause these ideas“) (Descartes 2001: 101). Vietoje panašumo čia pabrėžiama reprezentacinė regėjimo charakteristika, tvirtinant, jog vizualinis suvokimas reprezentuoja jį sukėlusią, ekstramentalinėje tikrovėje esančią priežastį.

Taigi *Dioptrikoje* siekdamas moksliskai pagrįsti vizualinį suvokimą, Descartes'as konstruoja triapakopę aiškinamąją schemą. Regėjimas traktuojamas kaip vizualinės informacijos perdirbimas, išskiriant mechaninį, fiziologinį ir mentalinį lygmenį. Objektivi informacija, kuri priežastiniu būdu patenka į akį, turi būti apdorota. Apdorojimas vyksta smegenyse ir sąmonėje: atvaizdas iš akies tinklainės pernešamas į smegenis ir galiausiai paveikia sąmonę, kuri transformuoja vaizdą į mentalinę reprezentaciją. Čia atitinkamai akis (pirmas lygmuo), smegenys (antras lygmuo) ir sąmonė (trečias lygmuo) apibrėžiami per tam tikrą funkciją, t. y. akis priima informaciją, smegenys registruoja, o sąmonė iššifruoja.

II Ikirefleksyvi kūno akis: patirtinė regėjimo dimensija

2.1. Regėjimas kaip komunikacija

Suvokimo fenomenologijoje (Phénoménologie de la Perception, 2007[1945]) Merleau-Ponty sprendžia okuliarcentrizmo kaip epistemologinio regėjimo privilegijavimo problemą. Šios problemos ištakos siekia Platono filosofiją, kuri įtvirtina regėjimo kaip teorinės proto žiūros sampratą, kuomet pabrėžiama juslinio pasaulio ir idėjų pasaulio bei juslinės akies ir proto akies skirtis, iškeliant pastarosios prioritetą bei nuvertinant pirmąją. Descartes'as, radikalizuodamas šias perskyras, t. y. įvesdamas mąstančiosios ir tįsiosios substancijos ontologinę nepriklausomybę, redukuoja regėjimą į reflektuojančios sąmonės veiklą. *Suvokimo fenomenologijoje* Merleau-Ponty vykdoma karteziškosios regėjimo sampratos transformacija siekia įveikti okuliarcentrizmo kaip sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio dualizmo problemą. Transformacija vykdoma užklausiant pradines karteziškąsias prielaidas. Tai reiškia – jeigu apibrėšime sąmonę kaip ne-materialią mąstančiąją substanciją, o kūną ir pasaulį kaip ne-mąstančiąją tįsijąją substanciją, jų santykis tampa problemiškas.

Dualizmo problemą Merleau-Ponty sprendžia tęsdamas Husserlio pradėtą fenomenologinę tradiciją. Fenomenologinis diskursas užsimezga „mokslų krizės“ diagnozės pagrindu ir ima veikti kaip „grįžimo prie pačių daiktų“ programa. Husserlis, siekdamas užčiuopti tiesioginės dalykų duoties sąmonei, t. y. fenomenų sritį, pradeda kritiškai žvelgti į moderniojo mokslinio mąstymo konstruktyvumą bei jo pagrindu besikuriančią idealistinę ir materialistinę filosofiją, kuri remiasi nepatikrinamomis prielaidomis apie pasaulio prigimtį. Tad fenomenologijos tikslas, anot Husserlio, pirmiausiai yra suspenduoti, suskliausti ar redukuoti trečiojo asmens pozicijos nuostatas, tokiu būdu išgryninant patirtį ir tada aprašyti kaip fenomenai reiškiasi sąmonės patirties struktūrose. Šia prasme Husserlis fenomenologiją apibūdina ne kaip aiškinamąjį, bet kaip „deskriptyvųjį mokslą“, nes būtent deskripcija – kaip metodas – leidžia aprašyti fenomenus tokius, kokie jie *pasirodo* sąmonei. Tariant Merleau-Ponty žodžiais – tai mėginimas tiesiogiai aprašyti mūsų patirtį tokią, kokia ji yra, nepaisant jos psichologinės kilmės ir priežastinių aiškinimų, kuriuos apie ją gali pateikti mokslininkas, istorikas ar sociologas. Merleau-Ponty seka Husserlio reikalavimu „grįžti prie pačių daiktų“: „Grįžti prie pačių daiktų reiškia grįžti į tą pasaulį iki jo pažinimo, į tą pasaulį, apie kurį visada *kalba* pažinimas ir kurio atžvilgiu bet kokia mokslinė

apibrėžtis yra abstrakti, ženkliška [*signitive*] ir priklausoma, panašiai, kaip geografija priklauso nuo gamtovaizdžio, iš kurio mes pirmiausia sužinojome, kas yra miškas, pieva ar upė“ (Merleau-Ponty 2006: 101-102). Taip pat, kaip pažymi Arūnas Sverdiolas, Merleau-Ponty „ypač vertino vėlyvuosius Husserlio darbus ir studijavo tada dar neišspausdintus jo rankraščius, kuriuose Husserlis ėmėsi sąmonės saitų su *Lebenswelt*, „gyvenamuoju pasauliu““ (Sverdiolas 2005: 13).

Tačiau prancūzų mąstytojo fenomenologines pažiūras galima įvardinti ne vien kaip tąšą, bet ir kaip huserliškosios fenomenologijos modifikaciją. Ankstyvasis Husserlio projektas, kuris numatė sistemingą transcendentalinio ego analizę, t. y. visa apimančią sąmonės konstitucijos – jos sąrangos – aprašymą, Merleau-Ponty yra nepriimtinas. Tokiu būdu, pasak Husserlio, fenomenologija turinti pakloti tvirtus pamatus daugialypei sąmonės veiklai nuo juslinio suvokimo iki logikos ir matematikos. Fenomenologinio judėjimo pradininkas tvirtina, jog būtent „redukcija yra metodas, kuris leidžia fenomenologui pasiekti grynojo subjektyvumo sritį, kuri reprezentuoja fenomenologijos kaip fundamentalaus filosofijos mokslo tikrąjį lauką“ („reduction is a method that allows the phenomenologist to reach the domain of pure subjectivity, which represents the field proper to phenomenology as the fundamental science of philosophy“) (Vanzago 2005: 356). Merleau-Ponty filosofijos tyrinėtojas Tayloras Carmanas pažymi, jog Merleau-Ponty poziciją tiek transcendentalinės, tiek eidetinės redukcijos – kaip pagrindinių huserliškosios fenomenologijos metodologinių įrankių – atžvilgiu galime suprasti kaip ambivalentišką (Carman 2008: 32). Tvirtindamas, kad „Absolūti redukcija negalima – štai svarbiausia redukcijos pamoka“ (Merleau-Ponty 2006: 105), mąstytojas visgi neatmeta redukcijos kaip fenomenologijos metodo, tačiau išryškina jos ribas. Arba kaip nurodo Sara Heinämaa, „Užuot atmetęs Husserlio redukcijas, jis siekia nagrinėti jų ištakas“ („Instead of rejecting Husserl’s reductions, he wants to study their starting points“) (Heinämaa 1999: 51). Būtent patirtis neleidžia pasiekti grynosios sąmonės, ar transcendentalinio subjektyvumo srities. „Todėl, kai Merleau-Ponty tvirtina, kad visiška redukcija negalima, jis teigia, jog mes turime neartikuliuotus saitus su pasauliu“ („So when Merleau-Ponty states that a complete reduction is impossible, he argues that we have bonds to the world that are not articulated“) (Heinämaa 1999: 54). Šie neartikuliuoti ryšiai su pasauliu reiškiasi per kūną, kuris negali būti redukuojamas. Mąstytojas pabrėžia, jog nei pasaulis, nei ego neatsiveria kaip „skaidrus sau pačiam, todėl, kad mano subjektyvumas tempia paskui save kūną“ (Merleau-Ponty 2002: 159). Išskirtina tai, jog kai kurie tyrinėtojai, pavyzdžiui, Luca Vanzago pažymi, kad Merleau-Ponty kūniško subjekto samprata atlieka svarbų posūkį filosofijoje (Vanzago 2005: 361), o Fredas Evansas ir Loenardas Lawloras, analizuodami Merleau-Ponty kūniškumo koncepciją, ją apibūdina

kaip „„koperniškąjį perversmą“ fenomenologijoje ir filosofijoje“ („„Copernican revolution“ within phenomenology and philosophy“ (Evans & Lawlor 2000: 5).

Merleau-Ponty de-objektyvizuoja kūną. Jo siūlomas dualizmo sprendimo kelias yra grįžimas prie pirminio, t. y. prie patyriminio, iki-konceptualaus, iki-refleksyvaus žmogaus buvimo pasaulyje. Tai reiškia grįžimą prie kūniškos buvimo pasaulyje patirties, kuri dar neįgavo kalbinės formos, tad yra pirminė bet kokio žinojimo atžvilgiu. Fenomenologinė refleksija, atsigręždama į patyrimą, anot Merleau-Ponty, aptinka kūno ir sąmonės vienovę. Patirtis byloja, jog esame įkūnytose sąmonės, kitaip tariant, esame sąmoningi kūnai, arba kūniškos sąmonės. Skirtingai nei tvirtina Descartes'as, kūnas mums nėra pasyvus, mechaninis automatas, valdomas refleksyvios sąmonės. Pasak Merleau-Ponty, kaip nurodo Carmanas, „Mano kūnas negali būti suprantamas kaip materialaus pasaulio gabalas, glaudžiai kontaktuojantis su mano sąmone“ („My body cannot be understood simply as that chunk of the material world that sits in closest contact with my mind“) (Carman 2008: 23). Pats kūnas yra sąmoningas, gebantis generuoti prasmingus veiksmus, jame skleidžiasi juslinė ir gestinė patirtis. Suponuodamas tam tikrą išraišką, elgseną, jis kartu reiškiasi ir kaip tam tikras buvimo pasaulyje būdas. Čia apeliuodamas į Heideggerio „In der Welt sein“, Merleau-Ponty pabrėžia egzistencines kūno charakteristikas (Aho 2005: 16). Kaip pažymi Sverdiolas, „Merleau-Ponty sekė Martino Heideggerio posūkį nuo transcendentalinės fenomenologijos prie būties pasaulyje ypatingos analizės – faktiškumo hermeneutikos“ (Sverdiolas 2005: 13). Descartes'o tįsus kūnas, traktuojamas kaip gamtos mokslų objektas, griežtai tariant, neegzistuoja. Jis gali būti tik moksliniam tyrinėjimui, nustatant jo erdvinę padėtį, išmatuojant masę, formą, dydį. Šia prasme Merleau-Ponty pasisako prieš bet kokį kūno suobjektinimą ir sprendžia, pasak Ihde'as ir Selingerio, „kas dabar gali būti pavadinta „kūno/kūno“ problema, kūno objekto – kūno suvokiamo antriniais ir tik mechanistiniais terminais“ („what can now be called a “body/body” problem, the object body – the body conceived of in second order and implicitly mechanistic terms“) (Ihde & Selinger 2004: 372). Žvelgiant iš patirties perspektyvos, anot mąstytojo, kūnas mums atsiveria ne kaip gamtos mokslų, fiziologijos, anatomijos, psichologijos objektas, bet kaip savitas subjektas.

Sąmoningas, aktyviai veikiantis kūnas, kurį Merleau-Ponty vadina elgsenos-subjektu, kūnu-subjektu, fenomeniniu, gyvenamu kūnu, visada yra nukreiptas į pasaulį – tai intencionalus kūnas. Intencionalumo sąvoką į filosofinį diskursą įveda Franzas Brentano. Intencionalumas apibrėžiamas kaip sąmonės veikla, t. y. nukreiptumas *į kažką* ir pačios sąmonės turinys, t. y. *apie kažką* (Reuter 1999: 69). Husserlis toliau plėtoja sąmonės intencionalumo koncepciją, siekdamas parodyti karteziškojo dualizmo nepagrįstumą. Karteziškasis camera obscura regėjimo modelis

tvirtina, jog išoriškai sąmonės egzistuoja daiktas savaime, o sąmonėje yra duotas tik jo mentalinis vaizdinys. Vaizdinys tokiu atveju traktuojamas kaip išoriško daikto reprezentacija ir tik tarpininkaujant šiai reprezentacijai galimas paties daikto suvokimas. Husserlis, kaip pažymi Martina Reuter, atmeta požiūrį, jog sąmonės turinys yra sudarytas iš mentalinių reprezentacijų, nes tokiu atveju neįmanoma pagrįsti kaip šios dvi realybės – išorinė ir mentalinė – gali būti sugretintos (Reuter 1999: 75). Pasak Husserlio, sąmonės intencionalumas išsprendžia šią problemą, nes jis „čia reiškia ne ką kita, kaip tik bendriausią pamatinę sąmonės savybę, kurios dėka sąmonė yra ko nors sąmonė ir kurios dėka pasirodydama kaip *cogito* ji jau turi savyje savąjį *cogitatum*“ (Husserl 2005: 43). Tuo tarpu Merleau-Ponty filosofijos kontekste karteziškasis dualizmas sprendžiamas intencionalumą priskiriant ne refleksyvios, transcendentalinės, bet įkūnytą, ikirefleksyvios sąmonės veiklai.

Prancūzų mąstytojas pabrėžia, jog Husserlis buvo užčiuopęs šį sąmonės ikirefleksyvumą, kuomet atskyrė akto intencionalumą, t. y. mūsų sprendimų ir valios nuostatų intencionalumą ir funkcionuojantį intencionalumą (*fungierende Intentionalität, intentionnalité opérante*), kuris sukuria ikipredikatyvinę pasaulio ir mūsų gyvenimo vienybę (Merleau-Ponty 2006: 112). Tačiau vos tik atvėręs, Husserlis funkcionuojantį intencionalumą pajungė analizės tikslams, kuri veikiau jį užmaskuoja, nei atskleidžia. Analizė, pasak Merleau-Ponty, „ši gyvą, nuolat mumyse pulsuojantį santykį su pasauliu ne ką tenuskaidrina: filosofija gali tik atverti jį mūsų žvilgsniui, leisdama mums jį paliudyti“ (Merleau-Ponty 2006: 112). Todėl, kaip nurodo Reuter, prancūzų mąstytojas nepristato intencionalumo teorijos (Reuter 1999: 72), bet veikiau sutelkia dėmesį į konkrečius intencionalius aktus, kurie suprantami kaip tam tikros kūno laikysenos pasaulio atžvilgiu. Šitaip praplėsdamas intencionalumo sąvoką, Merleau-Ponty atskiria taip vadinamąją „intelektą pagavą“ nuo fenomenologinio „supratimo“. Tai reiškia – mes suprantame pasaulį per kūniškąjį įsitraukimą. „Formaliai ir tradiciškai kalbant, tai – juslinio suvokimo sritis, ir kaip tik šitaip buvo pavadinta didžioji jo knyga: *Suvokimo fenomenologija* (1945)“ (Sverdiolas 2005: 14).

Jusliškumo analizė, į kurią susitelkia Merleau-Ponty, nėra, kaip pažymi Sverdiolas, „kokia „žemesnioji gnoseologija“, taip pat nėra kokios nors „filosofinės specializacijos“ pasekmė“ (Sverdiolas 2005: 14). Koncentruodamasis į tai, ką jis laiko pamatine patirtimi, mąstytojas teigia, jog ja remiasi bet koks mokslinis pasaulio aiškinimas: „Visas mokslo universumas sukonstruotas remiantis gyvenimiškuoju pasauliu, ir jeigu norime kuo tiksliau mąstyti patį mokslą, aiškiai nustatyti jo prasmę ir reikšmę, turime pirmiausia atgaivinti tą pasaulio patirtį, kurios antrinė išraiška yra mokslas“ (Merleau-Ponty 2006: 101). Grįsdamas juslinio suvokimo pirmumo tezę prancūzų mąstytojas, pasak Algio Mickūno, parodo, jog „Net taip vadinamieji „teoriniai“ diskursai negali

išvengti percepcinio kūno lauko“ („Even the so-called „theoretical“ discourses cannot escape the perceptual bodily field“ (Mickūnas 2000: 147). Be to, juslinis suvokimas yra ne tik teorinio, bet mąstymo plačiąją prasme prielaida: „vaikas suvokia anksčiau nei mąsto“ („a child perceives before it thinks“) (Merleau-Ponty 2000: 27); „juslinis pasaulis „senesnis“ nei mąstymo pasaulis“ („sensible world is “older” than the world of thought“) (Merleau-Ponty 2000: 28). Tad Merleau-Ponty siekia atgręžti filosofinę refleksiją „atgal į tą naivų suvokimo supratimą, tačiau ne kaip turėjimą kažką „savo galvoje“, bet kaip buvimą orientuotam į supantį pasaulį“ („back to that naive understanding of perception not as merely having something “in your head,” but as being oriented in a surrounding world“) (Carman 2008: 35). Suvokimas reiškiasi kaip tam tikras egzistavimo būdas, ar buvimo pasaulyje manifestacija. Kadangi mes visuomet būname kūniškai, suvokimas neatskiriamas nuo kūno. Tariant Carmano žodžiais, „turėtume sakyti, kad suvokimo struktūra, kaip tik ir yra kūno struktūra“ („The structure of perception, we might say, just is the structure of the body“) (Carman 2008: 42). Patyrimo lygmenyje nėra distancijos tarp kūno ir pasaulio, ją sukuria refleksyvus mąstymas, abstrahuodamasis nuo pasaulio ir tokiu būdu pastatydamas jį prieš mus. Pasaulis, pasak Merleau-Ponty, yra ne prieš mus, bet aplink mus, nes mūsų kūnai įtraukti į gyvenamąjį, kūniškąjį pasaulį, dalyvauja jame. Dalyvaudami mes suprantame pasaulį dar iki refleksyvos sąmonės įsikišimo, suprantame, nes kūnas veikia kaip juslinis suvokimas jusliškai duoto pasaulio.

Taigi kūniškas buvimas yra juslinio suvokimo, o kartu ir regėjimo prielaida. Regėjimas neįvyktų, jeigu mes nebūtume kūniški. *Suvokimo fenomenologijos* skyriuje *Cogito* Merleau-Ponty parodo fundamentalią karteziškojo camera obscura regėjimo modelio klaidą. „Kai Descartes’as sako mums, jog regimų daiktų egzistavimas yra abejotinas, tačiau mūsų regėjimas, jeigu jį laikysime regėjimo mąstymu, nėra abejotinas, jis užima nepagrįstą poziciją“ („When Descartes tells us that the existence of visible things is doubtful, but that our vision, when considered as a mere thought of seeing is not in doubt, he takes up an untenable position“) (Merleau-Ponty 2007a: 436). Kaip teigia Merleau-Ponty, tokiu atveju Kartezijus tvirtintų, jog „Aš nesu tikras, kad tenai yra peleninė ar pypkė, bet aš esu tikras manęs, jog matau peleninę ar pypkė“ („I am not sure that there is over there an ashtray or a pipe, but I am sure that I think I see an ashtray or a pipe“) (Merleau-Ponty 2007a: 435). Descartes’o klaida kaip tik yra šis perėjimas nuo percepcijos prie percepcijos mąstymo, nuo peleninės matymo prie mąstymo apie peleninės matymą. Kadangi Descartes’as pereina nuo regėjimo prie „regėjimo mąstymo“ vedamas metodologinio skepticizmo, galimybė abejoti paskira percepcija, išplečiama percepcijos apskritai abejone. Paprastai tariant, *ego cogito* – niekada negali būti užtikrintas kažką matęs, nes neįmanoma pagrįsti pačio matymo veiksmo bei atskirti klaidingų atrodomybių nuo atitinkančių tikrovę – gali sapnuoti,

matyti iliuzijas ar haliucinacijas, ar net būti apgaudinėjamas pikto genijaus. Siekdamas pašalinti klaidos galimybę, metodologinis skepticizmas suspenduoja visus tvirtinimus, turinčius „Aš suvokiu x“ formą.

Nors regėjimo korektiškumas, pasak Merleau-Ponty, iš principo yra nepagrindžiamas teoriniame lygmenyje, tačiau jo tikrumą užtikrina „perceptinis tikėjimas“ („perceptual faith“), aptinkamas pačiame jusliniame suvokime, ir be kurio neįmanomas pats suvokimo aktas. Kad suvoktume ką nors, turime tikėti, kad tas „kas nors“ egzistuoja, nors kitu momentu gali pasirodyti, kad tai, ką matėme, buvo apgaulė. Iliuzija, teigia mąstytojas, „kaip tik tuo ir apgaulinga, kad atrodo tarsi autentiškas suvokimas“ (Merleau-Ponty 2007b: 152). Šia prasme ne tik perceptinis tikėjimas, bet ir abejonė tampa juslinio suvokimo sąlyga. Kitaip tariant, suvokimo tikrumas išryškėja tik „perceptinio tikėjimo“ ir „aktualios abejonės“ („actual doubt“) koreliuojančiame sąryšyje. Kaip pabrėžia Merleau-Ponty, „Aš suabejoju kuria nors percepcija dėl teisingesnės ir ją koreguojančios percepcijos. Aš galiu neigti bet kokį daiktą todėl, kad visuomet tvirtinu, esą apskritai kažkas yra“ (Merleau-Ponty 2002: 170). Kita vertus, pati pirminė abejonės galimybė yra galima tik tada, jei yra tikra percepcija. Kitu atveju, klausimas apie suvokimo korektiškumą/nekorektiškumą, negalėtų iškilti. Tad pats „regėjimo mąstymas implikuoja, jog mes tam tikruose atvejuose turėjome tikro, ar aktualaus regėjimo patirtį“ („thought of seeing implies that we have had, in certain cases, the experience of genuine or actual vision“) (Merleau-Ponty 2007a: 437). Jeigu „regėjimo mąstymas“ yra priklausomas nuo regėjimo, tai reiškia, jog tikrumas turi būti priskiriamas regėjimui. Ir jeigu susiduriame su iliuzija, yra užklausias visas suvokimo aktas – ne tik suvokiantysis, nes, skirtingai nei mano Descartes’as, iliuzijos šaltinis nėra subjektas. Iliuzija, kaip ir regėjimas, nurodo į santykį tarp reginčiojo ir regimojo, kur „suvokimas ir tai, kas suvokiama turi tą patį egzistencinį modalumą“ („perception and the perceived have the same existential modality“) (Merleau-Ponty 2007a: 436). Todėl, kaip teigia Merleau-Ponty, „Fenomenologiškai reflektuodamas aptinku regėjimą ne kaip tai, ką Descartes’as vadina „regėjimo mąstymu“, o kaip žvilgsnį, susijusį su regimu pasauliu“ (Merleau-Ponty 2002: 158).

Merleau-Ponty parodo, jog ikirefleksyvus juslinis suvokimas steigia ryšį su pasauliu. Regėjimas ne mąsto pasaulį, bet susitinka, užmezga kontaktą, kuris, kaip pažymi Mickūnas, yra įmanomas tik per „kūnišką sąveiką“ („corporeal interaction“) arba „tarp-kūnišką komunikaciją“ („intercorporeal communication“) (Mickūnas 2000: 144). Tokiu būdu kūno regėjimas atveria mums kūnišką pasaulį, pats „Suvokimas yra atsivėrimas daiktui“ (Merleau-Ponty 2007c: 139). Šia prasme regėjimas mums duotas anonimiškai, nes „kažkas manyje suvokia, tai ne „aš“ suvokiu“ („one perceives in me, not that I perceive“) (Merleau-Ponty 2007a: 250), kitaip tariant, jis vyksta per mus,

tačiau mums nepriklauso. Kaip pažymi Carmanas ir Dillonas, „kūniška žiūra yra pirmojo asmens žiūra, bet ji nėra subjektyvi ar asmeninė“ („the bodily point of view is the first person point of view, but it is not the subjective or personal“) (Carman 2008: 94), regėjimas yra „iki-subjektyvus ir iki-asmeniškas“ („pre-subjective and pre-personal“) (Dillon 1997: 55-56). Kūno ikirefleksyvumas decentruoja regėjimą ir užčiuopia abipusį matymą, dichotominę žvilgsnio struktūrą – būtent tokį dvilypumą, kuriame esama ir mūsų pačių, ir kažko kita. Regėjimas kaip vykstanti juslinė komunikacija, kaip „dvipusis veiksmas“ (Merleau-Ponty 2008: 80) nepriklauso nei subjektui, nei pasauliui, jis skleidžiasi tarp-kūniškume.

2.2. Įkūnyta perspektyva

Regėjimas, pasak Merleau-Ponty, yra neatsiejamas nuo kinestetinės patirties. Kaip pažymi Alphonsas Lingis, „Kokio nors juslinio fenomeno supratimas, anot Merleau-Ponty, jau turi būti judėjimas laike ir erdvėje, nes visi jusliniai fenomenai egzistuoja erdvės ir laiko „spinduliuose““ („For Merleau-Ponty apprehension of any sensible phenomena must already be a movement across time and space, because all sensible phenomena exist in spatio-temporal „rays““) (Lingis 1970: 87). Šis jusliniame suvokime implikuotas kūno erdviškumas ir judėjimo intencionalumas įvardijamas kaip *kūno schema*. Taip, pasak Carmano, siekiama parodyti, jog „judėjimas ir suvokimas yra glaudžiai susiję ne priežastiniu būdu, bet, kad jie yra dvi tos pačios monetos pusės“ („that movement and perception are very closely linked not causally, but that they are two sides of the same coin“) (Carman 2008: 101). Suvokimas ir judesys, anot Merleau-Ponty, „sudaro sistemą, kuri kinta kaip visuma“ (Merleau-Ponty 2009: 48), o „kūno schema savaip išreiškia, kad mano kūnas esti pasaulyje“ (Merleau-Ponty 2009: 37). Detalizuodamas kaip *kūno schema* orientuoja mus pasaulyje, mąstytojas pabrėžia, jog judėjimas ir suvokimas susieti kaip tam tikri „motyvai“. Šia prasme kūno schema nėra statiška reprezentacija, bet reiškiasi kaip dinamiškas veiklumas. Psichologai, sako Merleau-Ponty, dažnai teigia, kad kūno schema yra dinamiška. „Pasitikslinus šio termino prasmę, matyti, jog norima pasakyti, kad mano kūnas man rodo pasirengimo atlikti tam tikrą aktualią ar galimą užduotį pozą. Ir iš tikrųjų, jo erdviškumas yra kitoks, nei išorės objektų ar „erdvės pojūčių“ erdviškumas, tai – ne *pozicijos*, o *situacijos erdviškumas*“ (Merleau-Ponty 2009: 49). Paprastai sakant, kūno erdviškumas realizuojasi veiksmu. Tai reiškia, jog kūno orientacijos yra neišvengiamai „suaustos“ su kitų kūnų orientacijomis. Atsižvelgdamas į tam tikrą situaciją, kūnas prisitaiko prie kitų kūnų. Tam tikras akių judesys,

galvos pasukimas, rankos ištiesimas liudija, jog kūnas siekia jį supančių daiktų „maksimalaus sugriebimo“ („maximum grip“) (Merleau-Ponty 2007a: 295). Šia prasme kūno galimybės ir dispozicijos steigia normatyvinę dimensiją. Carmanas pažymi, jog „Suvokimo intencionalumas lemiamai priklauso nuo kūno schemos normatyvumo“ („The intentionality of perception thus depends crucially on the normativity of the body schema“) (Carman 2008: 110). Siekdamas tikslesnio daiktų fokusavimo, kuris gali būti suprantamas kaip tinkamesnis ar teisingesnis aplinkos sugriebimas, kūnas implicitiškai balansuoja tarp savo galimybių. Pavyzdžiui, neižiūrėdamas raidžių lentoje prisimerkiu ir ištiesiu kaklą, girdėdamas pernelyg prislopintą garsą pridedu ranką prie ausies, nesugebėdamas įverti siūlo į adatą, paeinu arčiau lango, kur daugiau šviesos.

Kūnas, funkcionuodamas „kaip sistema galimų veiksmų“ („as a system of possible actions“) (Merleau-Ponty 2007a: 291), atveria praktinę erdvę. Merleau-Ponty „parodo, jog praktinė erdvė yra kūniška erdvė“ („shows that practical space is bodily space“) (Dillon 1997: 135). Jo žodžiais tariant, „natūrali ir pirmapradė erdvė“ („natural and primordial space“) (Merleau-Ponty 2007a: 325), skirtingai nei ją traktuoja karteziškasis perspektyvizmas, nėra geometrinė erdvė. Ji neegzistuoja kaip objektas pastatytas priešais subjektą, kur „Erdvė yra savaime ar veikiau ji yra [būtis] savaime *par excellence* (...) ir visur lygi sau, vienalytė, o, pavyzdžiui, jos matmenys pagal apibrėžimą yra sukeičiami tarpusavyje“ (Merleau-Ponty 2005: 72). Tokiu atveju ir žmogaus kūnas traktuojamas kaip tam tikras erdvės fragmentas ar tįsios medžiagos gabalas, lokalizuotas homogeniškoje, ribų neturinčioje erdvėje. Gyvenamas kūnas, pasak Merleau-Ponty, neužima erdvės dalies, priešingai, „jei neturėčiau kūno, erdvė man neegzistuočiau“ (Merleau-Ponty 2009: 51). Šia prasme kūnas konstituoja erdvę ir, kita vertus, pats yra jos konstituojamas. Todėl, griežtai kalbant, žmogaus kūnas nėra erdvėje. Jis, anot mąstytojo, „apgyvena erdvę (beje, ir laiką), mat judėjimas ne tik pasyviai susitaiko su erdve ir laiku, bet ir aktyviai juos prisiima“ (Merleau-Ponty 2009: 51). Tokiu būdu atskleidžiamos erdvės egzistencinės charakteristikos, kartu paneigiant vienos absoliučios erdvės konstatavimą: „yra tiek erdvių, kiek yra skirtingų erdvinių patirčių“ („there are as many spaces as there are distinct spatial experiences“) (Merleau-Ponty 2007a: 335).

Siekdamas išryškinti organinį santykį tarp kūno ir erdvės, Merleau-Ponty teigia, jog kūnas „supranta“ erdvę. „Aš regiu erdvę ne pagal išorinį jos apvalkalą, aš išgyvenu ją iš vidaus, esu jos apgaubtas“ (Merleau-Ponty 2005: 82). Tai reiškia, jog erdvė kūnui-subjektui atsiveria ne kaip objektyvūs parametrai ar kaip skaidrių santykių tarp objektų sistema, bet struktūruojasi per reikšmingas nuorodas. Kūnas regi *per* daiktus, kurie visuomet yra diakritiniai, nurodantys vieni į kitus. Arba, kaip teigia Mickūnas, kūno „perceptiniai gebėjimai pratęsiami per daiktus“ („perceptual abilities are extended through things“) (Mickūnas 2000: 150). Tokiu būdu objektų

padėtis suvokiama tik dėka kūno padėties ir atvirksčiai, kūno padėtis – dėka objektų padėties. Kalbėdamas apie dydžio suvokimą, Merleau-Ponty teigia, jog tikrasis suvokiamo daikto dydis – tai ne geometriškai išmatuojamas dydis. Skirtingai nei tvirtina karteziškasis perspektyvizmas, suvokime artimi objektai atrodo mažesni, o nutolę objektai – didesni. Akis regi daiktus ne geometrinės projekcijos būdu, bet užmegzdama kontaktą, susikabindama su daiktais, kai „Žvilgsnis susikryžiuoja“ (Merleau-Ponty 2002: 159). Kaip pažymi Lingis, Merleau-Ponty išryškina, jog regimi daiktai gali būti suprantami tik kaip judančio kūno diagramos (Lingis 1984: 156). Todėl „natūrali geometrija“ apie kurią kalba Kartezijus, o kartu ir jos produkuojama statiška perspektyva, pasak mąstytojo, „yra mitai platoniską prasmę“ („are myths in the Platonic sense“) (Merleau-Ponty 2007a: 300). Tvirtindamas, jog geometrinė perspektyva – tai abstrahuota nuo patirties teorinė sistema, Merleau-Ponty aptinka jos atžvilgiu pirminę – įkūnytąją perspektyvą.

Teigdamas, jog regėjimas skleidžiasi kaip perspektyvinis kūno regėjimas, Merleau-Ponty atsigręžia į savo amžininkų dailę, ypač išskirdamas Cézanne'o tapybą. Ir dailininko, ir filosofo veikla, pasak Merleau-Ponty, remiasi pirminiu santykiu su pasauliu, menas susiduria su ta pačia juslinės patirties, estezės plotme kaip ir fenomenologija. Jo manymu, dailės istorija ir mąstymo istorija yra abipusiškai susijusios, t. y. apmąstant tam tikro meno patirtį padaromos atitinkamos teorinės išvados, kurios dažnai pateikiamos kaip nusakančios meną apskritai, o meninė praktika savo ruožtu priklauso nuo tam tikros teorinės pozicijos, nors patys praktikai nebūtinai šitai suvokia (Sverdiolas 2005: 22-23). Taip Renesanso ir vėlesnioji Naujųjų laikų tapyba, remdamasi geometrinės perspektyvos taisyklėmis, siekė tiksliai reprezentuoti erdvėje išsidėsčiusių objektų išvaizdą. Kaip tik tokios vaizduojamosios dailės patirtimi remiasi Descartes'as, su kuriuo polemizuoja Merleau-Ponty. Esė *Akis ir dvasia (L'oeil et L'esprit, 2005[1960])* mąstytojas rašo, jog Descartes'as sėmėsi „įkvėpimo iš Renesanso perspektyvos technikų“ (Merleau-Ponty 2005: 73), todėl jam „akivaizdu, kad tapyti galima tikrai egzistuojančius daiktus, kad jų egzistavimas – tai buvimas tįsiais ir kad piešinys daro tapybą galimą, darydamas galimą tįsumo atvaizdavimą“ (Merleau-Ponty 2005: 67). Tokiu būdu šios technikos darosi klaidingos, nes pretenduoja pagrįsti universalią tapybą bei objektyvų atvaizdavimo, reprezentavimo metodą.

Apeliuodamas į Cézanne'o kūrybą, Merleau-Ponty teigia, jog tapyba, kaip ir filosofija, yra nepabaigiamas išraiškos procesas. „Fenomenologijos pasaulis – ne jau esamos būties išaiškinimas, o būties steigimas, filosofija – ne jau esamos būties atspindys, kaip ir menas, ji yra tiesos įvykdymas“ (Merleau-Ponty 2007a: 113). Kaip tik todėl Merleau-Ponty tampa svarbi Cézanne'o tapyba, kuri „siekia ne atvaizduoti, reprezentuoti pasaulį, o išreikšti jį tokį, koks jis pasirodo akiai, – vaizduoti, prezentuoti drobės paviršiuje pačius regimojo pasaulio fenomenus“

(Sverdiolas 2005: 24). Esė *Cézanne'o dvejonė (Le doute de Cézanne, 1971[1942])* jis teigia, jog kaip ir spontaniškas regėjimas, Cézanne'o tapyba aptinka pirminę, ikirefleksyvią tikrovės išraišką. Nepriešindamas sielos ir kūno, mąstymo ir regėjimo, jis „sugrįžta prie pirmapradės patirties, iš kurios šios sąvokos buvo paimitos ir kuri mums jas duoda neatskiriamas“ („returns to just that primordial experience from which these notions are derived and in which they are inseparable“) (Merleau-Ponty 1971: 16). Tokiu būdu, pasak Merleau-Ponty, Cézanne'as aptinka, jog išgyventa perspektyva – mūsų suvokimo perspektyva – nėra geometrinė ar fotografinė perspektyva (Merleau-Ponty 1971: 14). Jis atsisako komponuoti paveikslą iš vieno taško bei apvesti objektą vienu kontūru, viena jį uždarančia linija. Visa tai priklauso ne regimajam pasauliui, bet geometrijai. Cézanne'as paneigia renesansinę perspektyvą kaip absoliučią vaizdavimo techniką. Jo nutapyta drobė implikuoja keletą regėjimo taškų bei spalvinėmis moduliacijomis nužymi keletą kontūrų. Ieškodamas ne objekto išorės, bet „slaptų jo šifrų“ (Merleau-Ponty 2005: 100), Cézanne'as, pasak Merleau-Ponty, siekia pagauti patį daikto gimimą jusliniame suvokime, t. y. išreikšti patį suvokimo procesą. „Kadangi daiktai ir mano kūnas padaryti iš tos pačios medžiagos, kūno regėjimas turi kažkaip vykti daiktuose, arba aiškų jų regimumą turi atkartoti slaptas regimumas kūne: „gamta yra viduje“, sakė Cézanne'as“ (Merleau-Ponty 2005: 100).

Tačiau, kaip pažymi Merleau-Ponty, Cézanne'o kūryba kartu atskleidžia tapybos paradoksiškumą, iškeldamas kūno regėjimą, tapytojas save pasmerkia paveikslinės raiškos nepabaigiamumui. Cézanne'as niekad nelaikė savo drobių užbaigtomis, „Jis manė esąs bejėgis, nes nebuvo visagalis, nebuvo Dievas, tačiau jis vis tiek norėjo nutapyti pasaulį, visiškai paversti jį reginiu, leisti *pamatyti*, kaip jis mus *liečia*“ („He considered himself powerless because he was not omnipotent, because he was not God and wanted nevertheless to portray the world, to change it completely into a spectacle, to make *visible* how the world *touches* us“) (Merleau-Ponty 1971: 19). Todėl galima sakyti, jog kūno regėjimas baigiasi vaizdo konstravimo nesėkme.

Žvelgiant iš kūniškosios perspektyvos, pasaulis, pasak Merleau-Ponty, negali būti iki galo išreiškiamas, nes jis niekada neatsiveria kaip užbaigtas, substancialus pasaulis. Pasaulio skaidrumas, kaip teigia mąstytojas, postuluojamas, kai gyvas kūnas tampa išore be vidaus, o subjektyvybės – vidumi be išorės – idealiu, nešališku stebėtoju (Merleau-Ponty 2007c: 141). Karteziškasis perspektyvizmas, produkuodamas statišką, iškūnytą, geometrinį žvilgsnį, aprėpia visus daiktų rakursus, visas jų pasirodymo galimybes. Taigi daiktai ir pasaulis traktuojamas „kaip krištolinis kubas, kurio visos pusės gali būti suvokiamos dėka jo geometrinės struktūros“ („like a crystal cube , all the aspects of which can be conceived in virtue of its geometrical structure (Merleau-Ponty 2007a: 381). Ir, kadangi daiktai idealiam stebėtojui pasirodo iš karto, neatverdami

jokių tolimesnių santykių su jais perspektyvų, kiekvienas suvokimo aktas traktuojamas užbaigtas. Tokiu būdu metafizinė, ideali, dieviška žiūra apžvelgdama visus įmanomus daikto profilius, susiduria ne su pačiu daiktu, bet su jo idėja, ne su regima, bet su maštoma realybe.

Kūno regėjimas neleidžia įvykdyti dekartiško projekto – pamatyti aiškiai ir ryškiai, nes į „akiratį niekada nepakliūva ištisas pasaulis ar išsiskleidusių objektyvuotų monadų aibė“ (Merleau-Ponty 2007c: 148). Regimasis pasaulis struktūruojasi kaip „mūsų patirties laukas“ („the field of our experience“) (Merleau-Ponty 2007a: 472), kuris neatsiveria kaip užbaigtas, tačiau visada pasirodo neapibrėžtu, išslystančiu, išsprūstančiu būdu, atveriantis dar nepamatytas perspektyvas. „Taigi, tai yra daikto ir pasaulio esmė – rodyti save kaip 'atvirus' (...) pažadant mums dar kažką pamatyti“ („It is thus of the essence of the thing and of the world to present themselves as The 'open' (...) to promise us always something else to see“) (Merleau-Ponty 2007a: 388). Tai reiškia, jog lygiai kaip subjektas neegzistuoja kaip substancija, taip pat ir pasaulis neegzistuoja kaip daiktas ar visų įmanomų daiktų suma, tačiau kaip santykių visuma siūlo begalines galimybes.

2.3. Regėjimo kontekstiškumas

Regėjimas, pasak Merleau-Ponty, turi figūros/fono kaip nedalomos visumos struktūrą. Šią tezę jis formuluoja remdamasis geštaltpsichologijos teoretikų argumentais. Kaip pažymi Carmanas, būtent Berlyno geštaltpsichologijos mokykla, kuri dominavo 1910-1920 metais, įtakojo Merleau-Ponty filosofiją. „Centrinės šio judėjimo figūros – Maxas Wertheimeris, Kurtas Koffka ir Wolfgangas Köhleris – atmetė atomistines bei mechanicistines prielaidas, kurios ilgai dominavo filosofijoje ir psichologijoje, tvirtindami, jog juslinis patyrimas pasižymi holistine ir dinamiška charakteristika“ („The central figures of the movement—Max Wertheimer, Kurt Koffka, and Wolfgang Köhler—rejected the atomistic and mechanistic assumptions that had dominated philosophy and psychology for centuries, arguing instead that sense experience has a holistic and dynamic character“) (Carman 2008: 19). Kitaip tariant, neigdami atomizmą, elementarizmą ir mechanicizmą, geštaltpsichologijos atstovai akcentavo, jog suvokimas turi būti traktuojamas kaip organizuota visuma, o ne kaip atskiros jo dalys. Todėl kaip centrinę jie iškėlė geštalto kategoriją. Pasak Albino Bagdono, „Praktiškai į kitas kalbas šis žodis neverčiamas, o aiškinant vartojamos tokios sąvokos kaip *forma*, *struktūra*, *visybė*, *visetas*“ (Bagdonas 2005: 242). Bagdonas nurodo, jog lietuviškas žodis *visetas* savo semantika labiausiai artimas vokiškojo Gestalt semantikai, nes svarbu pabrėžti, jog geštaltas – ne šiaip forma ar figūra, bet nedaloma visuma. Geštaltpsichologijai

„Visetas – tai psichikos funkcionavimo principų principas. Pagal jį reiškiasi jutimai ir suvokimai, mąstymas ir emocijos, reikmės ir tarpasmeniniai santykiai“ (Bagdonas 2005: 242). Merleau-Ponty perima geštalto kaip neskaidomos visumos sampratą, tačiau jis neigia, jog tai yra psichinis faktas. Anot Carmano, figūros/fono koreliacija mąstytojui žymi atsitiktinę/apriorinę percepcijos struktūrą. „Ji yra atsitiktinė, nes visų pirma – tai fenomenologinė kūno gebėjimų ir struktūrų funkcija, tačiau ji yra ir apriorinė tiek, kiek suteikia tvirtą pagrindą ar rėmus, kuriuose mes galime atpažinti savo patirties aspektus kaip tikrai atsitiktinius ir kintančius“ („It is contingent because it is, after all, a phenomenological function of the structures and capacities of the body, yet it is a priori inasmuch as it provides a stable ground or framework within which we are able to recognize some aspects of our experience as genuinely contingent and changeable“) (Carman 2008: 105). Taip pat Merleau-Ponty nepriimtinos mokslinės geštaltpsichologijos pretenzijos. Orientuodamasi į tikslus matavimus bei preciziškus tyrimus, geštaltpsichologija siekė tapti „tokiu griežtu mokslu kaip fizika ir matematika“ („as rigorous a science as mathematics or physics“) (Welsch 2006: 539). Tad, siekdamas išryškinti jam parankius geštalto teorijos aspektus, Merleau-Ponty siūlo į ją žvelgti per metodologinius Husserlio fenomenologijos rėmus. „Tai reiškia, jog geštalto teorija turi būti pajungta transcendentalinei-fenomenologinei redukcijai ir visi jos išankstiniai ontologiniai nusistatymai – tiek teoriniai, tiek praktiniai; tiek fizikalistiniai, tiek humanistiniai – turi būti suspenduoti“ („This means that Gestalt theory has to be subjected to transcendental-phenomenological reduction, and all its ontological preconceptions – theoretical as well as practical, physicalistic as well as humanistic – have to be suspended“) (Heinämaa 2008: 278).

Remdamasis geštaltpsichologijos teoretikų argumentais, nukreiptais prieš atomistines pojūčių teorijas, Merleau-Ponty sutelkia dėmesį į taip vadinamosios *pastovumo hipotezės* kritiką. Šios hipotezės ištakas mąstytojas nurodo esant tiek empirizmo, tiek racionalizmo tradicijoje. Kaip pažymi Heinämaa, „Merleau-Ponty aptinka šią atomistinę sampratą ir moderniosios filosofijos empiristinėje tradicijoje, kurią atstovauja šiuolaikiniai pozityvistai, bet jos ištakos siekia Hume‘ą ir Locke‘ą; ir jai priešiškoje intelektualizmo tradicijoje, kuriai davė pradžią Descartes‘o suvokimo teorija“ („Merleau-Ponty finds this atomistic notion entertained both in the empiricist tradition of modern philosophy, represented by his contemporary positivists but originating in Hume and Locke, and in its intellectualist counter current, having its origin in Descartes’ theory of perception“) (Heinämaa 2008: 277). Turint omenyje empirizmo tradiciją, *pastovumo hipotezė* remiasi prielaida, jog suvokimas susideda iš diskrečių pojūčių arba juslinių duomenų, iš kurių kiekvienas koreliuoja su jį sukėlusiu stimulu. Savo ruožtu suvokiamas daiktas yra sudarytas iš neskaidomų sensorinių vienetų arba juslinių qualia. Remiantis priežastiniu mechanizmu teigiama,

jog tam tikras stimulus (dirgiklis) sukelia vienareikšmišką reakciją. Kitaip tariant, suvokimas, kuris susideda iš atskirų patyrimo atomų, traktuojamas kaip reakcija į betarpiškai veikiančius stimulus, kurie nurodo į tam tikrus įvykius *už* mūsų, ir pats suvokėjas traktuojamas kaip griozdiškas penkių juslių kanalų agregatas. Per kanalus patekusi informacija yra apdorojama psichofiziologinių mechanizmų funkcionavimo lygmenyje – taip kad galiausiai gaunamas bendras vaizdas kaip atskirų pojūčių mozaika. Tokiu būdu, kaip nurodo Merleau-Ponty, empiristinė koncepcija teigia, jog „Matyti figūrą įmanoma, tik vienu metu patiriant taškinius pojūčius, kurie yra jos elementai. Kiekvienas jų visada išlieka savimi – aklu sąlyčiu, išpūdžiu, o kadangi mes išmokstame vis greičiau pereiti nuo vieno išpūdžio prie kito, jų visuma pavirsta „regėjimu” ir sukuria priešais mus vaizdą“ (Merleau-Ponty 2007b: 153). Taigi *pastovumo hipotezė*, traktuodama suvokėją kaip pasyvų penkių juslių agregatą, įtvirtina stimulo ir suvokimo izomorfizmą bei produkuoja grynąjį pojūtį. Tačiau pastovumo prielaida būdinga ne tik empirizmui. „Merleau-Ponty pažymi, jog intelektualizmo teorijos ja pasitiki gal net labiau, ir būtent tam, kad parodytų, jog perceptinis supratimas yra aktyvaus pažinimo, o ne pasyvaus priėmimo rezultatas“ („Merleau Ponty points out, intellectualist theories rely on it as much or more, precisely in order to demonstrate that perceptual awareness is a product of active cognition, not of passive receptivity“) (Carman 2008: 54). Tad *pastovumo hipotezės* atžvilgiu, viena vertus, turime suvokimo redukciją į grynąjį pojūtį, kita vertus, suvokimas traktuojamas kaip mentalinis sprendimas, kai „Manoma, kad objektyvus pasaulis, kuris čia laikomas duotybe, perduoda julsėms pranešimus, o šiuos priėmus ir iššifravus, mumyse yra atkuriamas autentiškas tekstas“ (Merleau-Ponty 2007b: 140). Pastarosios sampratos pradininkas yra Descartes‘as, kurią jis pateikia *Dioptrikoje*. Ji darbe buvo pristatyta kaip negyvos akies modelis. Čia produkuojama mechanistinė fiziologija vizualinį suvokimą apibendrina kaip kauzolinių ryšių seką. Tai reiškia, jog jusliniai duomenys nėra atmetami, bet traktuojami kaip nepakankami. Kitaip tariant, vizualiniai stimulai, kuriuos priima mechaninė akis, o po to smegenys reikalauja mentalinio sutvarkymo. Kaip pažymi Lawrence Hass, „CRth [Kauzalinės reprezentacinės suvokimo teorijos] pagal apibrėžimą laiko sąmonę kaip suvokimą konstituojančią, t. y. suvokimas – tai neapdorotų sensorinių duomenų kognityvinė sintezė“ („CRth, by definition, holds that consciousness is constitutive of perception, that perception is a cognitive synthesis of the body's raw sensory data“) (Hass: 1991: 22). Karteziškasis negyvos akies modelis toliau plėtojamas psichologijos, neurologijos ir kituose kognityviniuose moksluose. Pavyzdžiui, „šiuolaikiniai fizikalistai, tokie kaip Danielis Dennettas, ne mažiau įtikėję nei jų pirmtakai racionalistai, kad suvokimas turi būti sutvarkytas, iš tikrųjų tai – tik mąstymas arba sprendimas“ („contemporary physicalists like Daniel Dennett are no

less adamant than their rationalist predecessors that perception must be organized by, indeed that it just is, thought or judgment“) (Carman 2008: 60).

Regėjimas, pasak Merleau-Ponty, neredukuojamas nei į grynąjį pojūtį, nei į sąmonės veiklą. „Tad, jis pateikia, jo manymu, patikimesnį pačių daiktų aprašymą, einantį pirma juos iškraipančios teorinės (ir ikiteorinės) refleksijos“ („He then offers what he thinks is a more faithful description of the things themselves prior to their distortion in theoretical (and pretheoretical) reflection“) (Carman 2008: 62). Apeliuodamas į geštalto kaip nedalomo suvokimo vieneto ar neredukuojamos konfigūracijos sampratą, mąstytojas teigia: „Jeigu figūra ir fonas, kaip visuma, nėra juntami, vadinasi, – sakoma – jie turi būti juntami, juntant kiekvieną jų tašką. Betgi šitai teigiant, yra pamirštama, kad kiekvienas taškas savo ruožtu gali būti suvokiamas tik kaip figūra fone“ (Merleau-Ponty 2007b: 133). Taigi pats regėjimas implikuoja figūros/fono struktūrą, nes „Percepcinis „kažkas“ visada yra kažko kito aplinkoje“ (Merleau-Ponty 2007b: 133). Regėdami kokį nors daiktą, visada jį regime kitų daiktų fone. Daiktai mums nepasirodo atskirai nuo savo aplinkos – mes juos matome kaip vieningos visumos detales, figūras, besireiškiančias tam tikrame fone. Pavyzdžiui, matydami medį, jį matome kaip tam tikro peizažo elementą, o „Ana raudona dėmė, kurią aš matau ant kilimo, yra raudona tik dėl to, kad ant jos krinta šešėlis, jos kokybė išryškėja tik šviesos sąskambiuose, taigi – tik kaip erdvinės konfigūracijos elementas“ (Merleau-Ponty 2007b: 134). Tai reiškia, jog mes regime ne substancinius daiktus (jie gali būti tik mąstomi), bet prasmines visumas. Fenomenai mums duoti kaip prasmė, „elementarus suvokinyš jau turi prasmę“ (Merleau-Ponty 2007b: 133). Savo ruožtu „Kiekviena dalis pasako kažką daugiau, nei tai, ką savyje turi (Merleau-Ponty 2007b: 133). Čia Merleau-Ponty remiasi geštalt-teoretikų „autochtoninės sąrangos principu“, tvirtinančiu, jog suvokiama visuma yra daugiau nei jos elementų suma. Dillono žodžiais tariant, „Autochtoninės sąrangos principas teigia, jog tarp percepcinės visumos dalių esti vidiniai ryšiai, šie ryšiai priklauso fenomenams bei steigia percepcinę reikšmę, arba fundamentalią fenomenalinio patyrimo prasmę“ („The principle of autochthonous organization maintains that there are intrinsic relations obtaining among the parts of the perceptual whole, that these relations are grounded in phenomena, and that they constitute the perceptual significance or fundamental meaning of phenomenal experience“) (Dillon 1997: 65-66). Tai reiškia, jog regintysis nesteigia prasmės. Ji struktūruojasi kaip „spontaniška atskirų dalių sąranga“ (Merleau-Ponty 2007c: 144). Ir viena vertus, iš fenomeno pusės, priklausomai nuo daiktų išsidėstymo, kita vertus, iš suvokiančiojo pusės, t. y. priklausomai nuo kūno laikysenos ir dėmesio fokusavimo, kai „žiūrėdamas aš įsmeigiu žvilgsnį į kokį nors kraštovaizdžio fragmentą, šis atgyja, išsiskleidžia, o kiti objektai pasislenka į pakraštį, prislopsta, bet tebėra čia“ (Merleau-Ponty 2008: 80).

Tai, kas visada „tebėra čia“ yra būtina transcendentalinė regimo objekto apibrėžties sąlyga, laiduojanti objekto tapatybę. Merleau-Ponty ją įvardina ne tik kaip foną, bet ir kaip horizontą arba lauką. Taip figūros/fono struktūra papildoma objekto/horizonto arba objekto/lauko struktūra. Kaip pažymi Dillonas, tokiu būdu statiškas ir erdvines figūros/fono charakteristikas papildo dinamiška horizonto/lauko dimensija (Dillon 1971: 442). Šia prasme pats horizontas niekada nėra apibrėžtas. Mes esame horizonte, kurio kraštai nėra ribos, bet implicitiškai nurodo į kitus horizontus. Todėl kalbėdamas apie vizualinį lauką, Merleau-Ponty teigia, jog jis nėra objektyvaus pasaulio „fragmentas su aiškiais ribomis kaip lange įrėmintas peizažas“ („fragment with sharp edges like the landscape framed by the window“ (Merleau-Ponty 2007a: 337). Kitaip tariant, vizualinis laukas yra ne tik tai, kas matoma, arba, galima sakyti, jog tai, kas įeina į vizualinį lauką yra tam tikra prasme nematoma. Pavyzdžiui, kaip teigia mąstytojas, kitame kambaryje grojančio gramofono aš nematau, tačiau jis dalyvauja regėjime (Merleau-Ponty 2007a: 337). Čia patogų pereiti prie Merleau-Ponty sinestezijos sampratos.

Regėjimas, pasak Merleau-Ponty, yra sinesteziškas, nes jis reiškiasi kaip intersensorinė patirtis. Matau ką ausis girdi, ranka liečia, nosis užuodžia, liežuvis ragauja. Kūnas tikrumoje neturi juslių, greičiau jis yra jusliškas. Todėl „kalbėjimas apie „penkias“ jusles yra patogus, tačiau klaidinantis supaprastinimas“ („talk of the „five” senses is a convenient but misleading simplification“) (Carman 2008: 68). Tokiu būdu abstrahuojame jusles ir vieną nuo kitos, ir nuo juslinio pasaulio. Pabrėždamas „juslių vienybę“ („the unity of the senses“) (Merleau-Ponty 2007a: 271), mąstytojas teigia, jog juslės nėra viena kitos atžvilgiu izoliuotos, bet veikia kaip kooperatyvūs suvokimo modalumai. Tai reiškia, jog tikrumoje individas neturi „grynos“ regos, lytos, klausos, skonio, uoslės patirties, o tik integralią, multisensorinę patirtį, kur atskirų juslių indėlio neįmanoma nustatyti. Čia Merleau-Ponty pasitelkia binokuliarinio regėjimo analogiją: „juslės komunikuoja suvokime taip kaip dvi akys bendradarbiauja regėjime“ („the senses communicate in perception as the two eyes collaborate in vision“) (Merleau-Ponty 2007a: 271–72). „Dvi akys, – rašo Merleau-Ponty, – yra naudojamos kaip vienas organas – vienam žvilgsniui. Tai ne epistemologinis subjektas, kuris vykdo sintezę“ („The two eyes, Merleau Ponty writes are used as a single organ by a single gaze. It is not the epistemological subject that effects the synthesis“) (Carman 2008: 269). Juslių integracija vyksta ne intelektiniame, bet jusliniame lygmenyje. Merleau-Ponty žodžiais tariant, „Juslės išverčia viena kitą be jokio interpretatoriaus, jos supranta viena kitą be jokios idėjos įsikišimo“ („The senses translate one another without any need of an interpreter, they are mutually comprehensible without the intervention of any idea“) (Merleau Ponty 2007a: 273). Juslių „išverčiamumas“ anaiptol nereiškia, kad jos tampa viena homogeniška jusle ir

tokiu būdu kiekviena iš jų praranda savo unikalumą. Kaip tik tokiu atveju nebūtų prasmės kalbėti apie regėjimo ar kitų juslių patirtį. Pabrėždamas juslių vienybę ir bendradarbiavimą, Merleau-Ponty sinestezijos principas parodo, jog regėjimas reiškiasi ne vien tik kaip vizualinė, bet kaip intersensorinė kūno patirtis.

Kitas regėjimo kontekstiškumo aspektas gali būti išskleistas per percepcinio horizonto sampratą. Regėjimas, pasak Merleau-Ponty, niekada nėra tik aktualus, čia ir dabar vykstantis regėjimas: „mano kūnas turi būti užčiuopiamas ne tik remiantis momentine, unikalia, išbaigta patirtimi, bet ir kaip bendrybė“ (Merleau-Ponty 2008: 96). Ir Husserlis, kurio idėjomis remiasi Merleau-Ponty, kaip pažymi Carmanas, kalbėdamas apie „percepcinę prasmę“ (Wahrnehmungssinn), teigė, jog kiekvienas sąmonės išgyvenimas turi išgyvenimų horizontą, o suvokimo turinys yra sedimentacinis turinys, „apimantis ne tik tai, kas tiesiogiai atsiveria akiai, bet taip pat daugybę prielaidų, atsiminimų, asociacijų bei išankstinių numatymų“ („including not just what directly meets my eye, but also a vast background of assumptions, memories, associations, and anticipations“ (Carman 2008: 76). *Karteziškosiose meditacijose (Cartesianische Meditationen)* Husserlis rašo, „kad kiekvienas juslinis suvokimas, be to, turi savyje dar nuolatinį horizontą antrinių prisiminimų (Wiedererinnerungen), kuriuos galima pažadinti iš potencialybių srities“ (Husserlis 2005: 57). Vystydamas kūno kaip bendrybės arba *kūno schemas* sampratą, Merleau-Ponty perima ir savaip pritaiko huserliškąją sedimentacijos koncepciją. Jis teigia, jog *kūno schema* yra sedimentas, t. y. kūno suvokime visuomet yra „implicitiškas arba nuosėdinis“ („implicit or sedimentary“) žinojimas (Merleau-Ponty 2007a: 275). Kitaip sakant, kūno regėjimas visuomet implikuoja patyrimo horizontus arba percepcinius kontekstus, kurie aktualiai dalyvauja ir modifikuoja patį regėjimo veiksmą: „Į žvakės liepsną nusideginęs vaikas žvelgia kitaip: ji nebetraukia jo rankos, ji tampa jam tikrąją to žodžio prasme atstumianti“ (Merleau-Ponty 2007c: 137). Tačiau Merleau-Ponty išplečia Husserlio sedimentacijos koncepciją, teigdamas, jog percepciniai horizontai neapsiriboja tik asmenine patirtimi. Jo žodžiais tariant – tai „prasmė, išnyranti iš daugiasluoksnės patirties, kurioje susikerta mano paties bei mano ir kito patirtys, prasmė, kuri neatsiejama ir nuo subjektyvumo, ir nuo intersubjektyvumo, susiliejančių į viena, nes dabartinės mano patirtys atkartoja ne tik tai, ką pats esu patyręs praeityje, bet ir kitų patirtis“ (Merleau-Ponty 2006: 114). Šia prasme regėjimas tampa visos „percepcinės tradicijos“ („perceptual tradition“) (Merleau-Ponty 2007: 275) rekonstrukcija.

Regėjimo kontekstiškumas parodo, jog regėjimas negali būti moksliskai paaiškintas. Tokiu atveju turime reikalą ne su regėjimu, bet su regėjimo mąstymu. Siekdamas moksliskai pagrįsti vizualinį suvokimą, Descartes'as jį redukuoja į teorinį matymo mechanizmą. Teorinis

mechanizmas regėjimo funkcionavimą grindžia nustatydamas pastovius kauzalius ryšius. Aiškinamoji schema suskaido regėjimo vientisumą į atskirus fragmentus. Regėjimas atskiriamas nuo patirtinio konteksto ir nuo regimo pasaulio, kuriame vyksta. Ir tokiu būdu produkuojamas dirbtinis arba grynas vizualumas.

2.4. Antiokuliarcentrizmo tendencijos

Jay studijos *Žemyn nuleistos akys: regėjimo nužeminimas dvidešimtojo amžiaus prancūzų mąstyme (Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth century French Thought)* viena pagrindinių tezių yra matoma jau pačiame pavadinime: regėjimas esą buvęs privilegijuotas, tuo tarpu dvidešimtajame amžiuje jis praranda savo išskirtines pozicijas. Okuliarcentristinė tradicija įcentrina regėjimą iškeldama jo epistemologinį statusą. Platono filosofija, įveddama juslinio pasaulio ir idėjų pasaulio, juslinės akies ir proto akies perskyrą, įtvirtina regėjimo kaip intelektinės veiklos, kontempliuojančios teorinės žiūros ar idealaus/iškūnyto žvilgsnio sampratą. Descartes'as, tęsdamas okuliarcentrizmo diskursą, sąmonės/kūno bei sąmonės/pasaulio dualizmo pagrindu įtvirtina regėjimo į sąmonę redukciją. Darbe išskirti trys karteziškosios regėjimo sampratos aspektai – camera obscura regėjimo modelis, karteziškasis perspektyvizmas, negyvos akies modelis – parodė, jog regėjimas imamas traktuoti kaip pažįstančios sąmonės veikla. Epistemologinis regėjimo privilegijavimas, kaip nurodo Jay, dominavęs visą modernybės laikotarpį, užklauiamas dvidešimtajame amžiuje. Besiplėtojantis antiokuliarcentrizmo diskursas, kurį, pasak Jay, ima vystyti tokie teoretikai kaip Michelis Foucault, Henri Bergsonas, Jacques Derrida, Jacques Lacanas, Emmanuelis Levinas decentruoja regėjimą, paneigdami jo epistemologinį statusą.

Suvokimo fenomenologijoje Merleau-Ponty vykdoma karteziškosios regėjimo sampratos transformacija taip pat paneigia epistemologinį regėjimo privilegijavimą. Formuluodamas regėjimo kaip komunikacijos, įkūnytos perspektyvos, regėjimo kontekstiškumo temas, mąstytojas įveikia sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio perskyras. Tokiu būdu išardoma refleksiškosios sąmonės ir regėjimo tapatybė. Regėjimas decentruojamas, integruojant jį į ikirefleksyviąją kūniškąją patirtį. Tad Merleau-Ponty vystoma anti-dualistinė, anti-karteziška regėjimo samprata pagrindžia antiokuliarcentristinę regėjimo sampratą.

IŠVADOS

1. Merleau-Ponty regėjimo kaip komunikacijos samprata įveikia sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio perskyras, parodydama karteziškojo camera obscura regėjimo modelio pamatinių prielaidų – sąmonės kaip maistančiosios substancijos ir kūno kaip tįsiosios substancijos – nepagrįstumą. Merleau-Ponty ikirefleksyvaus juslinio suvokimo pirmumo tezė deobjektyvizuoja kūną ir pasaulį, atskleisdama jų egzistencines charakteristikas; desubstancializuoja sąmonę, iškeldama įkūnytą percepcinę sąmonę; decentruoja regėjimą, apibrėždama jį per tarp-kūniško santykio struktūrą.

2. Merleau-Ponty įkūnytą perspektyvą samprata įveikia sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio perskyras, parodydama, jog karteziškojo perspektyvizmo teigiama pasaulio kaip geometrinės erdvės koncepcija ir geometrinė perspektyva kaip objektyvi erdvės reprezentavimo technika – tai abstrahuota nuo patirties teorinė sistema. Įkūnyta perspektyva, paneigdama statiško, geometrinio, iškūnyto žvilgsnio pirmumą, regėjimą grindžia situatyvios, kinestetinės kūno patirties ir pasaulio kaip patirties lauko koreliacija.

3. Merleau-Ponty regėjimo kontekstiškumo samprata įveikia sąmonės/kūno ir sąmonės/pasaulio perskyras, parodydama, jog karteziškasis negyvos akies modelis, siekdamas moksliskai pagrįsti vizualinį suvokimą, redukuoja jį teorinį matymo mechanizmą, kuris suskaido regėjimo vientisumą į atskirus fragmentus. Regėjimo kontekstiškumas parodo, jog regėjimas negali būti moksliskai paaiškintas, nes regėjimas struktūruojasi kaip prasminė figūros/fono visuma, reiškiasi kaip sinestezijos principas, implikuoja percepcinius horizontus.

4. Merleau-Ponty vystomi antidualistiniai regėjimo kaip komunikacijos, įkūnytą perspektyvą, regėjimo kontekstiškumo aspektai pagrindžia antiokuliarcentristinę regėjimo sampratą.

LITERATŪRA

1. Aho, A. K. (2005) „The Missing Dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty: On the Importance of the Zollikon Seminars“ – *Body & Society*. – London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, Vol. 11, No. 1, p. 1-23. Prieiga per internetą: <http://bod.sagepub.com/cgi/content/abstract/11/2/1> [žiūrėta 2008 12 25].
2. Alpers, S. (1983) *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century*. – Chicago: Murray Press.
3. Aristotelis. (1990) *Rinkiniai raštai*. Sudarė A. Rybelis, vertė J. Dumčius, M. Ročka ir V. Sezemanas. – Vilnius: Mintis.
4. Atherton, M. (1997) „How to Write the History of Vision: Understanding the Relationship between Berkeley and Descartes“ – in: *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, (ed.) D. M. Levin. – Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, p. 139-165.
5. Bagdonas, A. (2005) „Geštaltpsichologija ir Wolfgangas Köhleris“ – in: Köhler, W. *Geštaltpsichologija: pažintis su šiuolaikinės psichologijos sąvokomis*. – Vilnius: Atviros Lietuvos fondas, p. 241-255.
6. Bauman, Z. (2007) *Globalizacija: pasekmės žmogui*. – Vilnius: Apostrofa.
7. Brennan, T. (1996) „The Context of Vision“ – in: *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*, (ed.) T. Brennan and M. Jay. – New York, London: Routledge, p. 220-226.
8. Brinkmann, K. (2005) „Consciousness, self-consciousness, and the modern self“ – *History of the Human Sciences*. – London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, Vol. 18, No. 4, p. 27-48. Prieiga per internetą: <http://hhs.sagepub.com/cgi/content/abstract/18/4/27> [žiūrėta 2008 12 13].
9. Bryson, N. (1983) *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*. – New Haven: Yale University Press.
10. Carman, T. (2008) *Merleau-Ponty*. – London and New York: Routledge.

11. Clarke, D. M. (2006) „Descartes'Proof of the Existence of Matter“ – in: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, (ed.) S. Gaukroger. – Oxford: Blackwell Publishing, p. 160-179.
12. Crary, J. (1999) *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. – Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press.
13. Crary, J. (1988) „Modernizing Vision“ – in: *Vision and Visuality*, (ed.) H. Foster. – Seattle: Bay Press, p. 29-50.
14. Dekartas, R. (1978) *Rinkiniai raštai*. Parengė R. Ozolas, vertė G. Bartkus ir P. Račius. – Vilnius: Mintis.
15. Descartes, R. (2001) „Optics“ – in: *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*, (tr.) P. J. Olscamp. – Indianapolis: Hackett Publishing.
16. Dillon, M. C. (1997) *Merleau-Ponty's Ontology*. – Evanston: Northwestern University Press.
17. Dillon, M. C. (1971) „Gestalt Theory and Merleau-Ponty's Concept of Intentionality“ – *Man and World*. – Springer Netherlands, Vol. 4, No. 4, p. 436-459. Prieiga per Internetą: <http://www.springerlink.com/content/1307726413wrn44v> [žiūrėta 2009 02 14].
18. Evans, F & Lawlor, L. (2000) „The Value of Flesh: Merleau-Ponty's Philosophy and the Modernism/Postmodernism Debate“ – in: *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, (ed.) F. Evans and L. Lawlor. – Albany: State University of New York Press, p. 1-18.
19. Friedman, M. (2008) „Descartes and Galileo: Copernicanism and the Metaphysical Foundations of Physics“ – in: *A Companion to Descartes*, (ed.) J. Broughton and J. Carriero. – Oxford: Blackwell Publishing, p. 69-83.
20. Ihde, D. & Selinger, E. (2004) „Merleau-Ponty and Epistemology Engines“ – *Human Studies*. – Springer Netherlands, Vol. 27, No. 4, p. 361-376. Prieiga per internetą: <http://www.springerlink.com/content/j4n7j3n886ln6201> [žiūrėta 2009 02 23].
21. Hass, L. (1991) „The Antinomy of Perception: Merleau-Ponty and Causal Representation Theory“ – *Man and World*. – Springer Netherlands, Vol. 24, No. 1, p. 13-25. Prieiga per internetą: <http://www.springerlink.com/content/m114w72518285542> [žiūrėta 2009 01 13].

22. Heidegeris, M. (1992) *Rinktiniai raštai*. Sudarė ir vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis.
23. Heinämaa, S. (1999) „Merleau-Ponty’s Modification of Phenomenology: Cognition, Passion and Philosophy“ – *Synthese*. – Springer Netherlands, Vol. 118, No. 1, p. 49-68. Prieiga per internetą: <http://www.springerlink.com/content/tq307t5666782413> [žiūrėta 2009 03 21].
24. Heinämaa, S. (2008) „Phenomenological Responses to Gestalt Psychology“ – *Psychology and Philosophy*. – Springer Netherlands, Vol. 8, p. 263-284. Prieiga per internetą: <http://www.springerlink.com/content/x11h563p4m2pp470> [žiūrėta 2009 04 02].
25. Husserl, E. (2005) *Karteziškosios meditacijos*. – Vilnius: Aidai.
26. Jay, M. (1994) *Downcast eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. – Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
27. Jay, M. „Scopic Regimes of Modernity“ – in: *Vision and Visuality*, (ed.) H. Foster. – Seattle: Bay Press, p. 3-28.
28. Judovitz, D. (1993) „Vision, Representation, and Technology in Descartes“ – in: *Modernity and the Hegemony of Vision*, (ed.) D. M. Levin. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, p. 63-86.
29. Lingis, A. (1970) „Intentionality and Corporeity“ – *Analecta Husserliana*. – Springer Netherlands, Vol. 1, p. 75-90.
30. Lingis, A. (1984) „The Visible and the Vision“ – *Journal of the British Society for Phenomenology*. – Cheshire: Jackson Publishing, Vol. 15, No. 2, p. 155-163.
31. Mackenzie, A. W. (1989) „Descartes on Life and Sense“ – *Canadian Journal of Philosophy*. – University of Calgary Press, Vol. 19, No. 2, p. 163-192.
32. Massey, L. (1997) „Anamorphosis through Descartes or Perspective Gone Awry“ – *Renaissance Quarterly*. – The University of Chicago Press, Vol. 50, No 4, p. 1148-1189. Prieiga per internetą: <http://www.jstor.org/stable/3039406> [žiūrėta 2008 12 26].
33. Merleau-Ponty, M. (2007a) *Phenomenology of Perception*, (tr.) C. Smith. – London and New York: Routledge.

34. Merleau-Ponty, M. (2006) „Pratarmė“ (*Suvokimo fenomenologijos skyrius*), vertė J. Skersytė – žurnalas *Baltos lankos*. – Vilnius: Baltų lankų leidykla, Nr. 23, p. 98-115.
35. Merleau-Ponty, M. (2007b) „Klasikiniai prietarai ir grįžimas prie fenomenų“ (*Suvokimo fenomenologijos skyrius*), vertė J. Skersytė – žurnalas *Baltos lankos*. – Vilnius: Baltų lankų leidykla, Nr. 24, p. 132-159.
36. Merleau-Ponty, M. (2007c) „Fenomenalinis laukas“ (*Suvokimo fenomenologijos skyrius*), vertė J. Skersytė – žurnalas *Baltos lankos*. – Vilnius: Baltų lankų leidykla, Nr. 27, p. 136-151.
37. Merleau-Ponty, M. (2008) „Kūnas kaip objektas ir mechanistinė fiziologija“ (*Suvokimo fenomenologijos skyrius*), vertė J. Skersytė – žurnalas *Baltos lankos*. – Vilnius: Baltų lankų leidykla, Nr. 28, p. 79-105.
38. Merleau-Ponty, M. (2009) „Kūno patirtis ir klasikinė psichologija“ (*Suvokimo fenomenologijos skyrius*), vertė J. Skersytė – žurnalas *Baltos lankos*. – Vilnius: Baltų lankų leidykla, Nr. 29, p. 30-67.
39. Merleau-Ponty, M. (2002) „Kitas ir žmonių pasaulis“ (*Suvokimo fenomenologijos skyrius*), vertė V. Pivorius ir A. Sverdiolas – žurnalas *Baltos lankos*. – Vilnius: Baltų lankų leidykla, Nr. 14, p. 151-177.
40. Merleau-Ponty, M. (2005) *Akis ir dvasia*, vertė A. Sverdiolas. – Vilnius: Baltos lankos.
41. Merleau-Ponty, M. (1971) „Cézanne’s Doubt“ – in: *Sense and Non-sense*, (tr.) H. Dreyfus. – Evanston: Northwestern University Press, p. 11-25.
42. Merleau-Ponty, M. (2000) *The Visible and the Invisible*, (tr.) A. Lingis. – Evanston: Northwestern University Press.
43. Mickūnas, A. (2000) „Maurice Merleau-Ponty: Communicative Practice“ – in: *Perspectives on Philosophy of Communication*, (ed.) P. Arneson, West Lafayette: Purdue University Press, p. 142-161.
44. Reuter, M. (1999) „Merleau-Ponty’s Notion of Pre-Reflective Intentionality“ – *Synthese*. – Springer Netherlands, Vol. 118, No. 1, p. 69-88. Prieiga per internetą: <http://www.springerlink.com/content/u8pg163p28671t17> [žiūrėta 2009 03 22].

45. Osler, M. J. (2008) „Descartes's Optics: Light, the Eye, and Visual Perception“ – in: *A Companion to Descartes*, (ed.) J. Broughton and J. Carriero. – Oxford: Blackwell Publishing, p. 124-141.
46. Read, R. (2008) „The 'Hard' Problem of Consciousness Is Continually Reproduced and Made Harder by All Attempts to Solve It“ – *Theory, Culture & Society*. – London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, Vol. 25, No. 2, p. 51-86. Prieiga per internetą: http://tcs.sagepub.com/cgi/pdf_extract/25/2/51 [žiūrėta 2008 12 18].
47. Pasnau, R. (2004) „Form, Substance, and Mechanism“ – *The Philosophical Review*. – Duke University Press, Vol. 113, No. 1, p. 31-88. Prieiga per internetą: <http://www.jstor.org/stable/4147987> [žiūrėta 2008 12 11].
48. Platonas. (2000) *Valstybė*. – Vilnius: Pradai.
49. Platonas. (2001) *Faidonas*. – Vilnius: Aidai.
50. Simmons, A. (2003) „Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience“ – *Philosophy and Phenomenological Research*. – Blackwell Publishing, Vol. LXVII, No. 3, p. 549-579. Prieiga per internetą: <http://www.jstor.org/stable/3039406> [žiūrėta 2008 12 30].
51. Snyder, J. (1980) „Picturing Vision“ – in: *The Language of Images*, (ed.) W. J. T. Mitchell. – Chicago, London: The University of Chicago Press, p. 219-246.
52. Sverdiolas, A. (2005) „Filosofas ir tapyba“ – in: Merleau-Ponty, M. *Akis ir dvasia*. – Vilnius: Baltos lankos.
53. Vanzago, L. (2005) „Body or Flesh? The Problem of Phenomenological Reduction in Merleau-Ponty's Philosophical Development“ – *Analecta Husserliana*. – Springer Netherlands, Vol. 88, p. 355-366. Prieiga per internetą: <http://www.springerlink.com/content/k13330018332r362> [žiūrėta 2009 04 12].
54. Welsch, T. (2006) „From Gestalt to Structure: Maurice Merleau-Ponty's Early Analysis of the Human Sciences“ – *Theory and Psychology*. – London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, Vol. 16, No. 4, p. 527-551. Prieiga per internetą: <http://tap.sagepub.com/cgi/content/abstract/16/4/527> [žiūrėta 2009 04 12].