

Audronė Žukauskaitė

PRISILIETIMO POSTFENOMENOLOGIJA

*Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Dabartinės filosofijos skyrius
Saltoniškių g. 58, LT-08105
Tel.: +370 5 2752857
El. paštas: audronezukauskaite@takas.lt*

Jacques'o Derrida knyga *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, pasirodžiusi jau po jo mirties, verčia iš naujo permąstyti prisilietimo temą. Knyga ne tik ragina prisiliesti prie Nancy filosofijos temų, bet ir apsvarstyti prisilietimo temą kaip tokią, netgi permąstyti pačią filosofiją kaip mintį, kuri mus liečia, paliečia, ir jau niekuomet nepalieka. Derrida pastebi, jog prisilietimo tema nėra nauja – apie ją yra rašęs Emmanuelis Levinas, taip pat ir Maurice'as Merleau-Ponty. Galime teigti, jog prisilietimas yra specifinė fenomenologinė tema tiek, kiek fenomenologinė intencijos sąvoka implikuoja nukreiptumą, sąveiką ir sąsają. Kita vertus, paties Derrida ir jo „liečiamo“ Nancy tekstai žymi fenomenologinės tradicijos lūžį, nes prisilietimo tema čia apsvarstoma kontekste, kuris jau nenumato sąmonės vientisumo ir netgi dekonstruoja pačią subjekto sampratą. Galima teigti, jog jei fenomenologinėje tradicijoje prisilietimas visų pirma nurodo subjekto intenciją, jo valią ir nukreiptumą, tai postfenomenologiniame kontekste imama akcentuoti tai, kas paliečiama – kito kūnas. Kito kūnas pasirodo kaip kūno paviršius, kaip tai, ką galima, įmanoma paliesti, tačiau negalima pasisavinti, paversti subjekto vidujybe. Galima daryti prielaidą, jog tai, kas paliečiama, taip pat yra subjektas, tačiau Derrida ir Nancy siūlytų tokia prielaida nepasitikėti. Nes kūnas, ar

jis būtų savas, ar svetimas, visuomet jau yra kitas. Šiame straipsnyje bus siekiama apibrėžti, kokios konceptualinės prielaidos leidžia mums tą kitą kūną apmąstyti ir kaip šis mąstymas pakeičia pačios filosofijos sąlygas.

EMMANUELIS LEVINAS: EROSO FENOMENOLOGIJA

Norėdami perprasti, kaip prisilietimo ir kito kūno tema keičia filosofijos sąlygas, pirmiausia turime apsvarstyti šiuos klausimus fenomenologiniame kontekste. Dėl tam tikrų metodologinių priežasčių siūlyčiau analizę pradėti nuo Levino veikale *Laikas ir Kitas* aprašytos glamonės sampratos. Kaip galima suprasti iš pavadinimo, šiame veikale Levinas Kitą apibrėžia per laiką, kuris reiškiasi kaip nenumatoma Kito ateitis ir absoliuti Kito praeitis, atskleidžianti radikalią Kito kitybę. Kalbėdamas apie laiką, Levinas nurodo kelis kito modusus. Skyriuje „Įvykis ir Kitas [*L'Autre*]“ Levinas kalba apie mirties įvykį, kuris yra santykis su absoliučia kitybe: čia susiduriame su savotiška dviprasmybe, nes, kaip nurodo vertėjas Richardas A. Cohenas, Levinas kalba tiek apie pačios mirties kitybę, tiek apie Kito asmens kitybę, atsiskleidžiančią per mirtį. Šiuo požiūriu mirties kitybė labai panaši į susitikimą su kito asmens kitybe, „tarsi mirties priartėjimas liktu vienu iš santykio su Kitu modalumų“ (Levinas 1987: 75). Skyriuje „Galia ir santykis su Kitu“ Levinas atskleidžia naują santykio su kitybe modusą, kuris reiškiasi kaip intersubjektyvios sferos asimetriškumas. Santykis su Kitu, kuris šiame skyriuje įvardijamas kaip „silpnasis, vargšas, našlė ir našlaitis“, yra visiškai asimetriškas, panaikinant abipusiškumą ir išryškinantis Kito svetimumą, per kurį atsiveria Dievo transcendencija. Tačiau skyriuje „Erosas“ pasirodo dar vienas kitybės modusas: čia Levinas kalba apie Kitą kaip apie moteriškumą: „Absoliučiai kitas yra moteriškumas...“; „kitybė galutinę išraišką randa moteriškume“ (Levinas 1987: 85; 88). Kalbėdamas apie kitybę kaip moteriškumą, Levinas pabrėžia, jog tai nėra nei lyčių skirtumo, nei priešingų ar viena kitą papildančių skirtumų problema; Leviną domina būtent išskirtinis moteriškumo statusas buvimo ekonomijoje.¹ „Tai, kas mane domina šioje moteriškumo sampratoje, yra ne tai, kas nepažinu, bet pats buvimo būdas, kurį sudaro slėpimasis nuo šviesos. Moteriškumas kaip egzistencija yra įvykis, kuris skiriasi nuo erdvinės transcendencijos ar išraiškos, kuri siekia šviesos. (...) Slėpimasis yra moteriškumo egzistavimo būdas, ir šis slėpimosi faktas yra būtent kuklumas“ (Levinas 1987: 87). Turėdami omenyje tai, kad šviesa Levinui yra pažinimo metafora, galime teigti, jog santykis su kitybe kaip moteriškumu yra santykis su paslaptimi, t. y. santykis su tuo, „ko niekuomet nėra“ pasaulyje, kuriame viskas yra, „kas negali būti ten, kur viskas yra“.

¹ Simone de Beauvoir knygoje *Antroji lytis* teigia, jog Levinas, išskirdamas moteriškumą, iš esmės įteisino vyrišką subjektą kaip absoliutą, o moteriškąjį subjektą – kaip aneksuotą kitą (Beauvoir 1996: 14). Levino vertėjas Richardas A. Cohenas teigia, jog ši nuomonė yra perdėta, kadangi Levino požiūriu kitas turi daug aukštesnį statusą nei subjektas (Levinas 1987: 85).

Šis santykis su kitybe, kaip moteriškumu, reiškiasi kaip kaip erosas, glamonė, geidulingumas. Levinas rašo:

Glamonė yra subjekto būties būdas, kai subjektas, liečiantis kitą, siekia toliau šio prisilietimo. Prisilietimas kaip pojūtis yra šviesos pasaulio dalis. Tačiau tai, kas glamonėjama, nėra liečiama, tiksliai kalbant. Glamonė siekia ne rankos, prie kurios prisiliečiama, švelnumo ar šilumos. Glamonės siekio esmę sudaro tai, kad glamonė nežino, ko siekia. Šis „nežinojimas“, ši pamatinė netvarka, yra esminė (Levinas 1987: 89).

Glamonė, kalbant Levino terminologija, nepriklauso „šviesos pasauliui“, taigi ji nėra teorinis pažinimas, tačiau lygiai taip pat ji nėra ir juslinis pažinimas, nes „tai, kas glamonėjama, nėra liečiama“. Derrida manymu, toks glamonės aprašymas yra „kitas būdas išreikšti tam, kad glamonė veda anapus fenomenalumo“ (Derrida 2005: 77). Kitaip tariant, leviniškoji glamonė yra kažkas kita nei fenomenologinis suvokimas, kuris vienokiu ar kitokiu būdu pateikia fenomenus mūsų pojūčiams. „Glamonė yra šios grynosios ateities [*avenir*] lūkestis *be jokio turinio*“ (Levinas 1987: 89, pabraukta mano – A. Ž.). Tai, jog glamonė tęsia savo darbą anapus prasmės ir reikšmės, patvirtina ir kitas Levino tekstas – skyrius „Eroso fenomenologija“ iš knygos *Totalybė ir begalybė*. Čia Levinas glamonę apibrėžia kaip būklę, neturinčią jokio tikslo ar intencijos, būklę, savotiškai prilygstančią mirties anonimiškumui ir pasyvumui: „glamonė nesiekia nei asmens, nei daikto. Ji pasimeta būtyje, kuri išsieikvoja kaip beasmenė svajonė be valios ir net be pasipriešinimo, tai pasyvumas, gyvuliškas ir pasyvus anonimiškumas, jau priklausantis mirčiai“ (Levinas 1969: 259). Tyrinėdamas „geidulingumo fenomenologiją“, Levinas aiškiai fiksuoja lūžį, kai fenomenologinė intencija nustoja veikti, kai išraiška nieko neatveria ir neišreiškia, neatveria jokių horizontų:

Geidulingumas yra profaniškas; jis nemato. Tai *intencionalumas be matymo*, atradimas, kuris neiškelia į šviesą: tai, kas atrandama, nepasirodo kaip *reikšmė* ir neatveria jokio horizonto. Moteriškumas rodo veidą, kuris atveria daugiau nei veidas. Mylimosios veidas neišreiškia paslapties, kurią Erosas profanuoja; jis liaujasi ką nors išreikšti, arba, galima teigti, jis išreiškia tik atsisakydamas išreikšti, jis išreiškia diskurso ir padarumo pabaigą, staigų esaties tvarkos pertrūkį (Levinas 1969: 260).

Ši ištrauka aiškiai pademonstruoja, jog Levinas kitybę kaip moteriškumą aprašo sąvokomis, kurios, kaip teigia Derrida, „sudaužo į šipulius pačią fenomenologijos idėją“ (Derrida 2005: 82). Glamonė ne tik kad „nepasirodo kaip reikšmė“ ir „neatveria jokio horizonto“, bet taip pat „išreiškia tik atsisakydama išreikšti“,

vadinasi, nepasirodo kaip fenomenas jokiū aspektu. Vis dėlto turime paklausti, kas yra tas glamonės subjektas, kas yra tas, kuris liečia? Derrida, komentuodamas Levino „Eroso fenomenologiją“, pirmiausia pastebi, kad pats Eroso aprašymas yra konstruojamas asimetriškai. „Tai *Eroso* fenomenologija – kilmininkas rodo, jog žiūrima iš Eroso požiūrio taško, iš vyriškos glamonės pozicijų, o ne iš jos, ne iš mylimosios, ne iš moteriško švelnumo perspektyvos“ (Derrida 2005: 83). Tai reiškia, jog prisilietimo fenomenologija yra paženklinta vyriško parašo. „Tai tvirtai vyriškas *požiūris* arba *prisilietimas* (prisilietimas, kuris liečia nepaliesdamas to, kas nepaliečiama), ir ši diskursyvi privilegija savo ruožtu atrodo nepajudinama“ (Derrida 2005: 80). Čia Derrida „paliečia“ pagrindinę fenomenologinio diskurso problemą: šis diskursas remiasi privilegijavimu vyriškojo subjekto, kuris siekia Kito tik tam, kad galėtų reflektuoti save.

Panašų argumentą išsako ir feministinė kritika. Pavyzdžiui, Luce Irigaray tekste „Klausimai Emmanueliui Levinui: apie dieviškąją meilės kilmę“ teigia, jog Levino aprašyta glamonė yra vyriška glamonė, nukreipta į Kitą kaip į pasyvų moteriškumą, skendintį gyvuliškume ir infantilume. Irigaray pastebi, jog moteriškumas aprašomas tik iš vyriškos perspektyvos, remiantis erotine glamonės strategija, kuri, padiktuota vyriškojo *jouissance*, greitai sumaišo erotinius ir etinius kriterijus (Irigaray 1991: 109). Glamonės aprašymas išryškina vienakryptį, autistinį ir egotistinį glamonės pobūdį: nors Levinas aprašo glamonę kaip bereikšmę ir bekryptę, galiausiai ji sugrąžina leviniškąjį subjektą prie paties savęs:

Glamonėti Levinui reiškia ne priartėti prie kito pačiu vitališkiausiu būdu – prisilietimu, bet redukuoti kito kūno vitališkumą tam, kad atvertų ateitį sau. Glamonė galėtų sudaryti paslėptą filosofinio temporalumo intenciją. Bet šiame „žaidime“ vienintelė moteriškojo kito funkcija yra numalšinti filosofo alkį, iš naujo pamaitinti jo malonumo intencionalumą ateitimi be „ateities įvykio“... Šis glamonės aprašymas (...) yra geras pavyzdys kaip vyriškojo subjekto temporalumas, šiaip ar taip Levino temporalumas, pasinaudoja moteriškumu siekiant malonumo intencionalumo savo paties tapsmui. Analizuojant šią transformaciją, kuri kito kūną paverčia savo temporalumu, aišku, kad vyriškasis subjektas praranda moteriškumą kaip kitą (Irigaray 1991: 110).

Irigaray kritika puikiai atskleidžia, kad Levino aprašyta glamonė tik pasinaudoja Kitu kaip moteriškumu tam, kad po visų bereikšmių ir neintencionalių klajonių grąžintų subjektą prie savęs, padėtų jam surasti sąvąjį temporalumą. Knygoje *Lyčių skirtumo etika* Irigaray šį glamonės sangražiškumą, nuolatinį grįžimą prie savęs apibūdina kaip taktiliškumo aporiją: prisilietimas, kuris turėtų nustatyti Kito kūno ribas, neleidžiančias absorbuoti Kito į Tą Patį,

čia tampa paviršiumi, gražinančiu glamonę prie savęs. „Aporija taktiliškumo, kuris negali glamonėti savęs, bet kuriam reikia Kito tam, kad galėtų paliesti save“ (Irigaray 2004; 169).

Šioje vietoje galėtume grįžti prie Coheno santūriai išsakytos minties, kad feministinė kritika Levino atžvilgiu yra šališka ir perdėta, nes Kitas Levino filosofijoje turi daug didesnę vertę ir svorį nei subjektas. Tačiau apie kurį Kitą čia kalbame? Kaip jau minėjau, knygoje *Laikas ir Kitas* Levinas kalba apie kelis Kito ir kitybės lygmenis: pirmiausia jis aprašo mirties kitybę kaip vieną iš santykio su Kitu modalumų; taip pat kalba apie santykį su Kitu asmeniu, kurį įvardija kaip „našlę ir našlaitį“; vėliau aprašo Kitą kaip Erosą, ir galiausiai – kaip sūnų. Kitaip tariant, santykis su kitybe, kaip tiksliai pastebėjo Irigaray, vyksta dviem lygmenimis. Pirmasis santykis yra kūniškas, pasirodantis kaip mirties ar Eroso kitybė, moteriškumo kitybė. Šis santykis apmąstomas pasitelkiant fenomenologinę deskripciją. Kitas santykis vyksta tėvo-sūnaus, žmogaus-Dievo lygmenyje, ir tai yra būtent tas santykis, per kurį atsiskleidžia Kito transcendencija, Kito begalybė. Irigaray manymu, šis santykis vis dar yra priklausomas nuo metafizinės tradicijos imperatyvų. Kadangi šie imperatyvai yra vyraujantys, fenomenologinė moteriškojo Kito paieška nenusiseka, nes ji nuolat atkrinta į metafizinę tradiciją, grindžiamą vyriškojo subjekto:

Taigi Levino glamonės fenomenologija vis dar lieka įkalinta ribų, kurias nustato vyriškojo subjekto filosofinė konstitucija. Ji neveda nei prie Kito, nei prie Dievo, nei prie naujo dvasinio ar mąstymo lygmens. Ji skendi gyvuliškume, perversijoje, vaikiškume (kokiamė/kieno?), kurį moteriškasis kitas privalomai reprezentuoja. Nuėjęs taip toli, ir taip priartėjęs prie Kitos lyties klausimo, mano manymu, prie paties Kito, prie Kito paslapties, Levinas užverčia kūnišką meilę patriarhališkumo uola (Irigaray 1991: 113).

Pagal Irigaray logiką, išeitų, jog Kito kitoniškumas išslysta iš filosofinių problemų lauko būtent tuomet, kai prie jo labiausiai priartėjame. Tačiau ar Levino bandymas apmąstyti Kitą kaip moteriškumą iš tiesų buvo nesėkmingas? Galbūt yra priešingai – jei Kitas suvokiamas kaip moteriškumas, gal moteriškasis subjektas yra privilegijuotas sprendžiant kitybės problemą? Turėdama galvoje šią Irigaray pateiktą kritiką, psichoanalitikė Bracha Etinger 1991 metų pokalbyje su Levinu tiesiogiai palietė šį klausimą: „Norėčiau užduoti jums klausimą apie šią moteriškumo kitybę. Vienu metu jūs kalbėjote apie moteriškumą kaip šviesos vengimą. (...) Ar gali subjektas-moteris turėti privilegijuotą prieigą prie moteriškumo?“ (Etinger 2006; 149–150). Į šiuos klausimus Levinas atsako:

Moteris – tai ateities kategorija, ateities ekstazė. Tai tokia žmogiška galimybė, kurią sudaro sakymas, kad kitos žmogiškos būtybės gyvenimas svarbesnis už mano paties, kad kito mirtis man svarbesnė už mano mirtį, kad kitas eina pirmiau už mane; kad Kitas žmogus svarbesnis už mane; kad Kito žmogaus vertingumas įvestas pirma manojo (Ettinger 2006: 150).

Čia Levinas, kalbėdamas apie kitybę, kaip moteriškumą, įveda naują dimensiją: moteriškasis kitas yra ne tik glamonės siekinys, bet ir subjektas, galintis sukurti kitą gyvybę, Kito gyvybę. Žvelgiant iš šios perspektyvos, atsiveria nauja jungtis tarp mirties ir moteriškumo. Knygoje *Laikas ir Kitas* Erosas ir mirtis buvo visai greta („Erosas, stiprus kaip mirtis“), tarsi patvirtindami psichoanalizės teiginį apie Eroso ir Tanatoso giminybę. Tačiau pokalbyje su Ettinger Levinas kalba apie mirtį, kurią moteriškasis subjektas gali sąmoningai pasirinkti kaip savo ateitį:

Moteriškumas yra ateitis. Moteriškumas savo moteriškumo fazėje, savo moteriškoje formoje tikrai gali mirti atnešdamas į pasaulį gyvybę, tačiau – kaip galiu jums pasakyti? – tai nėra „mirtis“; mano nuomone, *kokios nors moters* „mirtis“ tikrai yra nepriimtina. Aš kalbu apie galimybę įsivaizduoti, kad esti *prasmė be manęs*. Manau, kad gelmių gelmė, moteriškumo gelmė yra mirtis duodant gyvybę, atnešant į pasaulį gyvybę. Pabrėžiu – ne *mirtį*, o, priešingai, *ateitį* (Ibid).

Paklaustas, ar ši moteriškumo gelmė nėra galutinė atsakomybė, galutinis etinio santykio matas, Levinas atsako: „Taip, tai *K' duša* (hebrajiškai: šventumas)“. Tačiau tą pačią akimirką atsitraukia, pereidamas į trivialų toną, ne visiškai tinkamą filosofui: „Galima pamanyti, jog aš sakau, kad moteris čia turi išnykti arba kad ateityje nebus moterų... Kas nors galėtų pasakyti: „Jie konstruoja pasaulį be mūsų ir mus visas pasiūs po velnių...“ (*juokiasi*)“ (Ibid). Nors Ettinger paslaugiai įkalbinėja Leviną, jog būtent jo idėjos leidžia atstatyti etinę moteriškumo vertę, gražinti moteriškajam subjektyvumui tai, kas iš jo buvo atimta, Levinas atsako: „To dar nesimato mano raštuose“.

Vis dėlto Ettinger ir Levino pokalbis neatsako į klausimą, kokia yra moteriškumo kaip kitybės vieta ir reikšmė filosofijoje. Ar Levino aprašyta glamonė iš tiesų neatveria nieko kita, išskyrus patriarchalinę vyriškojo subjekto perspektyvą? Ar iš tiesų, kaip teigia Irigaray, fenomenologinė moteriškumo kitybės paieška atkrita į metafizinę tradiciją? Toks atkritimas reikštų, jog kitybė yra redukuojama į tapatybę, tuo tarpu Levino tekstuose moteriškumo kaip kitybės, skirtingumo aspektas akivaizdžiai išlaikomas. Kaip teigia Derrida, šis kitybės aspektas toks radikalus, kad „daužo į šipulius pačią

fenomenologijos idėją“. Glamonės fenomenologija neatveria reikšmės horizontų, nes moteriškumas liaujasi ką nors reikšti, t. y. jis reiškia tik atsisakymas reikšti. Šis atsisakymas reikšti reiškia ne „atkritimą į gyvuliškumą“, kaip teigia Irigaray, bet fenomenologinio diskurso pertrūkį ir fenomenologinio subjekto negebėjimą „sugrįžti prie savęs“.

MAURICE'AS MERLEAU-PONTY: „KAŽKOKS KITAS YRA MANYJE“

Šioje vietoje norėčiau pereiti prie prisilietimo temos, plėtojamos Maurice'o Merleau-Ponty fenomenologijoje. Knygoje *Matoma ir nematoma* Merleau-Ponty rašė: „liesti (ką nors) reiškia liesti save“ (Merleau-Ponty 1969: 255). Šis teiginys atskleidžia, viena vertus, tą pačią priklausomybę tarp subjekto ir Kito, kita vertus, lokalizuoja kitybę pačioje subjektyvumo šerdyje. Visiems gerai žinomas Merleau-Ponty pasąžas apie viena kitą liečiančias rankas, kuris parodo tiek refleksyvią, tiek tranzityvinę taktilinio suvokimo prigimtį. Čia esama įdomios analogijos tarp leviniškojo prisilietimo ir glamonės aprašymo, kuris tematizuoja moteriškumą kaip tai, kas fenomenologinį subjektą gražina prie savęs ir Merleau-Ponty paradigminio save liečiančių rankų pavyzdžio, kuris apibendrina sangražinę juslinio patyrimo prigimtį. Merleau-Ponty rašo:

Kai mano dešinioji ranka liečia kairiąją, aš ją suvokiū kaip „fizinį daiktą“. Tačiau tuo pat metu, jei noriu, įvyksta netikėtas dalykas: čia mano kairioji ranka ima justi dešiniąją, *es wird Leib, es empfindet* (ji tampa kūnu, ji jaučia). (...) Taip aš liečiu save liečiantį; mano kūnas įgyvendina „tam tikrą mąstymo veiksmą“. Čia nėra vienkrypčio santykio tarp to, kas suvokia ir kas yra suvokiama. Santykis yra apverčiamas, paliestoji ranka tampa liečiančiąja ranka, ir esu priverstas pasakyti, kad lietimio pojūtis išplinta visame kūne – kūnas yra „suvokiantis daiktas“ (*empfindendes Ding*), „subjektas-objektas“ (*das subjektive Objekt*) (Merleau-Ponty 1964: 166–67).

Abipusė sąsaja tarp liečiančios rankos ir liečiamos rankos radikaliai pakeičia subjekto poziciją, kadangi „liečiantis subjektas“ pereina į liečiamojo rangą, nusileidžia iki daiktų lygio: prisilietimas yra suformuojamas pasaulio apsuptyje, tarsi jis būtų pačiuose daiktuose (Merleau-Ponty 1969: 134). Šios dvi pusės – jaučiantis kūnas ir jaučiamas kūnas – sutampa trečiajame elemente – fizinio kūno anonimiškume, „pačiame jutimiškume“. Šis kūno anonimiškumas artimas Levino „geidulingumo fenomenologijos“ konstruojamam kūnui, tačiau Merleau-Ponty domina ne lyčių skirtumai, bet skirtumas pačioje subjektyvumo struktūroje. Paradoksalu, tačiau šį skirtumą Merleau-Ponty įvardija kaip tai, kas „nepaliečiama“ (arba „nematoma“):

Liesti ką nors ir liesti save (liesti save = paliestas-liečiantis). Tai nesutampa kūne: prisilietimas niekuomet nėra tai, kas liečiama. Tai nereiškia, kad jie sutampa „mąstyme“ ar „sąmonės“ lygmenyje. Reikia dar kažko kita nei kūnas, kad įvyktų susijungimas: to, kas *nepaliečiama*. Tai kitas, kurio aš niekada nepaliesiu. Tačiau tai, ko aš nepaliesiu, kitas nepalies taip pat, taigi aš neturiu jokios privilegijos prieš kitą... Tai, kas nepaliečiama (ir taip pat tai, kas nematoma: nes ta pati analizė gali būti pritaikoma matymui... (Merleau-Ponty 1969: 254).

Claude'as Lefortas, redagavęs šį tekstą, pastebėjo, kad Merleau-Ponty neuždaro skliaustelių ir tęsia analizę, perkeldamas ją į vizualumo sritį. Taigi nors dar neturime atsakymo į klausimą, kas yra tai, kas nepaliečiama, patyrinėjime regėjimo pavyzdį. Merleau-Ponty tyrinėja, kaip prisilietimas ir žvilgsnis persikloja, pakeičia vienas kitą: „kiekvienas regimas daiktas yra apčiuopiamas tame, ką liečiame, kiekvienas liečiamas daiktas tuo pačiu būdu yra pažadėtas matomybei, taigi esama įsibrovimo, pasikėsینimo ne tik tarp paliestojo ir liečiančiojo, bet ir tarp apčiuopiamojo ir regimojo, kai pastarasis inkrustuojamas pirmojo“ (Merleau-Ponty 1969: 134). Kitaip tariant, matymas ir lietimasis yra tarpusavy susiję taip, kad galime kalbėti apie galimybę „paliesti žvilgsniu“. Matymo pavyzdys čia svarbus tuo, jog atskleidžia subjekto priklausomybę nuo išorinio daiktų pasaulio: „tas, kuris žiūri, negali būti svetimas tam pasauliui, į kurį žiūri. Nuo to momento, kai aš matau, būtina, kad mano viziją (kaip nurodo dviguba žodžio vizija prasmė) papildytų komplementari vizija arba kita vizija, [parodanti] mane, matomą iš išorės, taip, kaip kitas matytų mane...“ (Ibid.) Kitaip tariant, mūsų kūnas yra tarsi lapas su dvejomis pusėmis, kurių viena priklauso daiktų pasauliui, o kita – subjektui, galinčiam tuos daiktus paliesti ar pamatyti. „Juntamas kūnas ir juntantis kūnas yra kaip vidinė ir išvirkščioji pusės“, teigia Merleau-Ponty (1969: 138). Pasaulis ir subjektas yra kaip viena kitą apglėbiančios klostės, nes „pasaulis, kurį aš matau, nėra mano kūno „viduje“, o mano kūnas galiausiai nėra matomo pasaulio „viduje“: kūnas liečiasi prie kūno, ir pasaulis nei apglėbia jį, nei yra apglėbiamas. (...) Vienas ir kitas yra vienas į kitą įsiterpę ir susipynę“ (Ibid).

Nors Merleau-Ponty teigia visišką kūno ir pasaulio abipusiškumą, galime spėti, jog bent jau žvilgsnio plotmėje pojūčių subjektas yra išviliojamas iš savo vidujybės į išorę:

Žiūrėti ne į išorę, kurią mato ir kiti kaip kažkieno kūno kontūrą, bet būti matomam iš išorės, egzistuoti jos viduje, emigruoti į ją, būti jos suviliotam, paimtam į nelaisvę, būti nusavintam fantomo tokiu mastu, kad matantysis ir matomybė veikia vienas kitą ir nežinia, kas mato, o kas yra matomas. Būtent ši Matomybė, šis bendrumas, būdingas Juti-

miškumui kaip tokiam, šis anonimiškumas, būdingas Savybiškumui, kurį mes vadiname kūnu ir kuriam įvardyti vis dar neturime sąvokos tradicinėje filosofijoje (Merleau-Ponty 1969: 139).

Čia vėlgi išskyla tas pats klausimas, kas gi yra tas anoniminis kūnas, kuris nėra nei materija, nei protas, nei sąmonė, nei subjektas. Merleau-Ponty siūlo vartoti sąvoką „elementas“, panašiai kaip kalbame apie pirminius būties elementus: vandenį, žemę, orą ir ugnį. Šis pirminis elementas, kuriame maišosi ir pinasi mano jaučiantis kūnas ir juntami pasaulio daiktų kūnai, vėliau įgyja dar vieną pavadinimą – tai tarpkūniškumas. Būtent ši sąvoka įgalina Merleau-Ponty apmąstyti sąlygas, kuriomis suvokimui pateikiamas kito kūnas: „jei mano kairė ranka gali paliesti mano dešinę ranką, kai ji liečia tai, kas apčiuopiama, gali liesti ją liečiančią, gali gražinti lietimo pojūtį atgal, – kodėl, kai aš liečiu kito ranką, negalėčiau jos paliesti ta pačia galia, kuri leistų man pasisavinti liečiamus daiktus? ... Kadangi kitus kūnus pažįstu tuo pačiu būdu, kaip ir savo kūną, jie ir aš vis dar priklausome tam pačiam pasauliui“ (Merleau-Ponty 1969: 141). Merleau-Ponty svarsto šią tarpkūniškos sąveikos galimybę, nepamiršdamas fenomenologinės prielaidos, jog mano kairės ir dešinės rankų pojūčiai gali būti centralizuojami ir apjungiami „mano sąmonėje“, tačiau tarsi lieka neaišku, kur, kokioje landšafte susijungia mano ir kito ranka. Čia Merleau-Ponty pasiūlo kitą – rankų paspaudimo – pavyzdį, kur lietimo pojūčio sangražiškumas išlaikomas, paliestoji ranka kartu yra ir liečiančioji, ir *vice versa*, tačiau šie pojūčiai nėra surenkami kokioje nors „mano sąmonėje“. Kaip rašo Merleau-Ponty, „neabejotinai mūsų kūnai nėra kokio nors milžiniško gyvūno organai, panašiai kaip mūsų rankos, mūsų akys yra mūsų kūno organai“ (Merleau-Ponty 1969: 142). Kitaip tariant, skirtingų kūnų pojūčiai gali būti sinergetiški, net jei jie nėra surenkami, suvienijami kokios nors vienos „sąmonės“. Skirtingų kūnų „landšaftai persikloja, jų veiksmas ir pojūčiai tiksliai vienas kitą atitinka: tai darosi galima tuomet, kai priklausymą vienai ir tai pačiai „sąmonei“ nustojame laikyti pirmine sensibilitumo apibrėžtimi... Susiliejimas ir pertrūkis, tapatybė ir skirtumas yra tai, kas (...) būdinga net tik mano, bet ir bet kuriam kūnui“ (Ibid).

Šie du prisilietimo pavyzdžiai – viena kitą liečiančios (to paties subjekto) rankos ir (skirtingų subjektų) rankų paspaudimas – veda prie paradoksalių išvadų. Juk jei kito ranką aš paliečiu panašiai, kaip liesčiau ir (kairę ar dešinę) savąją ranką, vadinasi, savąją ranką aš galiu liesti taip, tarsi tai būtų kito ranka. Ar tarpkūniškumo sąvoka neimplikuoja, jog kūną, netgi jei tai „mano“ kūnas, aš visuomet liečiu jau kaip kitą? Kaip teigia Derrida, „net jei mes liečiame save, arba kažkas liečia pačius save, jie liečia kažką kita nei save ir yra paliečiami kažko kito, nei tai, kas liečia: liečiantysis nėra tas pats, kuris yra liečiamas, net jei liečiame pačius save. Taigi kažkoks kitas yra manyje“

(Derrida 2005: 246). Kitaip tariant, Merleau-Ponty, įteisindamas juntančiojo ir juntamojo kūno vienybę, kartu įteisina ir skirtumą, kitybę pačioje subjektyvumo šerdyje: aš liečiu save ir tuo pat metu įsteigiu save kaip kitą.

Turėdami galvoje šį skirtumo, kitybės momentą, galime vėl grįžti prie klausimo, kas yra tai, kas *nepaliečiama*. Kaip teigia Merleau-Ponty, „tai kitas, kurio aš niekada nepaliesiu. Tačiau tai, ko aš nepaliesiu, kitas nepalies taip pat, taigi aš neturiu jokios privilegijos prieš kitą...“ Kūno kitybė ir yra tai, kas nepaliečiama, nes liesdamas savo kūną, liečiu jį kaip kitą; ir atvirkščiai: kitas, pagal analogiją, taip pat negali paliesti savo kūno, nes jis yra kitas pats sau... Štai čia mes ir susiduriame su kūno anonimiškumu, kuris yra bendras jutimiškumui kaip tokiam: kūno anonimiškumas ir yra tai, kas yra nepaliečiama... Tačiau, kaip teigia Merleau-Ponty, būtent šiame elemente susijungia liečiantysis ir tai, kas liečiama, panašiai kaip matantysis ir tai, kas matoma, susijungia Nematomybėje. Jacques'as Lacanas, skaitydamas *Matoma ir nematoma*, daro prielaidą, kad tai, ką Merleau-Ponty vadina nematomybe, yra kito žvilgsnis: „keliai, kuriais jis jus veda, priklauso ne tik vizualinei fenomenologijai, nes jie siekia atskleisti – tai esminis dalykas – to, kas regima, priklausomybę nuo stebėtojo žvilgsnio. ...Tai, ką turime apibrėžti, yra išankstinė žvilgsnio egzistencija“ (Lacan 1998: 72). Svarbu pastebėti, jog žvilgsnis, apie kurį rašo Lacanas, nepriklauso jokiam konkrečiam subjektui – žvilgsnis ateina tarsi iš pačių daiktų, arba, kaip pasakytų Lacanas, iš pačios tikrovės. Kitaip tariant, ir regintysis, ir regimasis susijungia tarpkūniškoje tikrovės plotmėje. Pagal analogiją galėtume pasakyti, jog tai, kas nepaliečiama, taip pat priklauso tarpkūniškajai tikrovės dimensijai, kuri ir yra kito kūnas, kitas kaip kūnas.

III. JEAN-LUC NANCY: PRISILIETIMAS KAIP TECHNĖ

Merleau-Ponty aprašytas kūno anonimiškumas priartina mus prie Nancy knygoje *Corpus* suformuluotos kūno sampratos. Nancy aprašo kūną, kurio negali pasisavinti sąmonė, kurio negali aprėpti fenomenologinis suvokimas. Galime daryti prielaidą, jog Nancy aprašomas *corpus* – tai kito kūnas, tiek gyvas, tiek miręs kūnas, taip pat ir Dievo kūnas – t. y. toks kūnas, kurio aš negaliu subjektyvuoti, negaliu pasisavinti, negaliu primesti jam savo sukurtos reikšmės. Kūno filosofija, Nancy teigimu, neatskiriama nuo kito sampratos: „kūnas“ tampa kito pavadinimu ir įvardijimu. Kūnai visuomet mums yra „kiti“, o „kiti“ visuomet pasirodo kaip kiti kūnai. Aš niekuomet nepažįstu savo kūno, nepažįstu savęs kaip kūno, nes kūnas jau ir yra kitas. *Kitas – tai kūnas*, nes tik *kūnas ir yra kitas*. Jis turi būtent tokią nosį, odos spalvą, apgamą, yra būtent tokio ūgio, jį kamuoja širdies permušimai. Jis būtent tiek sveria. Jo būtent toks kvapas. Kodėl šis kūnas yra būtent toks, kodėl jis turi būtent šiuos, o ne kitus požymius? *Nes kūnas ir yra kitas*.

Nancy iš karto atmeta bet kokius bandymus tematizuoti, reflektuoti ar kaip nors kitaip pasisavinti kito kūną per mąstymą. Nancy teigia, jog svarbiausias santykio su kito kūnu / kitu kūnu modusas yra prisilietimas. Būtent todėl kito kūnas / kitas kūnas man yra duotas kaip kito odos paviršius. Nancy išranda nuostabų žodį *expeausition*, kuris skamba taip pat kaip ir *exposition*: šis naujadaras reiškia egzistavimą kaip išstatymą erdvėje, egzistavimą per išorinį odos paviršių. Kitaip tariant, kito egzistavimas yra lygus kito odos paviršiui: kaip teigia Nancy, visas kūnas yra apdovanotas absoliučia odos vertybe. Būtent ši Nancy aprašyta odos te(leo)logija tampa svarbiausia Derrida knygos *Le toucher*, Jean-Luc Nancy tema. Šioje knygoje Derrida siekia atskleisti tiek Nancy teorijos priklausomybę nuo fenomenologinės tradicijos, tiek jo prisilietimo sampratos radikalumą.

Taigi kuo Nancy (o kartu ir Derrida) suformuluota prisilietimo samprata skiriasi nuo Levino ir Merleau-Ponty fenomenologinių projektų? Galime teigti, jog Nancy žengia radikalų žingsnį, visiškai paneigdamas liečiančiojo subjekto savirefleksijos, t. y. sugrįžimo prie savęs, galimybę. Kalbėdamas apie prisilietimą, Nancy akcentuoja ne refleksyvumą, bet tranzityvumą: prisilietimas liečia(si), tačiau liečia ne save, bet kitą:

Nes šis imperatyvas nesiekia jokio objekto, nei didelio, nei mažo, nei savęs, nei vaiko, bet siekia prisilietimo (*d'un se-toucher*) teikiamo skausmo/malonumo. (Vėlgi: siekia likti savimi, tapti savimi nesugrįžtant prie savęs.) *Prisiliesti* prie tavęs (o ne prie „savęs“)² – arba vėl, identišškai, *prisiliesti prie odos* (o ne prie „savęs“): tai yra toks mąstymas, kurį kūnas visuomet verčia eiti tolyn, visuomet per toli (Nancy 1992: 36).

Ką reiškia *se toucher toi*? Šioje vietoje jau galime išskirti kelis prisilietimo modusus: liesti save per kitą (Levino atvejis), liesti save kaip kitą (Merleau-Ponty atvejis), prisiliesti prie kito, negrįžtant prie savęs (Nancy atvejis). Tačiau kaip įmanoma mąstyti ar rašyti apie prisilietimą, kuris negrįžta prie savęs? Galime daryti prielaidą, jog Nancy bando išplėsti kūno sąvoką iš fenomenologinio konteksto ir pervesti ją į Derrida dekonstrukcijos kategorijas. Nancy siekia apmąstyti kūną per prisilietimą kaip rašymą, kuris paskirsto kūnus erdvėje (*l'espacement*), tačiau jų neženklina, neprimeta jiems reikšmės:

Rašyti: reiškia ekstremaliai liesti. Tačiau kaip įmanoma paliesti kūną, užuot jį paženklus ar privertus ką nors reikšti? ...Kaip įmanoma paliesti kūną? Paliesti kūną, liesti kūną, pagaliau *prisiliesti* – visai tai vyksta rašyme... (Nancy 1992:12–13).

² Pranc.: *Se toucher toi* (et non „soi“).

Rašymas čia tarsi aktyvuoja keletą reikšmių. Pirmiausia prisilietimas yra rašymas, ženklų užrašymas ar įrašymas ant kito kūno, ant kito odos paviršiaus. Kita reikšmė, kurią nurodo Nancy – tai kontaktas, sąsaja, prisilietimas, kurį suponuoja pati rašymo ir skaitymo praktika. Kiekvienas puslapis, norime to ar ne, yra rašančiojo ir skaitančiojo, reginčiojo kūno susilietimas. „Kažkas nukreipia ar atideda šį prisilietimą iki begalybės – mašinos, transportavimas, kopijos, akys ir kitos rankos nuolat įsiterpia – tačiau tai, kas išlieka, yra (...) kontaktas, kuris nutraukiamas ir tęsiamas visomis kryptimis. Galiausiai tavo žvilgsnis prisiliečia prie to paties ženklo, kurį ir aš dabar liečiu, taigi tu skaitai mane, o aš rašau tave“ (Nancy 1992: 46–47).

Derrida pastebi, jog prisilietimo pojūtis yra neasiejamai susijęs su techniniais suplementais. Platonas *Faidre* išsamiai parodė, kad rašymas yra techninis protezas. Taigi jei prisilietimas, kaip teigia Nancy, vyksta rašyme, yra rašymas, į jį neišvengiamai įsiterpia techninis protezas, mašina, suplementas. Kaip teigia Derrida, „nėra jokio tikro lietimo pojūčio, nėra pirminio arba paties pirminio prisilietimo iki šio suplemento, iki šios būtinos galimybės...“ (Derrida 2005: 223–24). Nancy taip pat apmąsto šį techninį prisilietimo aspektą pasitelkdamas *technē* sampratą. Martynui Heideggeriui *technē* reiškia pasaulio daiktų pagaminimą ir išslaptinimą: „*Technē* yra *alētheuein* būdas. Ji išslaptina tai, kas savęs nepagamina ir ko dar nėra, kas dėl to gali atrodyti ir pasireikšti tai vienaip, tai kitaip. (...) *Technē* yra pagaminimas būtent kaip išslaptinimas, o ne kaip padarymas“ (Heidegger 1992: 223–24). Kitaip tariant, *technē* reiškia pasaulio daiktų išstatymą, eksponavimą, kuris, pasak Nancy, yra būdingas ir mūsų kūnams. *Technē* – tai kūnų atskyrimo ar susiejimo menas: tai skirtingi arealai, kuriuose mes visi esame išstatyti, eksponuoti per savo odos paviršius (prisiminkime Nancy sąvoką *expeausition*). Kitaip tariant, *technē* reiškia tokių kūnų koegzistavimo būdą, kuris tų kūnų niekaip nesusieja, neapibendrina, „nesurenka“ nei sąmonės, nei juslinio suvokimo visumoje. Kaip teigia Nancy, „*technē* nurodo į *technē* kūnų, kurie yra išdalyti, arba kurie pasirodo kartu, kitaip tariant, atveria arealus, kuriuose mes esame kartu išstatyti – ne išvedami iš kokio nors Subjekto, ne susiejami atsižvelgiant į tam tikrą paskirą ir lar universalų tikslą, bet, veikiau, išstatyti: ranka laiko ranką, kūnas glaudžiasi prie kūno, petys prie peties, šonas prie šono, suartėję, nors jau nebeturime jokios bendros prielaidos, išskyrus partes extra partes savybę, kuri mus sujungia“ (Nancy 1992: 78-80).

Derrida atkreipia dėmesį į keistą Nancy kūnų pasaulio mechanizumą, mechaninį ar mašininį kūniškosios egzistencijos pobūdį, *partes extra partes* struktūrą, kur „kiekvienas [kūnas] lieka iš esmės daugialypis, besipriešinantis bendrijai, besipriešinantis būtent dėl *partes extra partes* savybės, kuri reiškia gretimumą be kontakto, arba kontakto, kuris suvokiamas kaip dirbtinis, vadinasi, techninis ir paviršutiniškas“ (Derrida 2005: 57). Nancy aprašyta

kūno samprata daugeliu aspektų primena Deleuze'o ir Guattari „kūno be organų“ koncepciją, kurią jie savo ruožtu pasiskolino iš Antonino Artaud. Deleuze'o ir Guattari aprašytas „kūnas be organų“ taip pat nurodo kūną, kuris siekia išsijungti iš reikšmės sistemos ir būti organizuotas kaip materialių intensyvumų paskirstymas erdvėje. Deleuze'o ir Guattari „kūno be organų“ samprata priešpriešinama ne kūno organams, bet veikiau organizmui, t. y. kūno organizavimo principui. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog „kūnas be organų yra tai, kas lieka, kai visa kita nuimama. Nuimama būtent fantazija, reikšmės ir subjektyvacijos kaip visuma“ (Deleuze, Guattari 2004: 168). Kaip teigia Elisabeth Grosz, „tai yra kūnas, nuo kurio nuimtos visos fantazijos, vaizdiniai ir projekcijos, kūnas, neturintis psichinės vidujybės, vidinio vientisumo ar latentinės reikšmės“ (Grosz 1994: 201).

Galime teigti, jog Nancy mechanicistinė kūno samprata atkartoja kai kurias Deleuze'o ir Guattari „kūno be organų“ charakteristikas: Nancy aprašomas kūnas neturi jokios vidujybės, jokios vidinės reikšmės, kurią galima būtų interpretuoti. Kūnas kaip *corpus* yra bet kokio savipatyrimo, refleksyvumo ir sangražiškumo pabaiga. Kaip pastebi Derrida, „Nancy *corpus* yra (...) kūnas, kuris nuo pat pradžių yra atviras ir draugiškas *technē* (transplantacijoms, proteziniam įrengimams, substitucijoms, metonimijoms, telesensorinėms ekspropriacijoms ir t. t.)... Be šio *technē* kūnas net negalėtų gimti kaip „žmogiškas“ kūnas...“ (Derrida 2005: 218–219). Pagal Derrida dekonstrukcionistinę logiką, tai reikštų, jog *technē*, protezas yra pirmesnis nei kūniškas savipatyrimo pojūtis. (Čia visuomet reikia turėti galvoje kūniškas Nancy rašymo aplinkybes, būtent tai, jog jo širdis – tai, kas labiausiai „artima“ – yra pakeista dirbtiniu implantu.)

Žinoma, galime klausti, ar yra kokia nors prasmė kalbėti apie prisilietimą šioje mechaninių prietaisų karalystėje. Ar kūnas, siekiantis savo odos paviršių eksponuoti anapus reikšmės horizonto, dar turi mums kokią nors prasmę? Prisilietimo sąvoka Nancy filosofijoje patiria radikalią transformaciją: tai artimumas be kontakto, artimumas, kurį visuomet jau įtarpina protezinis suplementas. Kūnus susieja būtent jų gretimumas erdvėje, koegzistavimas, tas „tarp“, kuris lieka viską redukavus į *partes extra partes*. Būtent šis gretimumas, šis išstatymas greta yra ta vieta, kurioje, Nancy manymu, vis dar galima aptikti kitą. Tas kitas kaip *technē* prisiliečia ir atsiriboja, lokalizuoja ir uždelsia prisilietimą. Prisilietimo judesys išlaikomas, tačiau ką nors paliesdamas prisilietimas negrįžta prie savęs. Klausimas, kurį reiktų apsvartyti, atmetus šią sangražiškumo galimybę, būtų toks: kaip įmanomas (jei iš viso įmanomas) abipusiškumas be sangražiškumo? Kaip įmanomas tarpkūniškumo patyrimas, jei prisilietimas nesugrįžta? Prisiminus Merleau-Ponty pavyzdžius, galime paklausti: jei kito rankos aš negaliu paliesti taip, kaip liesčiau savąją ranką, t. y. jei paliestas kūnas nevirsta liečiančiuoju kūnu,

kaip tuomet įmanomas kitos gyvos būtybės patyrimas? Jei prisilietimo judesys nesugrįžta, ar tuomet neatsiduriame karteziškoje mechaninėje visatoje, kurioje tai, ką paliečiame, galbūt viso labo yra mechaninių prietaisų judinamos mašinos?

Gauta 2008 02 22
Priimta 2008 03 05

LITERATŪRA

1. Beauvoir de, S. 1996. *Antroji lytis*. Vertė Violeta Tauragienė, Diana Bučiūtė. Vilnius: Pradai.
2. Deleuze, G. Guattari, F. 2004. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. London, New York: Continuum.
3. Derrida, J. 2005. *On Touching – Jean-Luc Nancy*. Trans. Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
4. Heidegger, M. 1992. „Technikos klausimas“. In: Heideggeris M. *Rinktiniai raštai*. Sud. ir vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis.
5. Ettinger, B. 2006. „Ką pasakytų Euridikė? Emmanuelis Levinas kalbasi su Bracha Lichtenberg-Ettinger“. Vertė Danutė Bacevičiūtė. *Athena: filosofijos studijos*, sud. Audronė Žukauskaitė, Paul Richard Blum, nr. 2, p. 146–154.
6. Grosz, E. 1994. „A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics“. In: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Ed. C. V. Boundas and D. Olkowski. New York, London: Routledge.
7. Irigaray, L. 1991. „Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity Of Love“. Trans. Margaret Whitford. In: *Re-Reading Levinas*. Eds. Robert Bernasconi, Simon Critchley, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 109–117.
8. Irigaray, L. 2004. *An Ethics of Sexual Difference*. Trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill. London, New York: Continuum.
9. Lacan, J. 1998. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Alan Sheridan. London: Vintage.
10. Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburg: Duquesne University Press.
11. Levinas, E. 1987. *Time and the Other and Additional Essays*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburg: Duquesne University Press.
12. Nancy, J.-L. 1992. *Corpus*. Paris: Metailie.
13. Merleau-Ponty, M. 1964. *Signs*. Trans. Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press.
14. Merleau-Ponty, M. 1969. *The Visible and the Invisible*. Trans. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.

Audronė Žukauskaitė
THE POST-PHENOMENOLOGY OF TOUCHING

SUMMARY

Jacques Derrida in his *Le toucher*, Jean-Luc Nancy reconsiders the notion of touching. The book not only touches anew the philosophy of Jean-Luc Nancy but also conceptualizes philosophy itself as a thought which “touches” us in a very specific way. The theme of touching is not new in the philosophical tradition: as Derrida pointed out, this theme appears in the phenomenology of Emmanuel Levinas and Maurice Merleau-Ponty. Phenomenology has a specific interest in the theme of touching as far as phenomenological approach always presupposes intertwining and reciprocal insertion between the sentient body and the sensed body. By contrast, Derrida in his close reading of Nancy develops a notion of touching that “shivers throughout a whole idea of phenomenology”. The post-phenomenological notion of touching makes stress not on the touching subject but on the touched other: as Nancy pointed out, the bodies are usually given to us as bodies of “others” and “others” always appear as other bodies. This is why the body is the other. The other is discovered as the surface of body, which can be touched but which can never become the theme, the idea or the property of subjective consciousness. Nancy questions the idea of intersubjectivity or intercorporeality based on the reciprocal insertion and intertwining. What makes a connection between the bodies is the moment of their co-appearance and co-exposedness. The article intends to describe this conceptual shift from subjective consciousness to the theme of the other and ask how this conceptual shift changes the conditions of philosophy itself.

KEYWORDS: touching, the other, otherness, intercorporeality, corpus.