

TELO-V-GIBANJU RAZUMEVANJE TELESA V MERLEAU-PONTYJEVI ZGODNEJŠI FILOZOFIJI

Zanimanje za telo v današnjem času

201

V zadnjih letih prihaja v humanistiki do obrata od paradigme teksta in diskurza, ki je zaznamovala poststrukturalistične pristope k preučevanju kulturnih pojavov, k paradigmi materialnega, biološkega, političnega (prehod v novo paradigmo se na različne načine kaže pri Giorgiu Agambenu, Antoniu Negriju, Paolu Virnu, Eugenu Thackerju idr.). V ospredje stopata življenje samo in njegova materialnost, tudi njegove politične implikacije. S tem v zvezi se pojavlja tudi zanimanje za telo, ki je postalo pomemben dejavnik v biopolitično usmerjenih teorijah, ki so se osredotočile na življenje (prim. Giorgio Agamben, Eugene Thacker).

Toda telo v današnjem času ni več razumljeno kot *eno* človeško telo, dano enkrat za vselej in veljavno v vseh časih, niti ne kot raznolika *telesa* človeških posameznikov, utelešena v različnih kulturah, spolih, rasah itd. Danes je bolj kot o posamičnih, v sebi zaključenih telesih postalo ustrezneje govoriti o *telesnosti* (angl. corporeality) in *utelešenosti* (angl. embodiment). Ni več nujno, da telo vidimo le na enem mestu in da je prostorsko ter časovno enkratno določeno, temveč ga lahko prepoznavamo tudi skozi sledi in odseve, skozi razširitve in preslikave, v katerih vznika in izginja. Telo danes stopa v nove povezave, opremljeno je z vmesniki in vpeto v dispozitiv tehnologije, ki ga je pričel v temelju določati. Zato se v današnjem času tudi pojem telesnosti razlikuje od znanega, se spreminja; izkazuje se, da je telo zgodovinska, spremembam podvržena kategorija. V članku z naslovom »Biofilozofija za 21.

stoletje«¹ Eugene Thacker vzpostavlja razliko med filozofijo biologije in biofilozofijo. Osrednje vprašanje filozofije biologije se glasi, kaj je življenje, in tako si ta prizadeva definirati univerzalne značilnosti življenja, bistvo živega, kakršnokoli že to je, pač glede na različne dobe in poglede, pri tem pa je na vrhu te verige vselej človek. Biofilozofija, ki jo ima Thacker za nov način mišljenja, pravzaprav za spremembo paradigme, pa se posveča tudi anorganskemu, anonimnemu življenju. Te razne oblike življenja niso več zgolj in neproblematično biološko žive: mikroorganizmi, epidemije, roji, umetno življenje, genetski algoritmi, pametni prah, spletne vojne itd., vse te oblike postajajo nov, zanimiv predmet mišljenja o življenju, katerega jasno definirano mesto se tako pričinja izmikati.

202

Podobno tudi ob pojmu telesnosti v današnjem času lahko rečemo, da telo ni več zgolj in izključno tam, kjer se nahajajo njegove kosti. Njegovo pojavljanje in delovanje je postalo v nekem smislu dosti subtilnejše, pa tudi razpršeno; niti telesa so se razširile v okolje, prav tako območje čutenja. To ni več telo, kot smo ga poznali prej in katerega meje so bile bolj ali manj jasno določene in neproblematične. Ravno zato je potrebno o pojmu telesnosti zopet na novo razmišljati in ga artikulirati. Pri tem se nekateri aspekti Merleau-Pontyjeve obravnave telesa (npr. giblјivost telesa, celovitost in dogodkovnost izkušnje, koncept telesne sheme) izkazujejo za pomemben prispevek.

Čeprav danes razmislek o telesu in telesnosti, ki izhaja iz fenomenoloških izhodišč, nima tolikšne kontinuitete² ter vpliva kot dosti popularnejši pristopi, ki telo razumejo kot bistveno vpeto v družbenopolitične kontekste (interes za telo je oživiljen v poststrukturalističnem ter feminističnem kontekstu, v britanskih in ameriških kulturnih študijih ter v biopolitično usmerjeni misli, prav tako pa smo sodobniki povečanega zanimanja za telo v performansu in sodobnih umetniških praksah nasploh, ki telo raziskujejo v mejnih oblikah njegove materialnosti, pa tudi v oblikah njegove razširjene telesnosti (npr. novomedij-ski performansi)), pa ta vseeno ponuja zanimiva miselna izhodišča. Zanimanje za nekatere Merleau-Pontyjeve koncepte, predvsem za tiste, ki so povezani s tematikami percepcije in telesnosti, se v zadnjem času povečuje. Vendar so te ideje razumljene in interpretirane pretežno v postfenomenološkem kontekstu, v nekem drugem kontekstu torej, kot je bil izvirni, znotraj katerega je deloval Merleau-Ponty in v katerem so bili njegovi koncepti oblikovani kot odgovor na

1 Eugene Thacker, »Biophilosophy for the 21st Century«, www.ctheory.net/articles.aspx?id=472, objavljeno 6. 9. 2005, dostop: 2. 6. 2012.

2 Omenjeno spodbija novejši prikaz – gl. Hans-Dieter Gondek in László Tengelyi (ur.), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp 2011.

določeno filozofsko-intelektualno situacijo v Franciji med obema vojnama. V nadaljevanju si najprej oglejmo kontekste, iz katerih izhaja Merleau-Pontyjevo razumevanje telesa.

Konteksti Merleau-Pontyjevega razumevanja telesa: kritika »objektivnega mišljenja«

Merleau-Pontyjevo poudarjanje telesa je potrebno razumeti v okviru siceršnjega odnosa do telesa v tradiciji evropske filozofije, s katero stopa Merleau-Ponty v bolj ali manj impliciten dialog. Znotraj te tradicije sta bila telo in telesnost razumljena kot malo pomembna predmeta mišljenja. Takšno stališče zasledimo že na začetku evropske metafizike pri Platonu (zanj je materija ne-popolna in manjvredna v primerjavi s svetom idej, ki mu namenja glavno pozornost in vrednost), krščanstvo pa dualizem med telesom in dušo še okrepi. V prevladujočem delu evropske metafizike se ni uveljavila zgolj dihotomija med telesom in dušo, med materialnim in duhovnim, temveč tudi vrednostna hierarhija, saj je en pol prevladal nad drugim. Kot trdi Elizabeth Grosz, je bil podrejeni pojem »večinoma negacija ali zanikanje, odsotnost ali izvzetje primarnega pojma.«³ Tako je bilo telo definirano kot ne-um, kot ne-duhovno; določeno je bilo torej skozi svojo različnost od primarnega pojma znotraj para.

203

Za Merleau-Pontyjevo razumevanje telesa je pomembna zlasti t. i. kartezijska paradigma od 17. stoletja dalje, ki je zapostavljanje telesnosti še stopnjevala. V okviru te paradigme, katere temelje je postavil Descartes s svojimi razmisleki o mehanskem, neživem telesu, ki ga oživlja duh, sámo pa nima moči, da bi se gibalo oz. živelo, je bilo telo razumljeno kot objekt, kot mehanizem, sestavljen iz manjših delov in zasnovan na podlagi vzročno-posledičnih razmerij. To prepričanje je enega svojih najbolj radikalnih izrazov doživelo v delu francoskega materialista Juliena Offrayja de La Mettrieja z naslovom *Človek stroj* iz leta 1748, v katerem je avtor zavrnil duhovno substanco v kartezijskem dualizmu in predlagal metaforo človeka kot stroja oziroma, natančneje, človeka kot ure, ki sámo sebe navija. Toda ta zamrznjeni koncept objektivnega telesa kot mehanizma, ki je bil izraz splošnega mehanicističnega razumevanja sveta v preteklih stoletjih, se je na začetku dvajsetega stoletja pričel krhati in odpirati. Takrat so nekateri fenomenologi (npr. Max Scheler in Edmund Husserl, nekoliko kasneje pa zlasti Maurice Merleau-Ponty) začeli obravnavati telo kot pomembno entiteto naše percepcije in spoznavanja sveta. Telo so začeli

3 Elizabeth Grosz, *Neulovljiva telesa: h korporealnemu feminizmu*, Zavod Emanat, Ljubljana 2008, str. 30.

misлити kot spremenljivo in stalno gibljivo entiteto, ki je ves čas v interakciji z okoljem ter postaja aktivno in samosvoje orodje spoznavanja sveta, celo telo-subjekt (tako ga v svoji zgodnji filozofiji imenuje Merleau-Ponty), postaja torej nosilec človekove biti.

Merleau-Pontyjevo utemeljitev telesa kot pomembne entitete našega spoznavanja sveta je potrebno razumeti tudi v kontekstu specifične filozofske in intelektualne klime v Franciji v tridesetih letih dvajsetega stoletja. Takrat se je »generacija treh H-jev« (kot jih je poimenoval avtor vplivne zgodovine francoske filozofije dvajsetega stoletja Vincent Descombes,⁴ s čimer je meril na Hegla, Husserla in Heidegggra, tri vzore te generacije) uprla zanje sterilnim abstrakcijam neokantovskega idealizma in spiritualizma, ki so prevladovali v tedanjem filozofskem in univerzitetnem okolju v Franciji. To okolje je bilo v dvajsetih in tridesetih letih, ko so hodili na fakultete, močno centralizirano; v njem sta imeli izrazito prevlado dve filozofski šoli: neokantovski idealizem, ki ga je poosebljal Léon Brunschvicg, profesor filozofije na Sorbonni, in pa spiritualistična metafizika Henrija Bergsona.⁵ Vendar je bilo najbolj izrazito in najmočnejše neokantovstvo.⁶ Nekateri avtorji, npr. Martin Jay, v zvezi s tem

204

4 Prim. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1980 (v izvirniku 1979), str. 9 in naprej. Descombes jo imenuje tudi »generacija 1930«, s čimer se navezuje na to, da so njeni predstavniki pričeli samostojno delovati v tridesetih letih dvajsetega stoletja. Drugi jo poimenujejo »generacija 1933« (Ethan Kleinberg, *Generation existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927–1961*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2005, str. 4 in naprej; označeno je leto, ko so se predstavniki generacije obrnili v stran od intelektualnega okvira, v katerem so bili izobraženi na univerzah, in začeli iskati alternativne možnosti za svojo kritično in filozofsko misel) in »generacija 1905« (Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle: Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Presses universitaires de France, Pariz 1994; termin označuje povprečno leto rojstva te generacije (torej med 1900 in 1910)).

5 V svojem pregledu francoske filozofije Gary Gutting navaja, da se je v prvih dvajsetih letih razvijala še filozofija znanosti kot samostojna disciplina. Vse te tri zgodbe francoske filozofije se med seboj prepletajo, piše. Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 26.

6 V zvezi z omenjenim je potrebno zapisati nekoliko več o tedanjem poučevanju filozofije na univerzitetni ravni. Brunschvicgu je kot predsedniku *jury d'agrégation* pripadla moč za določitev centralnega učnega načrta (*syllabus*) za oddelke filozofije po celotni Franciji. Žirija je odločala, kaj se bo poučevalo po oddelkih glede na zahtevane teme zaključnega državnega izpita za učitelje in profesorje filozofije, ki je bil na koncu študija. Brunschvicgova akademska pozicija in moč, ki si jo je s tem pridobil, je zelo pomembna za razumevanje izobrazbenega ozadja generacije tridesetih let. Tako so pod Brunschvicgovo nadvlado študentje natančno študirali zlasti Platona, Descartesa in Kanta, v tem vrstnem redu, glede na razumevanje napredka filozofije. Kar pa zadeva avtorje, ki jih neokantovstvo ni posebej cenilo – taka sta bila npr. Aristotel in Hegel – je bilo potrebno le osnovno, sumarično znanje. Več o tem: Descombes, nav. d., str. 5–7; Gutting, nav. d., str. 3–8.

govorijo o neokantovskih in pozitivističnih težnjah, ki vse do tridesetih let močno zaznamujejo francosko filozofijo. Jay še omenja, da je tok neokantovstva v francoski filozofiji do tridesetih let vodilen kljub nekaterim svežim, nasprotnim glasovom, kot sta bila Bergsonovo delovanje pred prvo svetovno vojno, po njej pa zanimanje za Hegla pri nadrealistih.⁷ Jay navaja, da je bila v središču tega dominantnega neokantovskega idealizma opazovalsko naravnana in racionalistična epistemologija, osnovana na subjektivnem jazu, ki razmišlja o zunanjem svetu, ki ga obdaja.

Predstavniki »generacije treh H-jev« – med vidnejšimi imeni so Sartre, Merleau-Ponty in Simone de Beauvoir – so iskali oblike in načine mišljenja, ki bi jih pripeljali bližje k neposrednemu, živemu izkustvu, k »resničnejši« filozofiji, h »konkretnosti«,⁸ česar v tedanji akademski filozofiji niso našli in kar je obljubljala ravno nemška fenomenologija, h kateri so segli po vzore. Tudi Merleau-Pontyjeva filozofija je s svojim zanimanjem za telesnost v ostrem nasprotju z neokantovskim poudarkom na zavesti in njenih miselnih operacijah.

Pri uporabi proti neokantovstvu je ključno vlogo odigralo nenadno zanimanje za Heglovo filozofijo okrog leta 1930, ki je pomembno oblikovala prihajajočo generacijo francoskih mislecev. Ne le Heglova, tudi dela drugih dveh, Husserla in Heideggra, so bila v Franciji težje dostopna: niso bila prevedena, nekateri Husserlovi teksti pa v natisnjeni obliki niso bili dostopni niti v nemškem prostoru. Branje nemških filozofov je bilo zelo samosvoje; francoski misleci so iz njih jemali le določene koncepte in jih preinterpretirali po svoje oziroma si iz njih jemali izhodišča za lastno filozofsko mišljenje (npr. Alexandre Kojève, Jean Wahl). Tako je tudi Merleau-Ponty v svojem besedilu z naslovom »Heglov eksistencializem« poudarjal le določene vidike Heglove misli, saj je v njegovem zanimanju za raznolikost človekovega izkustva v svetu prepoznaval pripadnika eksistencializmu.⁹

205

Merleau-Pontyjeva eksistencialna fenomenologija pa ni bila kritična le do neokantovske racionalistične tradicije, v kateri je bil glavni poudarek namenjen zavesti in njenim miselnim operacijam, temveč tudi do »objektivnega mišljenja«, kot ga imenuje. Povezoval ga je z znanstvenim mišljenjem, s katerim je meril zlasti na tedanje naravoslovne znanosti in naturalizirano psi-

7 Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century Thought*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1993, str. 263.

8 Na to se navezuje njihovo geslo »vers le concret« (h konkretnemu), ki je bil tudi naslov knjige Jeana Wahla iz leta 1932.

9 Prim. Maurice Merleau-Ponty, »Hegel's Existentialism«, v: M. Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1964 (izvirnik 1948).

hologijo. Nekatere sodobne znanstvene metode, zlasti preprosto vzročnostno razlaganje pojavov – npr. v smislu dražljaja in odgovora nanj, s tem pa tudi model refleksnega loka – je eksplicitno kritiziral v svoji prvi knjigi *Struktura vedënja* (*La structure du comportement*, 1942), pa tudi v ključnem delu svojega zgodnjega obdobja, v *Fenomenologiji percepcije* (*Phénoménologie de la perception*, 1945). Njegova kritika je namenjena predvsem dogmatizmu te znanosti, njenemu prepričanju, da lahko dobi »dostop do objekta, prostega vseh človeških sledi, tako kot bi ga videl Bog.«¹⁰ To mišljenje je izgubilo stik s predrefleksivnim izkustvom, ki bi za Merleau-Pontyja moralo predhoditi vsaki znanstveni oziroma miselni analizi. V »objektivnem mišljenju« je zaznani predmet (objekt) izoliran od svojega ozadja in od mene, opazovalca. Opazovani predmet skušam umestiti v nek objektivni prostor, v duhu pa preidem k ideji o njem. Oba, objekt in ideja, ki jo o njem oblikujem v svoji zavesti, skušata biti veljavna v vseh časih in prostorih, težita k objektivnosti. Na ta način torej opazovalec zavzame mesto Božjega očesa, »pogleda od nikoder«, ki na svet zre s pozicije, ki se nahaja zunaj njega, ki torej ni omejena na nobeno posamično perspektivo. Merleau-Ponty eksaktnih znanosti kot takih in njenih metod ne zavrne v celoti; opozarja le na partikularnost vednosti, ki jo te lahko dosežejo, in na pomen percepcije, ki leži v jedru našega predrefleksivnega stika s svetom. Med obema za Merleau-Pontyja vlada hierarhija: naš predrefleksivni stik s svetom je namreč zanj primaren in predpogoj vsakršnega resnega znanstvenega spoznanja.

Pogledi, o katerih v zvezi s kritiko eksaktnih znanosti in njenih metod razpravlja Merleau-Ponty, so že nekoliko prej vstopili v svet znanosti; še v večji meri pa v zadnjih desetletjih. Na začetku dvajsetega stoletja Einstein razvija relativnostno teorijo; nekoliko kasneje Heisenberg razvije načelo nedoločnosti, ki postane velikega pomena za kvantno fiziko. Relativnostna teorija, teorija kaosa, kvantna fizika, postevklidska geometrija, endofizika (fizika notranjega opazovalca) – vse te veje, ki odstopajo od newtonovske oz. galilejevske paradigme znanosti, so pokazale, da narava ni odprta knjiga in da njeno branje ni nekaj samoumevnega. Tako na primer ideja kroga sama ni krožna – vednost namreč sama vzpostavlja odmik (prim. Pierre Macherey). Tudi v sodobnem času obstaja izrazita težnja po preseganju delitve na naravoslovne in družboslovne/humanistične znanosti oz. vede (prim. Helga Nowotny, Michael Gibbons, Peter Scott, *Re-Thinking Science* (2001) ter *The New Production of Knowledge*

10 Maurice Merleau-Ponty, *The World of Perception*, Routledge, London in New York 2004, str. 45.

(1994), pa tudi predavanje Charlesa P. Snowa »The Two Cultures and the Scientific Revolution« leta 1959 in njegove kasnejše razdelave t. i. tretje kulture).

Telo kot »konstantno percipirano«

V tri stoletja prevladujoči kartezijski paradigmi je bilo telo razumljeno kot eden od objektov. Tako sta ga razumela tudi tedanje naravoslovje in naturalizirana različica psihologije v tridesetih letih. Za Merleau-Pontyja pa je telo dejansko *telo-subjekt* (fr. corps-sujet) oziroma, natančneje, kombinacija objekta in subjekta hkrati. Kako utemelji to nenadno spremembo statusa telesa?

Specifični status telesa kot objekta in subjekta obenem Merleau-Ponty vzpostavi prek ločevanja statusa telesa od statusa zunanjih objektov v prostoru. Medtem ko je objekte mogoče opazovati iz različnih perspektiv, se jih dotakniti, lahko so bodisi prisotni bodisi odsotni, pa je moje telo ves čas z mano. V tem je trajno, konstantno. Oziroma kot zapiše Merleau-Ponty:

»[M]oje telo se razlikuje od mize ali od luči, ker je konstantno percipirano, medtem ko se lahko obrnem stran od mize ali luči.«¹¹

207

V svoji knjigi o Merleau-Pontyju Stephen Priest meni, da je razlikovanje med telesom in objekti, kot sta miza in luč, na prvi pogled morda nelogično; tudi od telesa namreč lahko odvrnemo pogled, ni nam ga treba ves čas videti. Toda, opozarja Priest, *videti* za Merleau-Pontyja ni isto kot *percipirati*. Zaradi te razlike Merleau-Ponty lahko trdi, da percipiram lastno telo, ne da bi ga videl.¹²

Telo je za Merleau-Pontyja torej ves čas tu, je »konstantno percipirano«. Ta »konstantnost« pa je konstantnost mojega vidika, ne konstantnost objekta kot nespremenljive strukture. Moje telo nikoli ne more biti zares *pred mano*, kot so lahko objekti, temveč je ves čas z mano, ves čas se mi kaže iz ene, določene perspektive. Sicer se tudi objekti mojemu pogledu vselej kažejo v neki perspektivi, toda te perspektive lahko spreminjam, jih izbiram; objekti lahko tudi izginejo iz mojega zaznavnega polja. Z mojim telesom pa ni tako. Njegova perspektiva je bolj ali manj nespremenljiva, vselej se mi lastno telo kaže iz istega zornega kota; še dlje, sploh ga ne morem zapustiti. Nekoliko ta zorni kot sicer lahko spreminjam, če obračam glavo, toda nimam take svobode kot pri opazovanju zunanjih objektov, ki jih lahko na primer obidem in podobno. Tudi če obra-

11 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (Collection Tel), Pariz 2009, str. 119. Ko spim, svojega telesa ne percipiram, saj se ga ne zavedam na tak način. Trpna oblika, »percipirano«, ki jo uporablja Merleau-Ponty, je zelo natančna in nikakor ne naključna.

12 Stephen Priest, *Merleau-Ponty*, Routledge, London, New York 1998, str. 57–58, 65.

čam glavo, se telo kot objekt opazovanja premika z mano, ne obstane na mestu. Svoje telo lahko torej opazujem le do neke mere in na določen način (svojih oči in velikega dela glave npr. sploh ne morem videti), na način propriocepcije pa je percipirano ves čas (trpna oblika stoji tu nalašč).

Merleau-Ponty torej meni, da moje telo do neke mere je objekt. Vendar je objekt toliko, kolikor ga lahko vidim, kolikor ga torej lahko opazujem. Objekti so deli telesa, ki so dovolj daleč od mojih oči, deli telesa, ob katerih lahko ugotovim, da med njimi in mojimi očmi obstaja določena razdalja, in jo prepoznam. Ko pa delov tega telesa ne morem več videti, ko so torej tako blizu mojim očem (ali tudi na mojim očem skriti poziciji, kot je npr. moje zatilje), potem nehavajo biti objekt.

208

Razlikovanje med telesom in objekti Merleau-Ponty podkrepi s primerom dotikajočih se rok. V *Fenomenologiji percepcije* dotikajoči se roki zgolj na kratko omenja, v *Vidnem in nevidnem* pa temu fenomenu posveti več pozornosti in prostora. Primer dotikajočih se rok nas iz območja zgolj opazovanja, torej vizualnega območja, prestavi v območje taktilnega. Zgodi se podobno kot pri podobi telesa v ogledalu. Ko se z levo roko dotikam svoje desne roke, ki se dotika nekega objekta, desna roka kot objekt ni desna roka, ki se dotika objekta: »Dokler moje telo vidi ali se dotika sveta, ne more biti torej niti videno niti dotikano. Kar mu preprečuje, da bi bilo kdajkoli objekt, da bi bilo kdajkoli 'popolnoma konstituirano' [...], je to, da je telo tisto, po katerem so objekti.«¹³ Telo je torej za Merleau-Pontyja aktivni udeleženec in generator spoznavanja: z njim namreč spoznavam druge objekte. Hodim okrog njih, opazujem jih, dotikam se jih, uporabljam jih. Telo mi tako omogoča obstoj objektov zame, razlaga mi jih. Predstavi mi določen pogled na svet, v tem postaja subjekt; rečeno drugače, moje telo je »prvotna navada, ki pogojuje in razlaga vse druge.«¹⁴ Moje telo mi tako omogoča dostop do zunanjih objektov, omogoča mi perspektive njihovega opazovanja in tudi menjavo teh perspektiv. V tem smislu je trajno, vselej prisotno. Še natančneje, prav nespremenljiva in konstantna perspektiva mojega telesa omogoča obstoj variabilnih perspektiv zunanjih objektov zame. Objekti se mi kažejo z ene, z določene strani ravno zato, ker se nahajam na določenem mestu, na določeni glediščni točki pravzaprav, ki pa je ne morem videti. V tem smislu se telo za Merleau-Pontyja vzpostavlja kot subjekt-objekt hkrati; sam ga na nekaterih mestih imenuje *telo-subjekt* (fr. *corps-sujet*).¹⁵ Telo

13 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, str. 121. V izvirniku: »... c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets.«

14 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija zaznave*, prev. Špela Žakelj, Študentska založba (Knjižna zbirka Koda), Ljubljana 2006, str. 109.

je torej tisto, ki je lahko objekt le do določene mere, predvsem pa je način in vmesnik, prek katerega spoznavam svet, z njim komuniciram in sem v nenehnem odnosu z njim.

Živo telo v prostoru in njegove razširitve

Že na začetku smo zapisali, da so nekateri vidiki Merleau-Pontyjeve obravnave telesa lahko za današnji čas ponovno aktualni. Eden bistvenih je poudarjanje gibljivosti telesa; za Merleau-Pontyja so namreč kinestetično-motorične akcije za telo temeljne. Gibalno izkustvo našega telesa je tisto, ki nam omogoča dostop do sveta in do predmetov v njem. S svojim telesom percipiram druge objekte, ko hodim okrog njih, jih opazujem in jih uporabljam. Telo-v-gibanju mi tako omogoča obstoj objektov zame, razlaga mi jih. Predstavi mi določen pogled na svet. V negibnem stanju telesa pa je percepcija predmetov v stiku s telesom zmedena, nezanesljiva. Tako roka v gibanju daje veliko več informacij, kot če se predmeta dotakne zgolj statično, na eni točki.

Ob tem ne gre le za preprosto ugotovitev, da se telo večino časa pač giblje, temveč za mnogo več. Telo se namreč ne nahaja zgolj v prostoru ali v času, ki ga lahko matematično natančno določimo, temveč, povedano z Merleau-Pontyjevim besedami, »[n]aše telo *naseljuje /il habite/* prostor in čas.«¹⁶ V prostoru izrisuje svoje gibalne zemljevide, ki so odvisni od dejanskih poti, pa tudi od želenih, od načrtov in projektov. Gibanja telesa ni mogoče razstaviti na posamezne neodvisne dele in sekvence. Vsak moment gibanja zajema tako sedanjí, aktualni trenutek gibanja kot tudi vse pretekle in prihodnje. Tako telo prostoru in času pripada scela.

Merleau-Ponty sposobnost gibanja telesa opiše s pojmom gibalne intencionalnosti. Gre za preinterpretacijo Husserlovega (in Brentanovega) koncepta intencionalnosti. Konceptija, po kateri je zavest zmeraj zavest o nečem, vselej naperjena na nek predmet, je pri Husserlu izrazito vezana na zavest. Pri Husserlu je intencionalnost stvar zavesti in vzajemnosti med njo in svetom; pri Merleau-Pontyju pa je intencionalnost stvar telesa in njegove vzajemnosti s svetom. Merleau-Ponty pokaže, kako je intencionalnost pravzaprav telesna, in sicer s tem, da jo razvije kot gibalno intencionalnost. Ravno v tem je njegova izvirna, svojstvena interpretacija te konceptije. Telesu se ni treba opirati na reprezentacije v zavesti, ima namreč svoj svet in ga razume. Ravno gibalno izkustvo našega telesa je tisto, ki nam omogoča določen dostop do sveta in do objektov v njem.

15 Oziroma kot zapiše: »Jaz sem svoje telo.« Isto, str. 150.

16 Isto, str. 156.

Povedano natančneje, Merleau-Ponty meni, da je v gibu roke, ki jo stegujemo k objektu, skrita referenca na ta objekt, in sicer ne kot na reprezentirani objekt, temveč kot na točno določeno stvar, h kateri se z roko usmerjamo in ji sledimo.¹⁷ Tu je podana kritika Husserlovega razumevanja intencionalnosti in hkrati njegova nadgraditev. Objekt, h kateremu sega roka, za Merleau-Pontyja namreč ni reprezentiran v zavesti. Referenca na objekt je skrita že v samem telesu, ki se steguje za predmetom. Zavest je tako usmerjena k stvari prav zaradi posredovanja telesa.¹⁸ Ko se s svojim telesom gibljemo, skušamo prek njega doseči stvari. Telesu pustimo odgovarjati na pobude objektov. Gibanje torej predhodi zavesti, vse to pa kaže tudi, kako se telo iz objekta spremeni v telo-subjekt. Merleau-Ponty celo zapiše: »Zavest izvirno ni 'mislim, da', ampak 'morem'.«¹⁹

210

Med prvimi, ki so razvili pojem živega telesa v gibanju, je bil Husserl (že leta 1907 v predavanjih *Prostor in stvar* (Ding und Raum) še dosledneje pa v *Idejah II* (1912)). Ti Husserlovi manj znani spisi, ki so v knjižni obliki izšli šele po njegovi smrti in jih je Merleau-Ponty konec tridesetih let prejšnjega stoletja preučeval v njegovi zapuščini v Louvainu, so imeli veliko vlogo pri konstituiranju Merleau-Pontyjevih pogledov na telo. Toda Merleau-Ponty je šel v mišljenju živega telesa (ki je zanj fr. *corps vécu*) veliko dlje; za Merleau-Pontyja živo telo postane osrednji predmet filozofskega interesa. Toda to ni zgolj živo telo v prostoru, ki naj predvsem premosti brezno med zavestjo in realnostjo, kot njegovo nalogo razume Husserl. V osnovi neutelešeni transcendentelni ego ima telo kot mesto svojih subjektivnih senzacij. Za Merleau-Pontyja pa postane telo dosti pomembnejše, postane del (gibalne) intencionalnosti. Telo je tisto, ki je ves čas umeščeno v nikoli zaključene akte percepcije, ki je ves čas v nedokončanem hermenevitičnem procesu s svetom. Telo samo s svojimi gibalnimi senzacijami je bistveni jaz. Tu *sem* telo, ne *imam* telo kot pri Husserlu, prek telesa in njegovih zaznav svet sploh obstaja zame.

Ne le fenomenologija v zgodovini filozofije, tudi raziskave v današnjem času poudarjajo pomen gibljivosti telesa. Tako Shaun Gallagher, eden vodilnih svetovnih kognitivnih znanstvenikov, v svoji knjigi *How the Body Shapes the Mind* (2005)²⁰ poudarja, da naše telo prek svojih gibalnih sposobnosti (angl.

17 Isto, str. 154.

18 Isto, str. 154–155.

19 Isto, str. 154. V izvirniku: La conscience est originairement non pas un « je pense que », mais un « je peux ». Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, str. 171.

20 V današnjem času je interes za Merleau-Pontyja oživel tudi znotraj na novo ustanovljenih ved – kognitivne znanosti (angl. cognitive science) in nevroznanosti (angl. neuroscience). Tako na primer eden vodilnih svetovnih kognitivnih znanstvenikov Shaun Gallagher v

motor abilities) sólo oblikuje spoznavanje. Zaznani objekt je na primer tisto, kar sem zmožen zgrabiti ali pa ne; to je moja osnovna naravnost ob njegovi percepciji. Oblike in velikosti predmeta tako ne zaznavam zgolj v fenomenalnem smislu, tj. v smislu fenomenalne velikosti, ki je odvisna od razdalje med mano in predmetom, temveč v povsem pragmatičnem smislu: ali lahko predmet primem, ali se ga lahko dotaknem.²¹ Telesnost je zanj tista, ki oblikuje duha, in pri tem Gallagher močno poudarja ravno sposobnost gibanja: gibanje in beleženje tega gibanja v našem proprioceptivnem sistemu (to je sistem, ki beleži lastno gibanje; je zavedanje gibanja) temeljno vzpostavlja ne le našo nadaljnjo gibalno aktivnost, temveč nam omogoča zavedanje samih sebe, komunikacijo z drugimi, dejansko omogoča naše bivanje v najbolj kompleksnih oblikah. Pomembnost, ki jo Gallagher pripisuje telesnosti, je zelo blizu Merleau-Pontyjevim poudarkom.

Geometrijska postavitve telesa za Merleau-Pontyja torej ni bistvena, ampak je pomembnejše njegovo območje delovanja, to pa seže onkraj povrhnjice kože, onkraj meja fizičnega telesa: »moje telo [se mi] kaže kot drža, naravnana k določeni obstoječi ali možni nalogi. In dejansko njegova prostorskost ni kot prostorskost zunanjih objektov ali 'prostorskih občutkov' *prostorskost položaja*, temveč je *prostorskost situacije*.«²² Navedena misel je daljnosežna in aktualna tudi za današnji čas. Iz nje je razvidno, da že v zgodnjem Merleau-Pontyjevem delu, v *Fenomenologiji percepcije*, obstaja težnja po tem, da telesnosti ne razume vezane zgolj na mesto, na katerem se nahaja fizično telo, temveč ta vznika tudi drugod, kamor sežejo telesne niti in kjer se vidi njegovo delovanje. Še posebej razširitev telesa v prostor ponazori Merleau-Pontyjev koncept telesne sheme.

Telesne sheme (fr. le schéma corporel) ne smemo zamenjati z danes pogostejše (v psihologiji) uporabljanim konceptom telesne podobe (angl. body

svoje delo obsežno vključuje Merleau-Pontyjeve koncepte. Gallagher raziskuje različne vidike telesnosti (angl. embodiment), njegov pristop pa je izrazito interdisciplinaren: raziskave klinične nevrologije, nevroznanosti, kognitivne in razvojne psihologije združuje s filozofijo – tako z analitično tradicijo (t. i. philosophy of mind, npr. Andy Clark in Dan Dennett) kot s kontinentalno filozofsko tradicijo, zlasti fenomenološko (npr. Husserl in Merleau-Ponty). Merleau-Pontyjevi koncepti mu pri tem ne pomenijo le nekoliko obskurne, bolj v zgodovinskem smislu pomembne reference na teme, ki Gallagherja zanimajo v sodobnem času, ki bi jim v svojem razglabljanju posvetil nekaj prostora, temveč pri Merleau-Pontyju najde relevantne koncepte in izhodišča, ki jih vzporeja in nadgrajuje v navezavi na raziskave omenjenih (naravoslovnih) znanosti.

21 Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Clarendon Press, Oxford 2005, str. 8.

22 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, str. 129.

image), ki je eksplicitna zavest telesa in se ukvarja z vprašanji, kako se telo pojavlja kot del percepcijskega polja nekoga. Merleau-Pontyju pa telesna shema pomeni izkustvo delov telesa v določeni gibalni konstelaciji. Prek telesne sheme vem, kje se nahaja vsak od mojih udov. Toda udi telesa niso skupek v prostoru razporejenih delov telesa, ki se nahajajo drug poleg drugega, kot je pepelnik poleg telefona,²³ temveč drug drugega zajemajo in vključujejo. Telesna shema ne vključuje le dejanskih položajev telesa in njegovih izvedenih ali izvajanih gibov ter premikov, temveč tudi vse v danem trenutku še nerealizirane možnosti premikov. Telo je v gibanju, zato je tudi telesna shema ves čas v dinamičnem spreminjanju.

212

Merleau-Pontyjeva telesna shema vključuje tudi možnosti njenih širitev. Eden znamenitejših Merleau-Pontyjevih primerov širitve je primer tipkovnice, ki jo tipkarica prek navade vključi v svojo telesno shemo. Tipkarica dobro ve, kje na tipkovnici se nahajajo črke, brez težav se naglo prilagodi drugačni tipkovnici, večji ali manjši od tiste, ki je je navajena. Prilagoditev poteka onkraj eksplicitne zavesti; telo se na nek način prilagodi »sámo«, brez posebnega, zavestnega razmisleka. Podobno tudi palica, ki se jo slepec navadi uporabljati in jo vključi v svojo telesno shemo, izgubi status predmeta in postane del slepca, njegov čutilni podaljšek. Zanj opravlja funkciji tipa in vida (natančneje, radij tipa poveča in je enakovredna vidu). Palica ni več objekt, ki bi ga slepi zaznaval samega zase. S tem se spreminja v podaljšek njegovega telesa, postaja podaljšana roka, v nekem smislu celo njegovo telo.

Vprašanje telesne sheme je v naši kulturi, ki postaja vedno bolj algoritemska, vmesniška in softverska, še posebej aktualno. V sodobnem času se človeško telo razpira in širi v prostor, opremljeno in posredovano z visokotehnološkimi vmesniki. Ti se vključujejo v telesno shemo posameznika, postajajo del njegove propriocepcije. Tega ne tematizirajo le nekatere sodobne umetniške prakse (še posebej tehnoperformans (npr. Stelarc, Marcel-lí Antúnez Roca), nekatere sodobnejše oblike body arta (npr. Orlan), bioart (Eduardo Kac itd.), digitalni performans (0100101110101101.ORG, projekti Gazire Babeli) itd.), temveč je spremenjeni modus človekovega bivanja mogoče spremljati v čisto vsakdanjem življenju, v njegovem rokovanju z visokotehnološkimi napravami (tablični računalniki in mobilni telefoni na dotik itd.).²⁴

23 Merleau-Ponty, *Fenomenologija zaznave*, str. 114–115.

24 O tem veliko piše Janez Strehovec – prim. Strehovec, »Kultura dotika in filozofija mobilnih tehnologij«, v: *Besedilo in novi mediji: od tiskanih besedil k digitalni besedilnosti in digitalnim literaturam*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2007, str. 185–216.

Teme telesnosti, transformirane in opremljene s tehnologijami, so postale pomembno področje v sodobnih raziskovalnih umetniških praksah, a tudi nasploh v kulturi, v kateri živimo. Tu je treba iskati najbolj zanimiva področja sodobnega mišljenja in raziskovanja in ob tem nam lahko marsikaj ponudijo tudi vnovična branja Merleau-Pontyjevih spisov.