

# FENOMENOLOGIJA TELESA IN ODNOSI Z DRUGIMI

## INTERSUBJEKTIVNOST SKOZI MEDTELESNOST

Dino MANZONI

Lepa cesta 39, 6320 Portorož, Slovenija

*manzoni.dinobk@gmail.com*

---

### *Povzetek*

Pričujoči članek predstavlja interpretacijo Merleau-Pontyjeve fenomenologije telesa in zaznave v povezavi s področjem medčloveških odnosov in socialne interakcije, ki poteka v intersubjektivnem prostoru človeškega sveta. Čeprav je za Merleau-Pontyja zaznavanje tisto, kar nas odpira svetu, ugotavljamo, da same percepcije ne moremo ločiti od afekcije, skozi katero se nam (intersubjektivni) svet daje. Analizo interakcije z drugimi subjekti, ki so po Husserlu za nas drugi Jazi, Merleau-Ponty predela v analizo

*konkretne interakcije med živimi telesi*, v katere je vpisano predhodno pridobljeno znanje in izkušnje, ki povečini niso več dostopne predstavljanju in sodbi. Tako je možno pojmovati naše delovanje v socialnem svetu preko primarne »medtelesnosti«, ki je temelj socialne kognicije in empatije. V socialnih interakcijah naša komunikacija in razumevanje drugih torej temeljita na telesnosti, in sicer ne tako, da interpretiramo, simuliramo, reprezentiramo duševna stanja ter namene drugih, marveč na ta način v našem lastnem telesu neposredno dojamemo namene, zaznave, občutke in misli drugih subjektov.

*Ključne besede:* Merleau-Ponty, zaznavanje, empatija, telesnost, medosebni odnosi.

---

### **Phenomenology of the Body and the Relationships with Others. Intersubjectivity through Intercorporeality**

#### *Abstract*

56

The article presents an interpretation of Merleau-Ponty's phenomenology of the body and perception in relation to the field of interpersonal relationships and social interaction taking place in the intersubjective space of the human world. Despite Merleau-Ponty's statement that perception is what opens us to the world, we find that perception itself cannot be separated from the affect through which the (intersubjective) world is given to us. The analysis of the interaction with other subjects, or "alter egos," according to Husserl, is transformed by Merleau-Ponty into the analysis of *concrete interaction* between *living bodies*, wherein already acquired knowledge and experiences are inscribed, most of which are no longer accessible to representation and judgment. In this way, it is possible to understand our daily functioning in the social environment through the primary *intercorporeality*, which is the basis of social cognition and empathy. In social interactions, our communication and understanding of others are based on corporeality, not by interpreting, simulating, and representing the mental states and intentions of others, but by directly perceiving the intentions, perceptions, feelings, and thoughts of other subjects in our own body.

*Keywords:* Merleau-Ponty, perception, empathy, corporeality, interpersonal relationships.

---

## Uvod

*Ob vodilu telesa.* – Če vzamemo, da je bila »duša« privlačna in skrivnostna misel, od katere so se filozofi upravičeno le neradi ločili – je mogoče to, kar se poslej učijo zamenjavati zanjo, še privlačnejše, še skrivnostnejše. Človeško *telo*, ob katerem spet oživi in se utelesi vsa najdaljnija in najbližja preteklost vsega organskega nastajanja, skozi katero, čez katero in nad katero nekako teče neznanski, neslišen tok: telo je osupljivejša misel kakor stara »duša. [...] Nikomur še ni prišlo na misel, da bi svoj želodec imel za tuj, nemara božji [...]. (Nietzsche 2004, 659)

Pojem telesa ima dolgo zgodovino, in sicer sega nazaj v sam začetek zahodne filozofije. Čeprav je bilo raziskovanje telesa v filozofiji dolgo postavljeno na stranski tir, je bilo praviloma zoperstavljeno duši, umu, duhu. G. Canguilhem (2016, 207; izvirnik 1956) opozarja, da je do razvoja sodobne fiziologije W. Harveyja (17. stoletje) in A. Lavoisierja v drugi polovici 18. stoletja prevladovala Galenova klinična in eksperimentalna pnevmatologija, ki se je po zgledu zdravnikov aleksandrijske šole (Herofila in Erazistrata) in v skladu z mišljenjem Alkmeona, Hipokrata in Platona zoperstavila Aristotelovi doktrini. Pri Aristotelu je, nasprotno, poudarek na duši, ki pa je »prisotnost v tem smislu, da je oblika naravnega telesa, ki je zmožno živeti« (1993, 412a, 19–21). Duša je torej forma telesa, kar za Aristotela pomeni, da je dejavnost živega telesa. Duša oz. duševnost je kvalitativno določilo snovi in je ne moremo zvesti na funkcijo snovi ali celo na produkt oz. epifenomen možganov in biokemičnih procesov, ki v njih potekajo, kot, npr., v danes prevladujoči monistični kognitivni nevroznanosti.

Nova pojmovanja in raziskovanja telesa so dobila nov zagon z vzponom novoveške znanosti in Galilejeve revolucije, ki je znanost fizike utemeljila na eksperimentalni znanstveni metodi in jo tako odcepila od aristotelizma. Descartes v *Meditacijah* (2004; izvirnik 1641), v katerih je poudarek na prvoosebni diskurzu, privilegira duh napram telesu. Telo pojmuje kot materialno, deljivo, mehanično telo, ki deluje preko zaporedja vzročnih odnosov – kot nekakšen fiziološki stroj, ki ga misli po principu delovanja ure

(VI. meditacija, 16) – in se bistveno ne razlikuje od živalskega. Po Descartesu (VI., 9) k našemu bistvu spada, da smo misleča stvar, vendar imamo tudi *idejo telesa*. Telo je razsežna stvar, od katere smo različni, čeprav brez njega ne moremo bivati. Vendar v VI. meditaciji z naslovom »O bivanju materialnih stvari in o realni razliki med duhom in telesom« izpostavi še, da nas ravno občutki bolečine, lakote, žeje itd. introceptivno vežejo s telesom in da pri svojem telesu nismo navzoči »kot mornar na ladji«, marveč smo z njim »pomešani« tako, da »sestavljamo z njim neko enotnost«. Torej Descartes – čeprav v svoji ontologiji strogo loči substanci *res extensa* in *res cogitans* – kljub vsemu telesa ne obravnava popolnoma dosledno v okviru svoje lastne ontologije. Večji problem pa nastane, ko poskušamo v okviru kartezijske ontologije misliti druge subjekte-telesa in njihova duševna stanja, saj je lahko za Descartesa drugi potencialno zgolj *automaton*. V svetu, v katerem so-obstajamo skupaj z drugimi, s katerimi si delimo prostor bivanja, se tako postavi vprašanje, na čem temelji ta odnos in kako je sploh mogoč. Družbene skupnosti in kulture ne moremo misliti kot nekakšnih dodatkov subjektom, saj smo vselej že formirani kot subjekti v neki kulturi in skozi proces socializacije.

58

Obstajata vsaj dva osnova problema drugih subjektov, in sicer epistemološki in konceptualni problem. Epistemološki problem se ukvarja s tem, kako lahko upravičimo naša prepričanja o obstoju drugih Jazov, tj. vseh tistih mentalnih stanj, ki niso naša. Konceptualni problem pa se nanaša na samo oblikovanje naših lastnih konceptov o duševnih stanjih drugih ljudi. V filozofiji se lahko obenem vprašamo tudi po sami naravi duševnih stanj oz. o tem, kaj sploh so ali kako sploh razumeti duševnost kot tako. Od takšnih temeljnih vprašanj je naposled odvisno, kako bomo raziskovali neko področje, kako bomo klasificirali stvari, kako bomo uporabljali ugotovitve v praksi itd. Zatorej je bistveno za neko področje ali znanost, da poznamo temeljne predpostavke, na katerih sloni, saj lahko le tako razumemo, kaj sploh proučujemo in kaj zajema določen pojem ali koncept: npr., ko govorimo o duševnih stanjih, jih večinoma razumemo kot »notranje« in privatne pojave, ki se dogajajo v (od drugih) izoliranem subjektu. Celoten pogled na problematiko se lahko spremeni, če definiramo in razumemo pojem drugače ali uporabimo drugačen konceptualni aparat. V članku se bomo osredotočili na Merleau-Pontyjevo pojmovanje telesa in zaznave, s pomočjo katerega bomo v prvi vrsti poskušali razložiti, kako telo

---

sploh deluje. Nato nas bo zanimalo predvsem, kako poteka komunikacija ter interakcija med subjekti in kako se formirajo medosebni odnosi. Tako bomo s pomočjo fenomenološke metode sistematičnega raziskovanja doživljanja analizirali telesnost subjekta, kar obenem vključuje analizo interakcije z drugimi subjekti-telesi, s katerimi smo v stiku in komuniciramo, se učimo in socializiramo že od rojstva dalje. Kakor pravi Heidegger, se fenomenološka obravnava »ne zapisuje niti kakemu določenemu ‚stališču‘ niti ‚smeri‘, saj fenomenologija – dokler sama sebe razume – ni in nikoli ne more biti ne eno ne drugo. Izraz ‚fenomenologija‘ pomeni primarno pojem metode.« (2005, 52) Fenomenologija torej ne določa, kaj se raziskuje oz. vsebine ali predmeta raziskovanja, marveč sam *način raziskovanja*.

### Jaz in drugi

V *Kartezijanskih meditacijah* (1975; izvirnik: 1931) se Husserl, v 5. meditaciji, in sicer v prvem poglavju z naslovom »Ekspozicija problema tujega izkustva; ugovor solipsizmu« vpraša: »Toda, kako pa je potem z drugimi jazi, ki vendar niso zgolj predstavljanje in predstavljeno, zgolj sintetične enote možne overitve v meni, temveč smiselno prav *drugi*?« (1975, 126) Husserl potemtakem poskuša razrešiti epistemološki problem, in sicer: kako smo lahko upravičeno gotovi o obstoju drugih v njihovi lastni drugosti. Kako je možno, da je za Jaz drugi prav Drugi, če je lahko vsak Jaz v svoji lastni očitvidnosti le zase brezpogojno gotov, da biva? Husserl v poskusu razjasnjenja problema doda še pojem sveta in dokazuje, da je naša izkušnja objektivnega sveta obenem izkušnja drugih:

[...] pa jih hkrati izkustveno dojemam [druge] kot subjekte za ta svet, kot ta svet izkustveno dojemajoče subjekte, in tako mi je dan tudi sam ta svet, ki ga sam izkustveno doživljam ter ob tem doživljam tudi sebe tako, kot doživljam njega in druge v njem. (1975, 128)

Izkustvo sveta, ki si ga delimo z drugimi, je torej konstitutivno v enaki meri tako za nas kot za druge subjekte. Vendar nam je obenem sam svet (kot *Lebenswelt*) dan; ne le nam samim, marveč *nam* kot skupnosti subjektov, ki

si svet delimo. Husserl prav tako zavrne možnost solipsizma, iz česar sledi, da se izkustvo v kolektivnem, intersubjektivnem polju kaže v doživljanju »objektivnega« sveta in konstitucije sveta kot »mi-subjektivnost«, kot sonavzoči svet drugih, s katerimi *si delimo* mišljenje, doživljanje, afekcije, ideale in skupaj delujemo v neki začrtani smeri (z nekim smotrom). Drugi so za nas prav Drugi in ne samo objekti naše zavesti, tako *stvorijo svet, v katerem bivamo*. Husserl »razreši« problem o obstoju drugih Jazov z uvedbo fenomenološkega pojma sveta, ki je vselej že intersubjektivni svet, v katerem se z reprezentativno konstitucijo preko analogije z lastno konstitucijo pokaže povezava Jaza in drugih Jazov v intersubjektivnem prostoru. Drugi se po Husserlu zrcali v nas, ki je tako konstituiran kot alter ego. Tako pravi:

60

V tej prav posebni intencionalnosti se konstituira nov eksistenčni smisel, ki sega čez moj monadični ego v vsej svoji svojskosti, konstituira pa se neki ego, in sicer ne kot jaz sam, temveč kot ego, ki se zrcali v mojem lastnem ego, v moji monadi. Toda ta ego ni preprosto tu in tako rekoč sam dan; konstituiran je namreč kot alter ego. (1975, 130)

Vendar še vedno ostaja problem, kako je možna neposredna interakcija med subjekti in usklajeno delovanje v svetu, ki nam je skupen. Čeprav Husserl (1975, 144) omeni tudi telo oz. telesa, ki so se zmožna »pariti«, kljub vsemu razlaga interakcijo preko analogije. Kako formiramo odnose z drugimi? Kako z njimi komuniciramo in se razumemo? Na ta vprašanja bomo poskušali odgovoriti s pomočjo Merleau-Pontyjeve koncepcije telesa in njegovega pojmovanja interkorporealnosti. Najprej pa bomo dodali še Heideggrov pogled na zgoraj opisano problematiko.

Če se osredotočimo na t. i. »problem drugih umov«, lahko povemo, da ga Heidegger ni eksplicitno definiral in ga je ovrgel kot nesmiselnega. Svoje dejanje je utemeljil tako, da je pokazal, da smo ljudje kot ljudje že v temelju družbena, zgodovinsko-kulturna bitja in da se ne moremo izvzeti (kot izolirani subjekti) iz sveta, ki si ga delimo z drugimi, v katerem so-bivamo. Ker se ne moremo postaviti v pozicijo zunaj zgodovinskega in socialnega konteksta – saj nas vedno že sodoloča družbena in zgodovinska konstelacija –, Heidegger v delu *Bit in čas* pravi: »Razjasnjenje biti-v-svetu je pokazalo, da najprej ,ni

---

in tudi nikoli ni dan goli subjekt brez sveta, kakor ni naposled nikoli najprej dan izolirani jaz brez drugih.« (2005, 167; izvornik: 1927) Nadaljuje takole: »Na osnovi te biti-v-svetu na-način-z je svet že vselej ta svet, ki ga delimo z drugimi. Svet tubiti je *sosvet*. Bit-v je *sobit* z drugimi.« (2005, 171)<sup>1</sup> Tako so že v samo strukturo subjekta kot eksistence vključeni drugi: ni sveta brez drugih, ni subjekta brez sveta in drugih. Drugi ljudje, skupnost sama je za subjekt, ki se znajde ter odrašča in se socializira skozi njo, vselej že konstitutivna. Brez Drugega ni Jaza, vsak Jaz je obenem Drugi ali »mi«.

Podobno formuliranje problema – in sicer, da ne moremo misliti subjekta brez subjektov – najdemo pri Merleau-Pontyju, ki je Heideggrovo fenomenološko in ontološko raziskovanje dopolnil še s fenomenologijo percepcije in telesa oz. telesnosti. Merleau-Ponty preide od Husserlove transcendentalne fenomenologije zavesti k mundani fenomenologiji telesnosti in zaznave. Telo razume kot fenomenalno telo in kot ekspresivno telo (*le corps expresiff*), ne samo kot biološki, determinirani mehanizem. Za Merleau-Pontyja imamo ljudje kot bitja-v-svetu oz. bitja-na-svetu preko živega telesa nekakšno izvorno intimnost s svetom, v katerem bivamo in ki ga *naseljujemo*. Ker je telo kot objekt nosilec subjekta, je nujno treba poudariti – kakor je to prvi storil že Husserl – razliko med živečim telesom (*Leib*), kakor ga doživljamo in preko katerega nam je dan svet oz. utelešena eksistenca, in – objektivno gledano – mehanskim, »mrtvim« telesom (*Körper*), ki je nekakšna organizirana struktura, skupek celic, organov, tkiv, kosti in tekočin, ki je predmet raziskovanja fiziologov in se prekriva z fiziologijo živali.

Merleau-Ponty tako opozarja, da je (bil) pomen telesa (ali telesa-subjekta) pogosto deležen nezadostne pozornosti znotraj zahodne miselne tradicije, čeprav je že Husserl (1997, § 39; izvornik 1913) formuliral, da je »nosilna plast vse realnosti telesnost«, preko katere pridemo do čutne izkušnje oz. čutnega zaznavanja. Heidegger, na drugi strani, v *Biti in času* problem telesnosti samo omeni in ga ne tematizira izrecno. Naše lastno telo za Merleau-Pontyja ni le navaden objekt med drugimi objekti, ampak je naše sredstvo, s katerim smo vpeti oz. celo *vpisani v svet*. Naše telo je »os sveta«, trdi Merleau-Ponty (2006, 101). Svet nam je dan skozi telo, ki je trajni pogoj izkušenj in nam omogoča zaznavno odprtost v svet, kakršna je vselej perspektivnega značaja. Samo tako je lahko pogoj možnosti razkrivanja sveta in stvari v njihovi lastni neizčrpnosti.

Merleau-Ponty, nadalje, pravi: »Moje telo ima svoj svet oziroma svoj svet razume, ne da bi se mu bilo treba opirati na ‚predstave‘ in ne da bi se podrejalo ‚simbolični‘ ali ‚objektivirajoči funkciji.‹ (2006, 157) Poudariti moramo, da besede »razume« avtor ne misli figurativno, ampak dobesedno. Telesnost je nekonceptualno povezana s stvarmi v svetu, in sicer preko telesne sheme,<sup>2</sup> ki nam omogoča, da smo v trajnem *dialogu s svetom*.

Zaznavna možnost je za Merleau-Pontyja dinamični proces izenačevanja zaznavne sheme čutnemu predmetu. Čeprav, npr., za Aristotela zaznavna zmožnost oz. zaznavanje samo po sebi ni stvar telesa, ampak je prav »zmožnost«, je za Merleau-Pontyja ta zmožnost vpisana v samo telo. Avtor definira telesno shemo kot »način izražanja mojega telesa na svetu« (2006, 117), obenem pa lahko ta v sklopu naše lastne zaznave postane »območje občutljivosti« in razširi obseg in aktivno območje našega občutka (primer čutilne palice in klobuka; 2006, 160). Telesna shema nam tako omogoča integracijo stvari sveta v prostorskost lastnega telesa. Omogoča nam tudi, da v nekem izurjenem, spontanem delovanju telo samo »zagrabi situacijo« in se odzove v okviru koordinat, ki jih postavlja telesna shema (npr. vožnja avta ali ples v dvoje, kjer osebi druga drugo vključujeta v lastno telesno shemo in določata prostor svojega delovanja). Takšna hipna improvizacija je mogoča le na podlagi habitualne strukture telesa (*corps habituel*), kakor jo označi Merleau-Ponty. Telesno delovanje pa ima tudi zmožnost projekcije v prihodnost oz. v izvedbo naloge, ki s pomočjo telesne sheme na določen način zajema »prostorskost situacije«, kot pravi avtor (2006, 116). Situacije in stvari v svetu se subjektu dajejo kot področje delovanja in definirajo specifično situacijo, v katero smo potopljeni in ki ima svoje lastne zahteve, kakršne prikličejo določen modus odločanja in odzivanja. Lahko rečemo, da situacija razpre polje virtualno možnega in usmerja naše delovanje tako, da nekako prehitavamo sami sebe. Ker intuitivno pričakujemo določene stvari v situaciji kot »prihajajoče«, to pomeni, da je tudi v telesno shemo vpisana odprtost oz. zmožnost anticipacije. Telo v sebi nosi »gibalni načrt« in deluje kot »gibalna intencionalnost«, trdi Merleau-Ponty (2006, 127). Za spretno delovanje in rokovanje s stvarmi ne potrebujemo miselnega predstavljanja, saj imamo

---

2 »Implicitno je teorija telesne sheme teorija zaznave.« (Merleau-Ponty 2006, 220)



praktično,<sup>3</sup> utelešeno vednost (*tacit knowledge*) sedimentirano oz. shranjeno v telesu (t. i. mišični spomin). V kognitivni znanosti jo razlagajo preko t. i. implicitnega ali proceduralnega spomina, ki ni na način predstavljanja, ampak se uresničuje skozi samo delovanje in interakcijo telesa.

Telesa-subjekti (*corps-sujet*) se na stimule iz okolja ne odzivajo le pasivno, avtomatično, temveč vselej že delujejo kot utelešena, v svetu situirana (ne locirana) bitja, ki se odzivajo na povsem konkretne, enkratne in edinstvene probleme ali situacije. Telo skozi gibanje dejavno in samodejno išče pravi (o)prijem (*Griff*) za stvari sveta, npr., distanco, gledišče, položaj, pozornost, osredotočenost, tako da pridobi največjo jasnost in optimalni oprijem za objekte. Izkustvo telesa odraža način intencionalnosti, s katero smo na primarni ravni v nekem odnosu s svetom. V nasprotju s Husserlom, za katerega je intencionalnost stvar subjekta zavesti, je za Merleau-Pontyja intencionalnost prvinsko stvar telesa-subjekta in njegove vpetosti v svet. Merleau-Ponty navede naslednji primer:

Moje stanovanje zame ni vrsta tesno povezanih podob, saj me obdaja kot *domače okolje* le, če sem »s svojimi rokami« ali »s svojimi nogami« še vedno sposoben zaznavati glavne smeri in razdalje in če se iz mojega telesa proti njemu usmerja množstvo intencionalnih niti. (2006, 146)

63

»Intencionalne niti« torej segajo v prostor sveta in nas povezujejo s stvarmi ter postavljajo prostorske koordinate (in določajo horizont zaznave), preko katerih se lahko (samodejno) orientiramo v okolju. Stanovanje ima prav tako neke afektivne kvalitete in skozi njih se širi občutek domačnosti.<sup>4</sup> Zaznava se ne (z) godi samo »v naši glavi«, temveč nam je dana skozi celotno telo, ki razkriva zaznavno polje. Svet tako ni samo to, kar vidimo, marveč tisto, kar (*ob*)čutimo, kar *zaznavamo z vsem svojim bitjem*. Fenomenalno telo ima po Merleau-

3 Za Heideggra *priročno* »predstavlja izvorno, predteoretsko in praktično znanje [...]« (2005, 209). Priročno je modus biti, ki mu v življenju ne posvečamo eksplicitne pozornosti, kar pomeni, da o tem doživljanju običajno ne reflektiramo. Pri vsakodnevem rokovanju s stvarmi je takšno (situacijsko in utelešeno) znanje pogosto ukoreninjeno v tradiciji neke kulture.

4 Več o tem je pisal Gaston Bachelard v *Poetiki prostora* (1958).

Pontyju »dvojne občutke«, npr., ko se ena roka dotakne druge, vzbudi oz. vsili obliko refleksivnosti, tako da sta lahko obe roki subjekt (zaznave) in (zaznani) objekt – to je za avtorja paradigmatični primer hiazmatične strukture. Prav tako občutki telesa niso nikakršne točkovne reprezentacije, marveč nam je zaznava vedno dana na podlagi nekega celostnega ozadja (*Gestalt*).

64 Percepcija ima po Merleau-Pontyju dejavno in ustvarjalno dimenzijo, tako da lahko rečemo, da oživlja svet. Zavesti po njegovem ni mogoče formalno opredeliti na način samozavedanja ali reprezentacije, temveč je le-ta skozi telo bistveno vključena v strukture ter dejavnosti človekove okolice in zajema vso pestrost intencionalnih orientacij našega življenja. Vendar Merleau-Ponty v svojem zadnjem delu *Vidno in nevidno* pravi takole: »Zaznavo moramo razumeti kot vprašujočo misel, ki zaznavni svet raje pusti biti, kot da bi ga postavljala, pred katero stvari nastajajo in izginjajo v nekem drsenju, tostran da in ne.« (2000, 90; izvirnik 1964) Čeprav je zaznava pri konstituciji sveta aktivna, vendarle zaznavamo stvari »na sebi«. Ko subjekt zaznava stvari sveta, gredo zaznave *k stvarjem samim* in niso nekaj na sebi, kar je zaprto v red predstav in ločeno od žive zavesti. Tako Merleau-Ponty, npr., vidno zaznavanje razume kot podaljšek našega tipa v svetu. Takšen podaljšek oz. približanje našega občutka k stvarjem sveta lahko označimo kot *taktilno gledanje*. Akt gledanja torej ni nekakšna preslikava »zunanjega sveta« v »notranjo« 2D-sliko sveta (na mrežnico), saj se v objekt pogrezamo in je – kakor pravi avtor – »nekaj, čemur se lahko najbolj približamo tako, da ga potipamo s pogledom.« In nadaljuje, da se pogled »ovija, tipa, se privija k vidnim stvarjem« (2000, 117). Prav tako pa opozarja, da med zaznavanjem

[...] ne razmišljamo ne o objektu ne o samem sebi, kako o njem razmišljamo, temveč smo pri objektu in se *zlivamo s tem telesom*, ki ve o njem več, kot vemo mi o svetu, o motivih in sredstvih, ki so nam na razpolago za njegovo sintezo. (2006, 252)

V izvornem, neposrednem zaznavanju torej doživljamo enotnost subjekta in medčutno edinost stvari. Človek kot eksistenca je vpet v meso (*chair*) sveta, kakor teoretizira Merleau-Ponty proti koncu svojega življenja. Tako pravi: »Mesa ne smemo misliti z izhajanjem iz substance, telesa in duha, saj bi bilo tedaj

združba nasprotij; povedali smo, da ga moramo misliti kot element, konkretni emblem občega načina biti.« (2000, 130) In v povezavi s telesom se sprašuje: »Ali je moje telo stvar ali ideja? Ne eno ne drugo, saj je *merilec stvari*. Priznati bomo torej morali identiteto, ki mesu ni tuja, ki mu daje smernice, globino, dimenzije.« (2000, 133) Tako avtor telo in telesnost misli skupaj z mesom. Telo potemtakem ni zgolj stvar, marveč »čutno za sebe«, vpisano v meso sveta.

Če se sedaj osredotočimo na glavno problematiko, ki jo obravnavamo v tem članku, lahko povemo, da Merleau-Ponty v svojem delu *Fenomenologija zaznave* (2006; izvornik: 1945) vzame za izhodišče, da se kot ljudje vselej že najdemo v intersubjektivnem svetu in da primarna interakcija med subjekti temelji na telesih. Tako pravi:

Drugo zavest je mogoče deducirati le, če je čustvene izraze drugega in moje čustvene izraze mogoče primerjati in identificirati in če med mimiko in svojimi »psihičnimi dejstvi« odkrijem točno določene vzporednice. Vendar pa je zaznava drugega predhodna in šele omogoča tovrstne ugotovitve, ki je tako ne konstituirajo. Petnajstmesečni otrok odpre usta, če v igri z zobmi zagrabil enega od njegovih prstov in se delam, da ga bom ugriznil. [...] »Ugriz« ima v njegovih očeh že od samega začetka intersubjektivni pomen. Njegov namen zazna v svojem telesu, moje telo zaznava s svojim, s tem pa v svojem telesu zaznava tudi moje namene. (2006, 361)

65

Torej je primarna medtelesnost temelj, na podlagi katerega delujeta naše prvinsko zaznavanje drugega in komunikacija. Stvari, ki jih počnemo z lastnim telesom, imajo zaradi interkorporealnosti in reverzibilnosti vselej že intersubjektivni pomen, ki izhaja neposredno iz našega telesa. *Že od rojstva*, oz. celo prenatalno, smo v stiku z (najpomembnejšimi) drugimi, s katerimi komuniciramo najprej na telesni ravni, saj še nismo sposobni kompleksnejših kognitivnih operacij. Pri tem ne gre le za enosmerno komunikacijo, s pomočjo katere, npr., mati razume otrokove potrebe, marveč gre za obojestransko zaznavanje ter spoznavanje in *učenje* (npr. *specifičnih odzivov*), ki *potekajo* primarno preko telesnosti, tako da drugo telo in njegove »namene« občutimo v svojem. Merleau-Ponty nadalje pravi:

Fenomenološki svet ni svet čiste biti, ampak pomen, ki se pokaže v križanju mojih izkušenj in v križanju mojih izkušenj ter izkušenj drugega zaradi povezave enih z drugimi; je torej neločljiv od subjektivnosti in od intersubjektivnosti, ki se povezujeta z oživljanjem mojih preteklih izkušenj v mojih sedanjih izkušnjah in z oživljanjem izkušnje drugega v moji izkušnji. (2006, 21)

*Življenjski svet (Lebenswelt)*,<sup>5</sup> v katerem živimo, nam je torej vselej že *dan intersubjektivno*. Svet je nekakšen prostor izkustev, ki poraja pomene in si ga delimo z drugimi telesi-subjekti. *Čeprav nam je neki doživljaj dan kot izvorno naš*, je obenem naša zaznava odprta v svet in konstituira horizont, ki nam je lahko skupen z drugimi zaznavajočimi subjekti. Naše zaznave so sovisne in naše perspektive se križajo s perspektivami drugih v so-doživljenem svetu. Izkušnje drugega pa razumemo, ker se *oživljajo* skozi naše lastne izkušnje in obratno (npr. tudi skozi leposlovje in poezijo lahko osmislimo svoje izkustvo sveta). O evidentnosti drugega Merleau-Ponty dodaja:

66

Med mojo zavestjo in mojim telesom, kakršna doživljam, med tem fenomenalnim telesom in telesom drugega, kakršni vidim od zunaj, obstaja notranji odnos, ki prikaže drugega kot dopolnitev sistema. Očitnost drugega je mogoča, ker sam zase *nisem transparenten* in ker moja subjektivnost za seboj vleče svoje telo. [...] *Če sem povsem osebna bit in se dojemam v apodiktični očitnosti, drugi nikoli ni povsem osebna bit.* [...] jaz in drugi nista *cogitationes*, zaprti v svojo imanenco, ampak sta oba biti, ki ju je presegel njun svet in ki posledično lahko presegata ena drugo. (2006, 362)

---

5 »Svet ni objekt, katerega tvorni zakon bi si lahko lastil, ampak je naravno okolje vseh mojih misli in vseh mojih izrecnih zaznav.« (2006, 12) Za Merleau-Pontyja je življenjski svet nujno že predpostavljen v vsaki analizi objektivnega sveta. Izvorni, samobitni svet je vselej že več in bolj bogat kakor kakršnakoli analiza in znanje o objektivnem svetu eksaktnih znanosti.

---

Torej je tisto, kar povezuje naše zavestno telo in telo drugega, primarno *notranji odnos* telesnosti. Kot eksistirajoči, mundani subjekti nismo zaprti v svojo privatno »notranjost«, temveč smo zunaj samih sebe, (iz-postavljeni) v skupnem življenjskem svetu, skozi katerega se razkrivamo sami sebi v različnih situacijah. V njem smo so-udeleženi z drugimi utelešenimi subjekti in neprestano, hote ali nehote, komuniciramo, namreč, karkoli že delamo, ima za druge, ki nas zaznavajo, določen pomen – celo tedaj, ko, npr., odklonimo komunikacijo, je to vselej že neko sporočanje, tudi sam pogled ima za nas vedno že nekakšen pomen. Prav tako govorni komunikaciji pomen ne sporočajo le besede, ampak tudi »naglas, ton, geste in fiziognomija, ta pomenska dopolnila pa ne odkrivajo le govorčevih misli, ampak sam izvor njegovih misli in njegov temeljni način bivanja; tako je tudi poezija, ki je po naključju lahko pripovedna in sporočilna, bistvena modulacija bivanja,« *navaja Merleau-Ponty (2006, 167)*. Fiziognomija je za nemoteno, spontano delovanje v svetu izjemnega pomena. Za pacienta Schneiderja, ki je imel poškodbo na okcipitalnem predelu možganov, svet »nima več fiziognomije«, ugotavlja v svoji analizi Merleau-Ponty (2006, 148), in zato ne more, npr., prepoznati, kdo je napisal pismo, ki ga bere. Okolje je zanj tuje in neprestano mora analizirati svoje gibanje in delovanje nasploh. Za navadnega človeka pa ima okolje vselej vtisnjen pečat znanega. Prav tako imamo družbeno, politično fiziognomijo dežele, fiziognomijo družbenih odnosov ter emocionalno in duhovno fiziognomijo človeka, s katerim smo v interakciji. V nadaljevanju bomo zagovarjali tudi, da je za navadne, vsakodnevne socialne interakcije in vezi fiziognomija ključnega pomena.

67

### Otrokovi odnosi z drugimi

Merleau-Ponty v svojem delu »Otrokovi odnosi z drugimi« (2007; izvornik: 1951) analizira eksistencialno strukturo otrokovega doživljanja skozi njegov razvoj, v katerem igra glavno vlogo interakcija z okoljem in s pomembnimi drugimi. Nadalje predlaga alternativo obstoječim kognitivno-psihološkim teorijam, in sicer s pomočjo fenomenološke metode, s katero opiše in demonstrira, kako poteka otrokov razvoj na temelju utelešenega ter intersubjektivnega odnosa in posebne vrste socialne kognicije. Tako zagovarja,

da zaznavanje, razumevanje in »komunikacija« z drugimi subjekti poteka preko medsebojne telesne povezave, ki deluje na predrefleksivni ravni in (večinoma) zunaj zavestne kontrole.

68 Fenomenologija otrokovega sveta sestoji iz nekakšne mreže odnosov s pomembnimi drugimi, ki bistveno vplivajo na njegov razvoj. Merleau-Ponty najprej kritizira obstoječe psihološke teorije otrokovega razvoja in trdi, da je ena od ključnih predpostavk, ki ovirajo razumevanje vedenja subjekta (ki izhaja iz empirične metode opazovanja in tovrstne koncepcije sveta), da klasična psihologija razume duševnost kot nekakšno »notranjo«, izolirano, privatno substanco, ki je posredno, arbitrarno in kavzalno povezana s telesom. Tako obstaja prepad med našo duševnostjo in duševnostjo drugega subjekta, ki je skrita v njegovi lastni »notranjosti«. Dve ali več duševnosti lahko med seboj komunicirajo, vendar samo posredno, preko vidnih znakov, ki jih producira vedenje in ki naj bi jih nato dešifrirali, simulirali, reprezentirali ter jih tako osmislili in pripeli na njih določen pomen. Posledično naj bi tudi svet zaznavali ločeno od drugih subjektov, kar implicira, da nikoli ne moremo vedeti, kaj drugi doživljajo in ali zaznavajo okolico enako kot mi. Če vzamemo za izhodiščno točko takšen solipsističen način pojmovanja naše »notranjosti« (*do katere imamo dostop le z introspekcijo*), ki je izolirana od ostalih subjektov in od sveta, se kaj hitro znajdemo v zagati, ko se srečamo z empiričnim materialom fenomenoloških raziskav. S takšnega izhodišča ne moremo nikakor razložiti pojavov inter-subjektivnega kulturnega sveta, ki si ga delimo z drugimi. Merleau-Ponty zato v svojem delu zavrže takšno pojmovanje duševnosti, ki je ujeta v našo »notranjost« in posredno (mehanično in kavzalno) upravlja naše telo kot objekt – tj. (kartezijansko) tezo o dveh ločenih substancah, ki ju ne moremo zvesti ene na drugo. Tudi »zunanje dražljaje« in občutke našega telesa bi tako morali zaznavati le posredno, in sicer tako, da seštejemo ter združimo skupaj (časovno) diskretne enote občutkov, signalov in drugih elementarnih zaznav »zunanjega« sveta. Seveda lahko stimule preučujemo kot ločene diskretne spremenljivke, vendar jih naša zaznava ne sešteva na preprost način, saj nam je vselej že *dana kot enotna in celostna zaznava (Gestalt)*, ki nam odpira horizont sveta in *nas odpira svetu*.

---

Merleau-Ponty se torej sprašuje (2007, 145), kako je možno, da so lahko že zelo majhni otroci oz. dojenčki<sup>6</sup> tako občutljivi na obrazno mimiko, ki izraža neka čustva, npr., na nasmeh. Malček pri petnajstih mesecih še ni sposoben opravljati kompleksnih procesov in nalog, kakršni so dešifriranje in predstavljanje vedenjskih znakov drugih subjektov ali primerjanje po analogiji s svojim lastnim vedenjem oz. lastno obrazno mimiko. Zato je treba rekonstituirati otrokovo »notranje« doživljanje v *naši lastni* predstavi. Če otrok začne identificirati sebe in drugega kot animirano telo, je to zato, ker telo kot tako *globalno identificira*, in ne zato, ker med vizualno podobo drugega in seboj oblikuje točkovno korespondenco – med vizualno sliko drugega in introceptivno podobo lastnega telesa. Merleau-Ponty (2007,146) izpostavi še fenomen imitacije in zavrača razlago, ki pojasnjuje izvedbo imitacije pri malčku s pretvarjanjem vidne slike specifične koordinacije obrazne mimike, npr. smeha, v lastno muskularno motorično izvedbo zaporednih gibov. Malček namreč nima notranjih motoričnih čutov drugega obraza niti podobe svojega lastnega obraza, ko se, npr., smeji. Avtor tako zaključi (2007, 146), da moramo ovreči klasično predpostavko, po kateri je duševnost kot substanca zaprta v našem telesu in je tako dostopna le preko introspekcije oz. »notranje izkušnje«, in sicer zato, ker ni samo zunanje povezana serija »duševnih stanj«, izoliranih od sveta in drugih subjektov. Zavest je odprta proti svetu in stvarjem sveta ter drugim subjektom in je za nas v prvi vrsti *odnos*, ki ga imamo s svetom, v katerem nam je v končni fazi svet dan. Ker smo kot telesni subjekti zavesti odprti napram stvarjem sveta, lahko v njih srečamo dejavnost drugih, ki ima za nas pomen, saj lahko postane potencialna dejavnost našega lastnega telesa. Tako tudi otrok ne posnema mimike ali vedenja nekoga, marveč *odreagira*, zatrjuje Merleau-Ponty. Dejavnost drugega nagovarja naše lastno telo, ki je prav tako v dejavnosti, in tako razumemo medsebojna dejanja, ki jih naslavljam na okolico in svet okoli nas. Tako tudi naše telo ni samo objekt, ki sešteva zasebne občutke za nas, temveč nam je dano kot »posturalna oz. telesna shema«, zapiše Merleau-Ponty (2007, 147). Avtor (2007, 150) umesti delovanje »telesne sheme« že v prvo fazo percepcije drugih (in sicer preko introceptivnosti),

---

6 V razvojni psihologiji se uporablja klasifikacija glede na razvojna obdobja otroka: razvojno obdobje dojenčka traja od 1. do 12. meseca, obdobje malčka pa od 1. do 3. leta.

ki traja od rojstva do šestega meseca starosti. Shema deluje kot *ko-relacija* med zavedanjem svojega lastnega telesa in zaznavanjem drugih subjektov. Zaznavanje poteka kot komplementarna operacija, tako da doživljanje svojega lastnega telesa in telesa drugega tvorita celoto in konstituirata neko »formo« oz. *Gestalt*. To pomeni, da delujeta po zakonu *notranjega ravnovesja* kot *avto-organizacije*, ki poteka v času, iz česar sledi, da je po svojem bistvu dinamična. Telesna shema se torej lahko razširi in oblikuje ter se prenese na druge subjekte in celo na mehanske stroje ali tehnične naprave, npr., vozila ali kibernetiski prostor, v katerem krmarimo s pomočjo igralnih konzol. Merleau-Ponty pravi nadalje:

70 Lahko bi dejali, da otrok od rojstva dalje okrog sebe odkriva meteorske kamne, ki so padli z nekega drugega planeta. Prisvoji si jih, se jih nauči uporabljati tako, kot jih uporabljajo drugi, saj telesna shema zagotavlja neposredno ujemanje kretenj, ki jih vidi, in kretenj, ki jih napravi sam, tako pa se pripomoček natančno izriše kot določeni *manipulandum*, drugi pa kot središče človeškega delovanja. (2006, 363)

Torej je otroku tuja okolica prostor, v katerem si s pomočjo telesne sheme, ki se ujema z drugimi, nauči uporabljati objekte, ki jih je videl prvič v življenju in zanj nimajo še nikakršnega pomena, dobijo pa pomen ravno preko rokovanja s stvarmi v svetu. Otrokova percepcija drugih subjektov, komunikacija in psihogeneza se dogajajo v stanju, ko »asubjektivni« otrok sploh še ne ločuje med seboj ter drugimi in se ne zaveda samega sebe kot posameznika, ki ima svoje lastnosti. Komaj tedaj, ko se otrok, npr., vidi v ogledalu in objektivira svoje telo, se prične zavedati ločenosti svojega lastnega telesa od drugih – in še to po določenem času. Takšna segregacija in diferenciranje vodita do razvoja individuuma, ki ima svojo lastno relativno stabilno identiteto. Merleau-Ponty (2007, 149) navaja Wallonovo delo in njegov pojem »sinkretične družabnosti«. »Sinkretizem« pomeni nerazlikovanje med »mano« ter drugim, in sicer pri malčkih. Tako v tem obdobju še ni prišlo do ločitve med »jazom« in »drugim« ter med subjektom in svetom. Naše lastno telo je najprej *introceptivno telo*, saj je v obdobju zgodnjega otroštva to edini način biti telesa. Dalje ugotavlja Merleau-Ponty: »Zavest o lastnem telesu je tako sprva fragmentarna, vendar se

---



*postopoma integrira; telesna shema postane* sčasoma natančna, se preoblikuje in počasi dozoreva.« (2007, 152) Henri Wallon v svojem spisu *Izvor značaja pri dojenčku*<sup>7</sup> (navedeno po: Merleau-Ponty 2007, 153) trdi, da do tretjega meseca starosti dojenček nima nikakršne neposredne percepcije drugih ljudi. Tako pojasnjuje, da, npr., odsotnost skrbnika, ki povzroči otrokov jok, vzbudi občutek *necelosti* oz. nepopolnosti ali manka, kakor otrok doživlja to situacijo. Torej otrok dejansko še ne dojema neposredno drugega kot Drugega, ki ga bo lahko kasneje v razvoju zaznal preko ekstroceptivnosti, marveč je (pomemben) drugi del njega samega.

V »zrcalnem stadiju«<sup>8</sup> pride do znatnega razvoja telesa pri otroku ter

---

7 Henri Wallon: *Les origines du caractère chez l'enfant: Les préludes du sentiment de personnalité* (1949).

8 Lacan v svoji analizi zrcalnega stadija izpostavlja zanimiv pojav, ki ga zasledimo pri otrocih od šestega meseca dalje, in sicer, da dojenček, kljub temu da še ne zna hoditi in se držati pokonci, ko je postavljen pred ogledalo, »otrpane nagnjen nekoliko naprej, kot da bi hotel fiksirati neki trenutek podobe, ki jo vidi v zrcalu« (1993, 37–38). Lacan (1993, 41) nadalje v svoji teoriji formiranja Jaza pravi, da se otrok, ko se skozi odsev ove celotne podobe samega sebe – ki ni le fragmentaren del telesa –, identificira s to svojo (spekularno) *podobo*. Ta celovitost (»ortopedična oblika«) – zaključena enovitost – je po Lacanu (1993) imaginarna in povzroči odtujujočo identiteto pri subjektu, ki svoje telo vidi kot objekt in zato razlikuje med tem, kar introceptivno občuti in zaznava iz svoje perspektive, in svojim *imagom*, ki je viden z nekakšne nedoločene, distancirane objektivne pozicije. Ob tem se posledično zave, da je tako, kot je viden v ogledalu zase (kot podoba), viden tudi za druge. Tako skupaj z imaginarnim Jazom v naši duševnosti vznikne nova funkcija, v kateri otrok zavzame drugačen odnos oz. specifično razmerje do samega sebe, in sicer – kakor pravi Lacan – še preden mu »jezik v univerzalnem podeli funkcijo subjekta« (1993, 38). Splošna funkcija zrcalne podobe je v zarezi oz. razcepu med neposredno doživeto resničnostjo in posredovano, sekundarno, reflektirano resničnostjo. Torej je v funkciji *derealizacije*. Vendar bi lahko rekli, da te »primarne resničnosti« pred tem prvotnim razcepom sploh nikoli ni bilo, saj je produkt neke retrospektivne iluzije oz. fantazije neposrednega doživljanja ter občutja celovitosti in (po)polnosti svojega Jaza. Vendar – kakor opozarja Merleau-Ponty (2007, 165) – »vizualna podoba« ni samo stvar vednosti in epistemologije, marveč zadeva našo bit ter načina bivanja v svetu in odnose z drugimi. Odnose z drugimi moramo obravnavati kot primarno in izvirno strukturo – in ne le kot eno od vsebin našega doživljanja, opozarja Merleau-Ponty (2007, 168). Po dopolnjenih treh letih postane pogled drugega za otroka moteč ali celo moreč, saj povzroča neprijetna občutja, kot sta, npr., strah in tesnoba. Prav tako se otrok vedno več časa obnaša, kot da je neprestano opazovan. Njegova pozornost se preusmeri od naloge, ki jo opravlja, na reprezentacijo samega sebe v procesu izvajanja neke aktivnosti, ugotavlja

obenem občutnega in hitrega razvoja pri stikih z drugimi subjekti. Malček prej zazna razliko med podobo starša v ogledalu in njegovim živim telesom kakor razliko med svojo lastno podobo in introceptivnim občutkom telesa. Wallon opaža (po Merleau-Pontyju 2007, 156), da ni jasnih oz. vidnih reakcij na zrcalno podobo pred koncem tretjega meseca ali celo še nekaj tednov kasneje. Po šestih mesecih pa se ob pogledu na lastno podobo pričnejo kazati reakcije in druga izvirna vedenja, ki niso samo mimetična ali afektivna. *Ta razvoj poteka še zelo dolgo, in sicer tudi do osemnajstega meseca (oz., tako bi lahko rekli, celo življenje).* Ko se malček na začetku pogleda v ogledalo in vidi v njem svojo podobo, občuti, kakor da bi bil sam v tej podobi, saj še ne loči med introceptivnim občutkom svojega lastnega telesa in objektivnim, celostnim zrcalnim odsevom v ogledalu. Zanj torej zrcalni odsev ni le enostavno odsev, marveč ima posebno vrednost v tem, da je nekakšna podvojitev njega samega, ki omogoča dva načina doživljanja sebe in dva odnosa do samega sebe, ki pa sta bistveno sovisna. Otrok druge ljudi doživlja tako, da občuti telo drugega in njegove gibe v svojem lastnem telesu. Wallon skozi raziskovanje kliničnih študij patoloških primerov pokaže (po Merleau-Ponty 2007, 162), da so motnje v »cenesteziji«<sup>9</sup> tesno povezane z motnjami v odnosih z drugimi ljudmi. Če povzamemo, lahko rečemo, da obstajajo trije aspekti, ki so nerazdružljivo prepleteni ter soodvisni, in sicer: naš introceptivni občutek telesa; naše v zrcalu vidno, objektivno telo (oz. podoba telesa) kot zaključena celota; in drugi človek, ki ga neposredno vidimo. Malček, ki še ni dopolnil šestih mesecev starosti, ne more ločiti sebe od drugega. Ker mu (u)manjka zavest o lastni vizualni podobi, je nezmožen ločiti tok svojega življenja od tega, kar vidi, da *živijo drugi*. V to se uvršča fenomen »tranzitivizma«, *pri katerem gre za odsotnost (raz)ločljivosti med nami in drugimi, ki pa je temelj sinkretične sociabilnosti,*

---

avtor (2007, 180). Merleau-Ponty (2007, 178) pa pravi tudi, da otroško fiziognomno mišljenje zajame neko bistvo na način telesnega zajemanja predmetov. Lahko bi rekli, da fiziognomna zaznava zajema znane predmete v otrokovem okolju, in sicer – kakor pravi avtor – s pomočjo telesa, ki je že seznanjeno s temi objekti, s katerimi rokuje.

9 Cenestezija je splošni občutek telesnega obstoja in normalnega delovanja organizma (*Slovenski medicinski slovar* 2020, s. v. »cenestezija«). Mi razumemo pojem cenestezije z nekoliko večjim poudarkom na telesnih senzacijah oz. občutkih živega fizičnega telesa, v katere je vključeno zaznavanje specifičnih (fizikalnih ali biokemičnih) dražljajev na področjih lastnega telesa.

---

---

zaključuje Merleau-Ponty (2007, 164). Tranzitivizem ali projekcija je fenomen, pri katerem gre za pripisovanje tistega drugim subjektom, kar se dogaja nam samim. Čeprav tranzitivizem kot tak prerastemo, ostane še vedno operativen na nekaterih področjih, tudi, npr., na področju afektivnih stanj. Prav tako se lahko kasneje v življenju pojavi sinkretična sociabilnost pri nekaterih duševnih stanjih (ali motnjah), npr. pri obrambnem mehanizmu regresije, ki so ga raziskovali psihoanalitiki.

### **Medtelesnost in socialna kognicija**

Analizo intersubjektivne interakcije z drugimi – ki so po Husserlu za nas drugi Jazi – Merleau-Ponty v svoji teoriji predela v analizo *konkretne interakcije* med živimi telesi. Tako razlaga naše vsakdanje delovanje v socialnem okolju preko primarne »medtelesnosti« (*intercorporéité*), ki je nekakšen temelj socialne kognicije in vživljanja. Medtelesnost razume kot predrefleksivno prepletanje in komuniciranje teles, kjer telo drugega vpliva na naše *lastno telo* neposredno (brez posredovanja t. i. mentalnih reprezentacij in simulacij notranjih stanj drugih subjektov). Ker so medosebni stiki in socialne vezi utemeljeni na telesu, smo zmožni neposredno »dojeti« namen vedenja drugega utelešenega subjekta. Telesnost je pogoj možnosti socialne kognicije in načina, kako smo aficirani in kako aficiramo druge, kar se večinoma dogaja zunaj zavestne kontrole subjekta. Naše lastno telo nam je v vsakdanjem delovanju v svetu večinoma nevidno in samoumevno. Če pa se neposredno osredotočimo nanj, okolica izgubi jasnost in se umakne v ozadje. Posebno pozornost posvetimo telesu, ko čutimo bolečino, ko smo lačni, ko se učimo novega gibanja in koordinacije ter v nekaterih duševnih in nevroloških motnjah. Pomeni, ki se dajejo v interakciji, so neposredni, saj vsako vedenje razumemo kot pomensko. Kot nepomensko pa ga lahko dojamemo le, če je storjena neka stvar, ki se ne sklada s celovitim dojetjem situacije ali interakcije – enostavno rečeno: ko se zgodi nekaj neobičajnega. Temeljna sposobnost razumevanja drugih je tako zaznavna, senzomotorična ter afektivna in ne konceptualna, zato tudi ne potrebujemo dodatnega akta interpretacije pomena vedenja drugih, čeprav je obenem res, da brez jezika ni subjekta in simbolnega univerzuma, kar pomeni, da stvari ne morejo imeti nikakršnega pomena. Tako moramo nujno razlikovati

med čistim reflektirajočim mišljenjem, kjer se popolnoma osredotočimo na mišljenje, in vednosti, ki je prisotna v dejavnih situacijah, kjer enostavno ni časa (in kapacitete) za premišljevanje in se zato opremo na znanje, vzorce, odzive in anticipacijo, ki jo omogoča habitualno telo. Telesno vedenje, občutke in mimiko obraza neposredno razumemo, saj se pomen nekega giba »širi« skozi samo kretnjo, geste in gibanje telesa. Drugi subjekt se tako – kakor Merleau-Ponty ugotavlja za dojenčke in malčke – najdeva vedno že v nas in mi v njem, kar lahko poimenujemo predkognitivno ali *telesno-afektivno razumevanje*, v katerem *odzive in namere drugega čutimo z lastnim telesom*. Tako se nam ravno skozi senzacije in afekcije telesa razkriva pomen delovanja, gibanja, gestikulacije in mimike drugega. Tako, npr., eno leto star malček – ki še ni sposoben zapletenih kognitivnih operacij – lahko »dojame« naše geste (npr. grizenje prsta), in sicer tako, da jih čuti v svojem telesu, kot da bi bilo vedenje njegovo (prav tako imajo geste vedno tudi afektivno kvaliteto in pomen za otroka, saj je odvisen od pomembnega drugega, s katerim komunicira). Stičišču prepletenosti, temeljni asimetriji, vozlišču med »zunaj« in »znotraj«

74 Merleau-Ponty v svojem zadnjem, nedokončanem delu *Vidno in nevidno* reče *hiazem*. Živeto telo in telo drugega se vselej že vzajemno aficirata, sekata in vzvratno prepletata kot *Leib* in *Körper*, ne da bi se ujemala, in tako ohranita lastno singularnost. V tem »medprostoru« med zunanostjo in notranostjo – ki nista ločeni domeni, a vendar ohranjata divergenco –, ki v resnici ni nekakšen prostor v normalnem pomenu, je locirana naša subjektivnost, kakor jo Merleau-Ponty razume. Prav tako je ne moremo misliti niti ločene od sveta, saj je vselej že vpeta v meso sveta.

Thomas Fuchs v članku »Interkorporealnost in interafektivnost« to neprestano »prehajanje med ekspresijo in impresijo« (2016, 10), ki ga opisuje tudi Merleau-Ponty, vzporeja z delovanjem emocij (*e-motion*) in afekcije (*a-ffection*). Tako izpostavlja (2016, 8–18), da je ta živa medtelesnost *avtonomna*, nereduktibilna celota, ki ima *svoje lastne vzorce in dinamiko*. Ni nam treba eksplicitno interpretirati, simulirati in ugotavljati, kaj pomenijo neke kretnje, mimika, geste, akti, besede, saj so nam vselej že dani kot osmišljeno vedenje. Tako se nemudoma, spontano odzovemo z našimi lastnimi besedami, mimiko, kretnjami, vedenjem. Iz tega sledi, da ima vsak posamičnik svojo lastno organizacijo navedenih dejavnikov, svoj lasten slog gibanja, vedenja in

interakcije, kar pomeni, da je na določen način celo *naš značaj vgraviran v samo telo oz. strukturira telesnost kot tako*. Prav tako bi lahko zagovarjali Bourdieuevo tezo, da je družbeni oz. kulturni svet tudi vpisan v telo. V vsakdanji interakciji torej naši odnosi z drugimi sploh ne temeljijo na nekakšnem premišljevanju, presoji, dvomu, dokazu, temveč na nečem bolj temeljnem in primarnem. Ali, kakor elaborira Merleau-Ponty:

Drugega zaznavam kot ponašanje, v njegovem ponašanju na njegovem obrazu in v njegovih rokah zaznavam na primer žalost ali jezo, ne da bi se kakorkoli zanašal na »notranje« izkustvo trpljenja ali jeze, saj sta žalost in jeza spremenljivki biti v svetu, nista razdeljeni med telo in zavest ter prav tako odsevata v ponašanju drugega, kar je vidno v njegovem fenomenalnem telesu, ki se kaže mojemu lastnemu ponašanju, kakršnokoli že je. (2006, 365)

Tovrstna teorija je v nasprotju s standardnim in zastarelim razumevanjem t. i. indukcije emocij, ki se naslanja na behavioristične predpostavke in trdi, da lahko razumevanje afektivnih stanj razložimo preko pogojevanja in asociativnega učenja. *Žalost ali jezo razbiramo iz celote gibanj*, ki niso samo nekakšne zunanje manifestacije afektov, temveč so kot taka afekti sami. Prav tako v vsakdanjem delovanju in komuniciranju ne potrebujemo nikakršnih »mentalnih reprezentacij«, modelov ali simulacij »*notranjih stanj*« drugih, iz česar sledi, da je popolnoma nepotrebna kakršnakoli konceptualna ali ontološka redukcija drugih subjektov na izolirane, vase zaprte entitete. Kot smo pokazali s pomočjo Merleau-Pontyja, je naše telo ko-ekstenzivno in prepleteno z drugimi telesi, tako se vzajemno so-konstituira. Ali, kot pravi avtor: »Subjektivnost ni nepremična istovetnost s seboj: zanjo je tako kot za čas bistveno, da se odpira za Drugega in da izhaja iz sebe.« (2006, 432) In sicer tako, da nas telesnost in čutnost drugega zadevata neposredno, »esteziološko«. Napetost drugega telesa lahko občutimo skozi naše lastno telo in kinestetiko. Prav tako smo občutljivi za vzorec temporalnosti, po kateri drugi deluje, npr. na ritem, dinamiko in frekvenco, ki so konstitutivni za samo interakcijo in vedenje. Tako pridejo do izraza zaznavni, ekspresivni in senzorično-motorični vidiki socialnega razumevanja. V vsakdanjem življenju vsi poznamo fenomen »nalezljivosti«,

pri katerem gre za to, da si skoraj ne moremo pomagati, da se ne bi »nalezli« nekaterih čustev ali vedenja drugega. Lahko izpostavimo primere, kot so zehanje, smejanje in zardevanje;<sup>10</sup> ko, npr., spontano naletimo na nasmejan obraz, začutimo, da mišice okoli naših ust naredijo enak obrazni izraz, četudi se dejansko ne nasmehnemo (problemi obstajajo pri osebah z motnjami avtističnega spektra, ki imajo okrnjeno socialno percepcijo, kar bi lahko razložili tako, da jim *umanjka ravno ta temeljna telesna afekcija*, preko katere komuniciramo drugi; njihova komunikacija temelji obratno na racionalnem, »objektivnem mišljenju« in indukciji). Fenomen simpatije pa – kakor pravi Merleau-Ponty – v resnici ne predpostavlja resničnega »razlikovanja med samozavedanjem in zavestjo drugega, temveč odsotnost razlikovanja oz. meje med sabo in drugim« (2007, 174). Dejstvo je namreč, da živimo oz. se lahko celo naselimo v obrazu ali obraznih izrazih drugega in obenem občutimo, da on živi v naših. Medosebna koordinacija, ki se samodejno sinhronizira skozi utelešeno interakcijo, v kateri lahko rečemo, da se telesne sheme »sparijo«, je tako pogoj socialne komunikacije, ki se dogaja skozi interaktivno krožnost.

76 Fuchs v nekem drugem članku, ki nosi naslov »Fenomenologija afektivnosti« (2013, 196) dodaja, da se pričnejo, ko se ljudje med seboj srečujemo v dinamičnih, živih situacijah, subjektivna, živa telesa med seboj samodejno prepletati v procesu »telesne resonance«, usklajene interakcije in »medsebojne vključenosti«. Ti procesi po njegovem nudijo osnovo neposrednemu empatičnemu razumevanju subjektov, na podlagi katerega delujemo v spontanih vsakdanjih medosebnih interakcijah. Fuchs (2016, 7–9) tako ugotavlja, da ljudje afekte drugih doživljamo skozi izrazno moč telesnosti in t. i. (*znotraj- in med-*)*telesno resonanco*,<sup>11</sup> na kar je bistveno vplivala Merleau-Pontyjeva teorija telesnosti. Telesna resonanca vključuje vse vrste lokalnih ali splošnih telesnih občutkov. Teh ne moremo dojemati zgolj kot stranskih

---

10 Nevroznanstveniki, kot sta Rizzolatti in Craighero (2004), v zadnjih desetletjih ugotavljajo, da so pri tem vključene vrste možganskih celic, t. i. zrcalni nevroni, ki se enako prožijo, ko izvedemo neko dejanje ali samo opazujemo drugega, kako izvaja neka dejanja. Tako so tista vedenja, gibi, geste, mimika, ki smo jih podedovali od neke kulture, ključni za zaznavanje in razumevanje teh vedenj ter gibov in za odzivanje v socialni komunikaciji.

11 Na Fuchsovo koncepcijo telesne resonance je očitno vplivala Merleau-Pontyjeva hiazmatična ontologija.

---

produktov ali dodatkov, ki bi bili ločeni od emocij kot takih, marveč kot »*sam medij* afektivne intencionalnosti« (2013, 196). Tako tudi on zagovarja, da sta empatija in socialna kognicija ukoreninjeni v telesu subjekta. Fuchs, nadalje, loči med primarno in sekundarno empatijo. Primarna je telesna, medtem ko je sekundarna reflektivna, npr., ko zavzamemo perspektivo drugega: »Primarna empatija, posredovana preko utelešene interakcije, se lahko pozneje poveča skupaj z višjimi kognitivnimi zmogljivostmi, kot sta, npr., perspektivna in namišljena transpozicija.« (2016, 2) Čeprav je primarna empatija temelj našega razumevanja in komunikacije z drugim, si lahko seveda tudi predstavljamo in simuliramo, kaj drugi doživlja, kar nam šele omogoča teoretiziranje in spoznanje v pravem pomenu besede.

Za konec lahko dodamo še Fuchsova koncepta utelešene afektivnosti in interafektivnosti, s katerima se izogne razumevanju emocij kot nekakšnih izoliranih, notranjih duševnih stanj posameznika. Tako lahko emocije razumemo kot pojave skupnega, medosebnega oz. medtelesnega prostora, ki si ga delimo z drugimi ljudmi in v katerem poteka interakcija. Emocije potemtakem niso lokalizirane v notranjosti izoliranih posameznikov, marveč v med-prostoru intersubjektivnosti. Fuchs (2016) navaja, da fenomenološke razvojne teorije in raziskave intersubjektivnosti ugotavljajo, da razumevanje in deljenje emocij prav tako temelji na medtelesnem spominu oz. implicitni odnosni vednosti, kakršno pričnemo pridobivati že v zgodnjem otroštvu. Tako bi bilo v prihodnje vredno dodatno raziskati, kako priučeni vzorci delovanja v medosebnih odnosih, še posebej s pomembnimi drugimi, temeljijo na medtelesnosti in kakšne implikacije ima to lahko za psihološko terapijo.

77

## Sklep

V članku zagovarjamo, da je razumevanje Merleau-Pontyjeve fenomenologije telesnosti in zaznave temelj, na podlagi katerega lahko razumemo interaktivni, intersubjektivni svet človekovega dogajanja. V članku razgrnemo, kako se je razvijalo fenomenološko pojmovanje telesa in intersubjektivnosti od Husserla do Merleau-Pontyja. Analizo interakcije z drugimi subjekti, ki so po Husserlu za nas drugi Jazi, Merleau-Ponty predela v analizo *konkretne interakcije med živimi telesi*, v katere je vpisano predhodno pridobljeno znanje

in izkušnje, ki povečini niso več dostopne predstavljanju in sodbi. Čeprav je za Merleau-Pontyja zaznavanje tisto, kar nas odpira (intersubjektivnemu) svetu, ugotavljamo, da same percepcije ne moremo ločiti od afekcije in jezika (pojmov), skozi katere se nam svet daje.

78 Ker človeškega bitja ne moremo pojmovati neodvisno od drugih subjektov, smo nadalje razpravljali o empatiji in socialni kogniciji, preko katerih stopamo v stike z drugimi, in sicer s poudarkom na materialnosti oz. telesnosti interakcij. V socialnih interakcijah ter medosebnih odnosih naša komunikacija in razumevanje drugih temeljita na telesnosti, in sicer ne tako, da interpretiramo, simuliramo, reprezentiramo duševna stanja in namene drugih, marveč tako, da neposredno dojamemo namene, zaznave, občutke in misli drugih subjektov v našem lastnem telesu. Ker niti samim sebi nismo neposredno očitna in transparentna bitja, se tudi sebi razkrivamo v raznih situacijah in v interakciji z drugimi, kar razjasni kontekstualni in situirani aspekt naše biti, ki je ne moremo misliti ločene od sveta. Tako ugotavljamo, da na telesu, ki nas vpenja v svet, socialne vezi in razne situacije puščajo svoj pečat. Ta »vgraviranost« vselej že učinkuje, četudi se tega ne zavedamo, obenem so telesa in interakcije plastične in se neprestano spreminjajo, četudi nikoli ne moremo zares izbrisati sedimentov, ki so gradniki neke forme telesnosti. Tako bi bilo vredno nadalje raziskati, kako je telo kot vselej družbeno telo nosilec habitusa in družbenih kodov. Predvsem bi bilo zanimivo natančneje raziskati odnos med Merleau-Pontyjevo filozofijo telesa in Bourdieujevim konceptom habitusa. *Habitus* je za Bourdieuja (2019, 7; izvirnik 1994) skupek podedovanih navad, spretnosti, dispozicij, slogov, vedenj, govora, ki formira posameznikovo *telesnost* ter s tem dojevanje in odzivanje v svetu, oziroma način, kako praksa oblikuje naše sheme, percepcijo, klasifikacije, občutke, sodbe, kategorije in s tem determinira vedenje posameznika tako, da se tega večinoma ne zaveda. Habitus pridobimo skozi praktično, utelešeno delovanje v svetu, tj. skozi socializacijo in izkušnje, kar pomeni, da si ga običajno delijo ljudje s podobnim poreklom, družbenim razredom, religijo, etničnostjo, nacionalnostjo, izobrazbo; preko njega se tako *reproducirajo* tudi *družbene strukture in razmerja*.

Več umnosti je v tvojem telesu kakor v tvoji najboljši modrosti.

In kdo neki ve, zakaj je tvojemu telesu potrebna ravno tvoja najboljša

---



modrost? [...] Snujoče telo si je ustvarilo duha kot roko svoje volje. [...] Ne grem po vaši poti vi zaničevalci telesa! Vi mi niste mostovi k nadčloveku! – (Nietzsche 1999, 37–38)

## Bibliografija | Bibliography

Aristoteles. 1993. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.

Bošnjak, R., S. Gabršček, M. Kržan, M. Legan, B. Peterlin, D. Petrovič, A. R. Medvešček. 2020. »Cenestezija.« V *Slovenski medicinski slovar*. Ljubljana: Medicinska fakulteta. <https://www.termania.net/iskanje?query=cenestezija&SearchIn=All>. Zadnji dostop: 15. februar 2020.

Bourdieu, Pierre. 2019. *Praktični razlogi: o teoriji delovanja*. Ljubljana: Krtina.

Canguilhem, Georges. 2016. »What is Psychology?« *Foucault Studies* 21: 200–213.

Descartes, René. 2004. *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Fuchs, Thomas. 2013. »The Phenomenology of Affectivity.« V *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, uredili K. W. M. Fulford, M. Davies, R. G. T. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini in T. Thornton, 612–631. Oxford: Oxford University Press.

---. 2016. »Intercorporeality and interaffectivity.« *Phenomenology and Mind* 11: 194–209.

Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, Edmund. 1975. *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Lacan, Jacques. 1993. »Spisi.« *Problemi* 31 (4): 37–45.

Merleau-Ponty, Maurice. 2000. *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Nova revija.

---. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2007. »The Child's Relations with Others.« V *The Merleau-Ponty Reader*, uredila T. Toadvine in L. Lawlor, 143–185. Chicago: Northwestern University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljani: Slovenska matica.

---. 2004. *Volja do moči*. Ljubljani: Slovenska matica.

Rizzolatti, G., in L. Craighero. 2004. »The Mirror-Neuron System.« *Annual Review of Neuroscience* 27: 169–192.