

Mintautas Gutauskas

Fenomenologija

Seminarų užduotys

Vilnius
2025

Turinys

I. Fenomenologinis metodas	3
1.1. E. Husserl. Kelias į transcendentalinį ego.....	3
1.2. M. Merleau-Ponty. Fenomenologijos daugialypumas.....	5
1.3. S. Geniušas. Husserlio fenomenologijos metodas ir jo papildymas šiuolaikiniame kontekste.....	6
II. Patirties struktūros	7
2.1. E. Husserl. Grynosios sąmonės laukas, sintezė, identifikacija	7
2.2. D. Jonkus. Laikinė sąmonė	8
2.3. M. Heidegger. Būtis-pasaulyje: pasauliškumas ir reikmenys.....	9
2.4. M. Merleau-Ponty. Kūnas.....	10
2.5. E. Finkas. Pamatiniai fenomenai. Žaidimas	12
2.6. B. Waldenfels. Patirtis ir išiktis	13
III. Intersubjektyvumas	14
3.1. E. Husserl. Kitas ir bendro pasaulio konstitucija	14
3.2. M. Merleau-Ponty. Tarpkūniškumas.....	16
3.3. E. Levinas. Santykio fenomenologija	17
IV. Gyvenamasis pasaulis	19
4.1. P. L. Berger, T. Luckmann. Kasdienio gyvenimo tikrovė.....	19
4.2. J. Tomlinson. Tarpininkaujama patirtis.....	20

Šios seminarų užduotys susiformavo vedant seminarus. Daugelio fenomenologijos autorių, o ypač jos klasikų tekstai yra sudėtingi ir nėra suprantami iš pirmo karto. Dažniausiai jie pasidaro suprantami tik po poros seminarų. Dėstant kursą seminarų skaičius yra labai ribotas ir ne visada gali sau leisti prabangą keletą seminarų nagrinėti vieną tekstą. Taigi studentams reikia orientyrų, kurie padėtų greičiau susigaudyti. Todėl šioje metodinėje priemonėje prie nurodytų tekstų yra parašytas trumpas įvadėlis ir labai konkretūs klausimai skirti konkrečioms teksto vietoms. Kai tekstas sunkiai suprantamas, labai lengva nepastebėti svarbios sąvokos ar reikšmingos formuluotės. Klausimai skirti atkreipti dėmesį į juos, jie skirti „optikos suregulavimui“. Surašyti klausimai, aišku neišsemia visų prasminių niuansų, bet turi padėti susigaudyti.

Laikausi nuostatos, kad fenomenologijos seminarai turi virsti patirties refleksijos pratybomis. Tai, ką teigia fenomenologijos autoriai, turi būti aktualizuota mūsų pačių patirties tyrimams. Objektas, kurį tiriamo yra čia pat. Reflektuodami savo sąmonės veiklą galima atrasti visas intencionalumo, sąmonės laiko, kūno kaip veiksmo projekto struktūras, apsižvalgę – pamatyti įrankius, o plačiau pažiūrėję, – atpažinti savo kasdienio gyvenimo tikrovę ir kaip ją formuoja įvairios komunikacijos priemonės, kurios jau nebepriklauso mūsų kūnui. Todėl parinkti tekstai yra ne tik supažindinantys su klasikų ar naujų autorių idėjomis, bet ir turėtų vesti link sąmonės refleksijos. Surašyti tik svarbiausi tekstai. Pirmenybę teikiau tekstams lietuvių kalba ir tik iš bėdos rinkausi anglų. Tekstų gali būti gerokai daugiau. Nesiekiau išsamumo, tiesiog orientavausi į tai, kad per semestrą įmanoma 16-32 auditorinės valandos seminarų. Vadinasi reikia pasirinkti, kokie tekstai yra svarbesni ir daugiau ar mažiau galėtų išskleisti vieną temą. Kai valandų mažai, negali apimti plataus fenomenologinių tyrimų lauko. Tačiau svarbiausią tikslą – patirties refleksiją – įmanoma realizuoti ir su nedaug tekstų.

I. Fenomenologinis metodas

1.1. E. Husserl. Kelias į transcendentalinį ego

Edmund Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005. (Įvadas ir I-oji meditacija)

Svarbiausias Husserlio fenomenologijos motyvas yra transcendentalinis klausimas: kaip galimas pažinimas apskritai? XX a. pokyčiai moksle, reliatyvumo teorijos, bandymai rasti pažinimo pagrindus žmogaus psichikoje, arba gana naivus pasitikėjimas faktais kaip mokslo pagrindu, šį klausimą padarė ypač aktualų. Būtent todėl dekartiškoji pastanga ir būdas ieškoti pažinimo pagrindų, suabejojus viskuo, kas duota ir žinoma, pasirodo produktyvus. Tačiau Husserlis ir Descartes'o kelyje mato nemažai problemų, kurias fiksuoja šiame tekste. Todėl ieško savo kelio. Svarbiausi pažinimo kliuviniai yra išankstinės prielaidos ir tariamos akivaizdybės. Dėl to šiame tekste daug dėmesio skiriama mokslinio pažinimo pobūdžio ir akivaizdybės (evidencijos) klausimams. O pats svarbiausias yra atspirties taško klausimas. Jei dekartiskai suabejojama visu pasauliu, kuo galima būtų remtis? Patyrimas, pasaulis, net *ego* akivaizdybė nėra pakankami, nes yra tik tariamai akivaizdūs. Jų galimybę būti pagrindu dar reikia patikrinti. Dėl to Husserlis ima visą pasaulį į „skliaustus“ (fenomenologinis *epoche*) ir atsigręžia į save kaip transcendentalinį *ego*,

kuris ir turėtų būti mąstymo išeities tašku. Nagrinėjant šį tekstą reikia suprasti kaip tik šį fenomenologinį judesį, t. y. fenomenologinį *epoche* ir perėjimą į transcendentalinio *ego* sritį.

1. Pabandykite bent preliminariai nusakyti, kokius Descartes'o filosofijos motyvus Husserlis perima, o kokį turinį – atmeta. (p. 7)
2. Koks yra „Meditacijų“ tikslas? (p. 7)
3. Kokie yra du Husserliui ypač reikšmingi „subjektyviai orientuotos filosofijos“ žingsniai? Ar meditacijos yra „privatus filosofo (Descartes'o ir Husserlio) reikalas“? (p. 8-10)
4. Kokią to laikmečio filosofijos būklę fiksuoja Husserlis? Kokias blogybes fiksuoja ir ko siekia? (p. 10-12)
5. Husserlio meditacijų idėja yra „radikaliai autentiškai pagrįstas mokslas“. Kokius trūkumus šiuo požiūriu turėjo Descartes'o filosofija? Su kokiais sunkumais susiduriama, norint gauti šią autentiškai pagrįsto mokslo idėją? (p. 13-15)
6. Kodėl Husserlis ne analizuoja, bet įsigyvena į mokslininko siekius? Kokie, anot Husserlio, yra bendriausieji mokslininko siekiai, kaip jis sprendžia ir kaip grindžia savo sprendimus? Koks pažinimas yra laikomas moksliniu? (p. 15-17)
7. Kuo skiriasi kasdienės ir mokslinės tiesos? (p. 18-19)
8. Kaip suprantate šiuos Husserlio žodžius: „mokslai siekia predikacijų, kurios tobulai ir akivaizdžiu tikslumu išreiškia tai, kas yra išvelgta ikipredikatyviai“? Kas yra būdinga mokslinei predikacijai, o kas ikipredikatyvioms išvalgomoms? (p. 20)
9. Kuo skiriasi netobulos (neužbaigtos) ir apodiktinės evidencijos? Kodėl kasdienės evidencijos yra netobulos? (p. 21-22)
10. Kaip Husserlis suskliaudžia pasaulio galiojimą? Palyginkite su Descartes'o abejonės eiga. (p. 23-25)
11. Kas, atliekant fenomenologinį *epoche* imama į skliaustus, suspenduojama? Kuo toks suskliaudimas skiriasi nuo Descartes'o suabejojimo pasauliu? Kodėl medituojantysis po suskliaudimo negali vartoti „komunikatyvios daugiskaitos pirmojo asmens“? (p. 25-26)
12. Kas „lieka“ iš pasaulio po suskliaudimo (*epoche*, fenomenologinės redukcijos)? Kodėl po redukcijos pasaulis neišnyksta, bet lieka „galiojimo fenomenu“, „būties fenomenu“. Kokį tikėjimą suspenduoja redukcija? (p. 25-28)
13. Kas po redukcijos yra duota sąmonei? Koks yra duotų fenomenų ontologinis statusas? Kaip paaiškintumėte – „Pasaulis apskritai man yra ne kas kita, kaip tik tokiuose *cogito* suvokimo būdu esantis ir man galiojantis pasaulis. Visą (ir bendrąją, ir specialiąją) savo prasmę ir būtinį galiojimą jis gauna vien tik iš šių *cogitationes*“ (p. 29)
14. Kaip aš pats sau esu duotas po fenomenologinės redukcijos? Palyginkite su tuo, kaip Descartes svarsto apie save kaip sielą, mąstantį daiktą. (p. 29-31)
15. Kuo kritikuotinas Descartes'as *ego* ir pasaulio santykio aspektu? Kodėl Descartes'as „nukrypo nuo transcendentalinio posūkio“? (p. 31-33)
16. Kuo skiriasi psichologinis ir transcendentalinis Aš? Kaip paaiškintumėte šį Husserlio teiginį „jei sakau: „aš egzistuoju, *ego cogito*“, tai šitai reiškia nebe: „aš, šis žmogus, esu“? Kuria prasme transcendentalinis *ego* nebėra žmogus? (p. 33-35)

1.2. M. Merleau-Ponty. Fenomenologijos daugialypumas

Maurice Merleau-Ponty, „Suvokimo fenomenologija“ „Pratarmė“, In: *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, 2006, Nr. 23, p. 99-116.

„Suvokimo fenomenologija“ yra reikšmingiausias Merleau-Ponty veikalas. Jis atsisveikina su idealistiniais fenomenologijos bruožais ir žymi posūkį link kūniškumo. Husserlio fenomenologijoje kūniškumas ir juslinis suvokimas (*Wahrnehmung*) buvo labai svarbūs, bet ne visa lemiantys. Husserliui dekartišškai rūpėjo „aiškūs ir skaidrūs“ pagrindai, jo atskaitos taškais tapo mąstymu aptinkamos evidencijos. Merleau-Ponty pradeda nuo pasaulio paslaptینگumo. Jis pabrėžia, kad prieš pradėdami mąstyti, mes visada jau esame įsipynę į pasaulį ir savo priklausomybės nuo gyvenamojo pasaulio negalime iki galo reflektuoti ir kontroliuoti. Dėl to pratarmėje aptinkame fenomenologijai reikšmingus posūkius – atskaitos tašku tampa ne transcendentalinis, bet faktiškas, į pasaulį įsipynęs ego; redukcija galima tik kaip ribota redukcija; pabrėžiamas pasaulio istoriškumas; o fenomenologijos radikalumas suprantamas kaip gebėjimas priimti šį neskaidrumo iššūkį ir „vėl išmokti matyti pasaulį“. Būtent šiuos posūkius reikia išsiaiškinti nagrinėjant pratarmę.

1. Kokias priešybes nori suderinti fenomenologija? (p. 99-100)
2. Kaip supratote „tik patys savyje atrasime fenomenologijos vientisumą ir tikrąją prasmę“. (p. 100)
3. Kaip Merleau-Ponty supranta fenomenologinį siekį – „prie pačių daiktų“? Koks yra fenomenologijos ir mokslo santykis? Ką fenomenologija sako apie mokslo ir gyvenamojo pasaulio santykį? (p. 101-102)
4. Kaip Merleau-Ponty supranta fenomenologiją ir jos siekius, kai teigia „svarbu yra aprašyti, o ne aiškinti ir analizuoti“ (p. 101), „Tai, kas realu, reikia aprašyti, o ne konstruoti ir konstituti“ (p. 103), „tikra filosofija – tai vėl išmokti matyti pasaulį“ (p. 115)?
5. Kokius idealizmo, o taip pat ir ankstesnės transcendentalinės filosofijos trūkumus įžvelgia Merleau-Ponty? Kokį sąmonės ir gyvenamojo pasaulio santykio supratimą jis kritikuoja ir ką pats teigia? (p. 102-106)
6. Kaip Merleau-Ponty supranta fenomenologijos redukcijos galimybes? Kodėl jam svarbi E. Finko redukcijos samprata? Kodėl „fenomenologinė redukcija yra ne idealistinės, o egzistencinės filosofijos metodas“? (p. 107-108)
7. Kaip Merleau-Ponty supranta „esmėžvalgą“ ir „eidetinę redukciją“? (p. 108-109)
8. Kaip Merleau-Ponty traktuoja Husserlio siekį remtis apodiktinėmis akivaizdybėmis? Kodėl jis labiau akcentuoja juslinį suvokimą ir pasaulio faktiškumą (Heidegger)? Ką jis turi omenyje? (p. 110-111)
9. Kaip Merleau-Ponty supranta sąmonės intencionalumą? Kodėl jis čia pasitelkia Kantą? Ką jis perima iš Husserlio? (p. 111-112)
10. Kaip Merleau-Ponty išplečia intencionalumo sampratą? Kaip interpretuojama „prasmės genezė“? Ką reiškia „mes esame pasmerkti prasmei“? (p. 112-114)
11. Ką Merleau-Ponty laiko reikšmingiausiu fenomenologijos laimėjimu? (p. 114)
12. Kodėl Merleau-Ponty pabrėžia pasaulio neužbaigtumą? Kokį išeities ar pradžios tašką mąstymui siūlo Merleau-Ponty, kai teigia „kiekvieną akimirką dalyvaujame tame patirčių

susijungimo stebukle, ir niekas geriau už mus nežino, kaip tai vyksta, nes esame tų jungčių mazgas“? (p. 115)

13. Kodėl „tai, kad fenomenologija neturi pabaigos ir vis pradeda iš naujo“ nėra jos „pralaimėjimo ženklas“, net priešingai – jos privalumas? (p. 115-116)

1.3. S. Geniušas. Husserlio fenomenologijos metodas ir jo papildymas šiuolaikiniame kontekste

Saulius Geniušas, „Grynoji ir dialoginė fenomenologija“, Problemos, Nr. 93, 2018, p. 47-59.

Fenomenologinis metodas per ilgą fenomenologijos istoriją buvo diskusijų objektas. Husserlis manė, kad galima sukurti griežtą fenomenologijos metodą analogišką matematikos mokslams. Kiti teigė, kad toks yra neįmanomas dėl gyvenamojo pasaulio įvairovės ir daugiaprasmiškumo, o galiausiai ir dėl to, kad daug patirties duomenų negali būti tinkamai interpretuojami remiantis vien tik sąmonės duotybe sau pačiai. Saulius Geniušas, jau žvelgdamas iš šiuolaikinės fenomenologijos perspektyvos, siekia tinkamai sudėlioti akcentus ir apibūdinti, kokie yra esminiai huserlinės fenomenologijos metodo principai, kaip šis metodas turėtų išlaikyti savitumą fenomenologijos metodų įvairovėje ir kaip jis galėtų būti papildytas atsakant į šiuolaikinių mokslų iššūkius. Tad seminare pirmiausia reikėtų suprasti huserlinės fenomenologijos metodinius principus – epoche, fenomenologinę redukciją, eidetinę variaciją – ir ką duoda huserlinei fenomenologijai Geniušo siūlomas faktinės variacijos kelias.

1. Kaip Geniušas apibūdina, kas yra fenomenologija? Kas yra būdinga fenomenologiniam metodui ir fenomenologinei nuostatai? Kokią nuostatą užima pats Geniušas diskusijoje dėl fenomenologijos ribų ir metodų? (p. 47-49)
2. Kas yra būdinga grynajai fenomenologijai? Kuo jai reikšmingas kantiškasis kopernikiškasis perversmas? Ką tokia fenomenologija laiko pirminiu šaltiniu – duotybe sąmonei? Kodėl ji nėra iš karto akivaizdi? (p. 49)
3. Kas yra epoche veiksmas ir kodėl jis būtinas grynajai fenomenologijai? (p. 50)
4. Kas yra fenomenologinė redukcija? Ką ji suspenduoja ir į kur atveda? Kaip suprantate, kas yra grynosios patirties laukas ir kuo jis skiriasi nuo įprastos kasdienės natūralios nuostatos patirties lauko? (p. 50-51)
5. Kaip supratote, kokias esmes tyrinėja fenomenologija? Kaip yra atliekama eidetinė variacija? Kokios patirties duotys gali būti įtrauktos į eidetinę variaciją? Ką rodo spalvos esmės pavyzdys? Gal galite pasiūlyti savo pavyzdį ir pabandyti atlikti eidetinę variaciją? (p. 52-54)
6. Kokius eidetinės variacijos trūkumus parodo Husserlio kritikai ir kodėl Geniušas siūlo faktinės variacijos metodą? (p. 55)
7. Kaip atliekama faktinė variacija? Kokią vaidmenį joje atlieka empiriškai surinkti moksliniai duomenys, kurie nėra ir negali būti duoti sąmonei tiesiogiai? (p. 56-58)

II. Patirties struktūros

2.1. E. Husserl. Grynosios sąmonės laukas, sintezė, identifikacija

E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, p. 36-69. (II meditacija)

Antrojoje meditacijoje, jau atlikęs fenomenologinę redukciją, Husserlis atsigręžia į sąmonę ir jos fenomenų lauką. Svarbiausi klausimai kaip įvyksta objekto suvokimas? Kaip suvokimų įvairovėje konstituojasi kas nors tapatu? Kas nulemia suvokiamo objekto prasmę. Ypač svarbūs yra 14, 15, 17, 18, 19, 20 paragrafai. Čia rasime svarbiausių fenomenologijos sąvokų ir perskyrų – intencionalumas, prasmės konstitucija, nozė ir noema, prasmė ir horizontas, prezentacija ir aprezentacija ir kt. analizę.

1. Kokios transcendentalinio patyrimo sferos galimybės atsiveria Husserliui? Kas joje apodiktiška? (p. 36-38)
2. Į kokius du etapus Husserlis skirsto savo meditacijų eigą? (p. 38-39)
3. Kodėl fenomenologinio mąstymo pradžia yra „absoliučiai subjektyvus mokslas“ ir „transcendentalinis solipsizmas“? Kodėl Husserlis tai laiko fenomenologijos privalumu? (p. 39-40)
4. Kuo skiriasi sąmonės psichologija nuo transcendentalinės fenomenologijos? (p. 41-42)
5. Ar *epoche* keičia išgyvenimų turinį? Kaip Husserlis aiškina intencionalumą? (p. 42-43)
6. Kuo skiriasi natūrali ir transcendentalinė refleksija santykio su pasauliu ir savo paties išgyvenimais aspektu? (p. 43-44)
7. Koks „Aš skilimas“ įvyksta atlikus fenomenologinę *epoche*? (p. 45-46)
8. Kokių metodologinių principų reikalauja laikytis Husserlis? Koku būdu pasiekiamas beprielaidiškumas? (p. 46-50)
9. Kuo skiriasi noetinė ir noeminė fenomenologinio aprašymo kryptys? Koks jų santykis? (p. 47)
10. Kodėl Husserlis sintezę laiko „sąmonės pirmine forma“? (p. 51)
11. Ką sintezuoja sąmonė? Koks yra įvairovės ir tapatybės santykis išgyvenime? Ką sako kubo pavyzdys? (p. 51-52)
12. Kaip suprantate šį skirtumą: *cogitatum* kaip „nediferencijuota tuštuma“ ir *cogitatum* kaip „deskriptyvi įvairovės struktūra“? (p. 52)
13. Kas konkretaus objekto suvokime yra bendra, o kas – individualu? (p. 51-53)
14. Koks yra išgyvenimo laikas? Kuo skiriasi vidinis laikas nuo išorinio laiko? (p. 54-56)
15. Kaip paaiškintumėte Husserlio mintį: „sąmonės objektas, išlaikantis savo tapatybę pačiam sau tada, kai sąmonė savo sraute jį išgyvena, nepatenka į sąmonę iš lauko, bet glūdi joje pačioje kaip prasmė, t. y. kaip jos sintezės intencionali atliktis“. (p. 54)
16. Kodėl net „prieštaravimai, nesuderinamumai yra kitos rūšies sintezių dariniai“? Ką tai sako apie sąmonės veiklą? (p. 55)
17. Kas suvokime yra aktualu, o kas implikuota ir potencialu? Kas yra objekto prasmės horizontas? Pasinaudokite kubo pavyzdžiu. (p. 56-58)
18. Ką sako apie prasmės tapatybę teigimas, kad horizontas visuomet yra netobulas, neužbaigtas, neapibrėžtas (tačiau, būdamas neapibrėžtas, apibrėžia konkrečią prasmę)? (p. 58)
19. Kodėl Husserlis, kalbėdamas apie objekto suvokimą, vengia daikto sąvokos, o patį objektą vadina „intencionalumo poliumi“? (p. 59)

20. Kodėl sąmonės turiniai negali būti analitiškai skaidomi į savarankiškus ir nesavarankiškus elementus (plg. Aristotelio substancijos sampratą), o gali būti tikrai implikacijų aktualybėse eksplikacija? (p. 59-63)
21. Kodėl manomas objektas visuomet yra „šis tas daugiau, negu tai, kas šiuo momentu pasirodo mūsų akims kaip *explicite* manomas dalykas“? (p. 59-61)
22. Ką apie sąmonę ir prasmės konstituciją sako šie teiginiai: (1) „sąmonės fenomenų sritis yra tikra hērakleitiškojo srauto sritis“, (2) „ne dėl mūsų pažintinių galių netobulumo, bet *a priori* sąmonės išgyvenimuose nėra jokių galutinių *elementų* ar santykių“? (p. 63)
23. Kokios fenomenologinių tyrimų kryptys atsiveria Husserliui? Kas jas sieja, o kas skiria? (p. 63-69)
24. Kodėl „universalios visų objektų vienybės idėja“ ir „tik“ reguliatyvi idėja? (p. 68)

2.2. D. Jonkus. Laikinė sąmonė

Dalius Jonkus. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas. P. 64-84.

Šiame tekste Dalius Jonkus trumpai ir suprantamai pristato bei įvertina sudėtingą Husserlio vidinės laiko sąmonės fenomenologiją. Svarbiausias Jonkaus motyvas, o taip pat ir skaitančiojo Husserlį – reaktualizuoti jo mintį. Husserlis aprašo sąmonės struktūras; reaktualizuoti – reiškia jas suprasti, atpažinti savo paties sąmonės srauto analizėje. Vadinas skaityti šį tekstą reikia ne tik taip, kad suprastum, ką Husserlis ir Jonkus sako apie laiko sąmonę, bet kad savo sąmonėje atpažintum analizuojamas struktūras. Šio teksto supratimas reikalauja savo paties sąmonės analizės. Kaip analizuoti universalią suvokimo struktūrą? Juk suvokimų būna įvairių – stebėti vabalą, klausytis muzikos, žiūrėti filmą – visa tai labai skirtingi suvokimo būdai. Husserlis, norėdamas išaiškinti sąmonės laikiškumą, pasirenka tokius pavyzdžius, kurie yra mažiausiai priklausomi nuo sudėtingų stebėjimų, sudėtingų prasminių, kultūrinių kontekstų. Jis pasirenka tik muzikos melodijos pavyzdį ir analizuoja, kaip melodija gali būti suvokiama, kaip nutinka tai, kad paskiros natos, paskiri garsai tampa melodija? Jonkus kiek priartina Husserlį prie bendresnių ir labiau žinomų kontekstų ir susieja su kūniška erdvės patirtimi; vizualių, ne tik akustinių, objektų patirtimi. Seminare turime išsiaiškinti, 1) kokia yra sąmonės laiko praeitis, dabartis ir ateitis, 2) kokia yra laiko sąmonės dabarties struktūra, 3) koks yra laiko ir erdvės patirties santykis kūno judėjime?

1. Kuo skiriasi objektyvus ir sąmonės laikas? P. 64-66.
2. Koki yra imanentinio laiko dabartis? Koks yra priminės impresijos, retencijos ir protencijos santykis laikiško objekto išgyvenime? P. 67-6.
3. Kaip suprasti pasakymą, kad laiką reikia suprasti ne kaip liniją, bet kaip lauką? P. 69.
4. Kas yra ateities ir praeities horizontai? Kodėl retencijos negalime tapatinti su gryna praeitimi, o protencijos su gryna ateitimi? Kuo retencija skiriasi nuo prisiminimo, o protencija – nuo laukimo? P. 70-75.
5. Kokie yra Husserlio laiko patirties struktūrų analizės tikslai? Kaip suprasti, kad „kiekvienas išgyvenimas išgyvena ir pats save“? Kuo skiriasi melodijos ir savo paties sąmonės išgyvenimas laiko sąmonės aspektu? Kuo skiriasi ikireflektyvus ir reflektyvus savi-patyrimas? P. 75-76.

6. Kokios yra laiko ir erdvės patirties paralelės? Kaip susiję Dabar ir Čia? Kaip suprasti Merleau-Ponty mintį: „laikas – tai ne linija, bet intencionalumų tinklas“? P. 77-78.
7. Kokia yra laiko ir erdvės sąsaja mano kūno judėjime? Kokia yra kūno dabartis? P. 79-80.
8. Kokia yra intencionalumo struktūra? P. 81-82.
9. Kaip suprasti Jonkaus mintį: „teleologija yra bendriausia sąmonės forma arba formų forma“? Kokio totalumo siekia sąmonė? P. 83-84.

2.3. M. Heidegger. Būtis-pasaulyje: pasauliškumas ir reikmenys

Martin Heidegger, *Būtis ir laikas*, §14-15. Originalas: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, p. 63-72. Vertimas: M. Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell, p. 91-102.

Heideggeris mano, kad norint suprasti, kaip žmogus būna pasaulyje, gamtamokslinė pasaulio kaip objektyvių faktų tikrovės, pasaulio kaip daiktinės realybės sampratos ne tik nepadedą, bet ir trukdo. Objektinis pasaulio kaip daiktų visumos supratimas patį pasaulį traktuoja kaip didelį daiktą. Tačiau pasaulis apima gerokai daugiau – ne vien grynus daiktus, bet ir žmonių santykius, vertybes, įvairias kultūros sritis ir kt. Heideggeris mano, kad reikia ieškoti ištakų, t. y. kaip pasaulis atsiveria žmogaus patirčiai apskritai. Heideggeris seka fenomenologija, kuri teigia, kad žmogui kas nors duota ir atsiveria tik *kaip* kas nors. Pasaulio daiktai mums atsiveria ne kaip grynai daiktai, o kaip turintys vienokią ar kitokią *prasmę*. O tai yra ne koks nors subjektyvus žmogaus požiūris į objektyvius daiktus, bet pirminis duoties būdas (objektyvumas yra išvestinis dalykas). Todėl Heideggerio išeities tašku tampa ne teorinis santykis su daiktais-objektais, bet praktinė veikla su reikmenimis. Pasaulis nėra duotas kaip daiktas, o atsiveria per reikmenų ir veiklų visumą. Tai reikalauja ir kitokios pasaulio sampratos. Heideggeris siūlo pasaulį traktuoti kaip *Dasein* egzistencialą, kaip pasauliškumą. Būtent tai ir turime suprasti. Šiuose 2-juose paragrafuose reikia išsiaiškinti, kokias pasaulio sampratas pateikia Heideggeris, kas yra pasauliškumas, kas sudaro reikmens būtį, kuo skiriasi kategorialinis ir egzistencialinis pasaulio ir reikmens traktavimai, kuo skiriasi objektiškumas (*Vorhandenheit, present-at-hand*) ir parankumas (*Zuhandenheit, ready-to-hand*).

1. Kokios problemos iškyla, kai bandoma atsakyti į klausimus, kas yra pasaulis, kaip jis mums duotas, kaip jis gali būti aprašytas? Kodėl Heideggeriui yra nepriimtinas pasaulio tapatinimas su daiktais? Kas yra būdinga ontiniam pasaulio „atvaizdavimui“ (*Abschilderung, depiction*), o taip pat ontologinei (kategorialinei) pasaulio interpretacijai? Kodėl jos neapčiuopia (*treffen, reach*) pasaulio fenomeno? (originale p. 63-64, vertime p. 91-92)
2. Kaip Heideggeris apibūdina „pasauliškumą“ (*Weltlichkeit, Worldhood*)? Kuo skiriasi ir į kokias sritis nurodo Heideggerio pateiktos 4 pasaulio sampratos? Kuo skiriasi egzistencialinė (*existenzial, existential*) ir kategorialinė (*kategorial, categorical*) pasaulio traktuotės? Kodėl Heideggeris pasaulį tapatina ne su daiktų visuma, bet su pasauliškumu? Kodėl kategorialinė gamtos traktuotė nepadedą suprasti pasauliškumo? (p. 64-65, 92-93)
3. Kokiu būdu/metodu Heideggeris nori išryškinti pasaulio pasauliškumą? Kodėl jis pradeda nuo kasdienybės ir artimiausios aplinkos (*Umwelt, environment*)? (p. 66-67, 94-95)

4. Kuo Heideggeriui reikšmingas etimologinis *pragmata* (gr. daiktai) ir *praxis* (gr. veikla) ryšys? Kas yra būdinga reikmens/įrankio (*Zeug, equipment*) būčiai? Nuo ko priklauso reikmens prasmė/tapatybė? (p. 68-69, 96-97)
5. Kaip paaiškintumėte skirtumą tarp *Vorhandenheit* (*present-at-hand*, objektiškumas) ir *Zuhandenheit ready-to-hand*, parankumas)? Kuo skiriasi teorinis ir praktinis daiktų pažinimas? Kuo skiriasi pasaulio esinių (*Seienden, entities*) traktavimas pagal kategorialinę (objektiškumas, realumas, materialumas) ir egzistencialinę (parankumas, veikla, reikmenų visuma) traktuotes? Ką rodo plaktuko pavyzdys? (p. 68-69, 97-98)
6. Kaip mums yra duota gamta? Kodėl gamta „atrandama“ ne kaip nuo žmogaus nepriklausomų objektų visuma, o per parankumą? (p. 70, 100)
7. Koks yra reikmenų ir viešojo pasaulio (*öffentliche Welt, public world*) santykis? Koku būdu per reikmenis mes „sutinkame“ (*begegnen, encounter*) kitus žmones (*Dasein*)? (p. 71, 100-101)

2.4. M. Merleau-Ponty. Kūnas

M. Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologija“ Skyriai „Kūno patirtis ir klasikinė psichologija“, „Savo kūno erdviškumas ir motorika“ In: *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, 2009, Nr. 29, p. 30-62.

M-P kūnas yra ypatingas fenomenas. Kūnas yra ypatingas objektas šalia kitų daiktų, nes jis yra ne tik kūnas, bet patiriantis gyvas kūnas, Husserlio žodžiais, ne tik *Körper*, bet ir *Leib*. Kūnas yra ir objektas, ir subjektas pasaulyje, o šiuo dvilypumu įgalina suprasti abu, t. y. ne tik kaip aš, subjektas atsiranda pasaulyje, bet ir kaip objektyvus pasaulis konstituojasi iš gyvos kūniškos patirties.

Suprasti kūną paradoksaliai trukdo žinios apie kūną. Psichologija ir biologija kalba apie kūną kaip objektą iš trečiojo asmens pozicijos. Biologijai tai yra „normali“ laikysena, nes to reikalauja jos mokslo metodai. O štai psichologija, nemažai pasakydama apie kūno ir sąmonės ryšį, anot Merleau-Ponty, pati sau trukdo suprasti kūno patirtį dėl dviejų prielaidų. 1) Kūno ir sąmonės ryšys nagrinėjamas iš trečiojo perspektyvos, t. y. tik kaip objektiniai santykiai, kuriuose psichologas nedalyvauja. Taip jis sau uždraudžia naudotis pirmine patirtimi, nuo kurios jis priklauso, kuri jam leidžia suprasti savą kūniškumą, o per tai kūniškumą apskritai. 2) Žinojimas apie kūną suprantamas kaip reprezentacija sąmonėje, o tai išlaiko dekartišką kūno ir sielos dualizmą, kuris trukdo suprasti kūniškumą ir įkūnytą sąmonę.

M-P siekia grįžti prie pirminės patirties ir tai jam reiškia ne tik atsakyti į klausimą, kaip sąmonė suvokia kūną, bet kaip apskritai mes ką nors suvokiame būdami kūniškai. Kūnas yra įsipynęs į pasaulį, jis yra ir subjektas, ir objektas, o santykiai yra tokie daugiasluksniai ir įvairialypiai, kad kūno ir sąmonės santykį bei savo kūno patirtį Merleau-Ponty pavadina „magiška“. Be abejo, patirties magiškumas, tiksliau, svarbiausių dalykų įvardijimas metaforomis, kiek trukdo analitiškai išnarstyti patirties sampynas. Todėl ypač reikšminga tai, kad Merleau-Ponty kūno patirties aprašymą pradeda psichologijos kritika. Psichologija pateikia konstruktus, kurių kritika nurodo į sunkiai artikuliuojamą pirminę patirtį. Kūnas nėra mechanizmas, jis yra tai, kas veikia savaime ir susieja mus su pasauliu, bet nėra iki galo nereflektuojamas. Refleksija negali jo apimti iki galo, todėl Merleau-Ponty į tai, kas pirmapradiška, juda per tai, kas yra antriniai, išvestiniai dalykai. Taigi, Merleau-Ponty pradeda nuo tokios psichologijos, kuri išstūmė savą kūniškumą iš tyrimų

lauko ir kūną traktavo tik kaip objektą, kritikos. Čia nereikėtų apsigauti ir manyti, kad psichologijos rezultatai Merleau-Ponty yra nereikšmingi. Jie pateikia tokios medžiagos, kokios Husserlio tipo fenomenologas, remdamasis tik tuo, kas jam yra tiesiogiai duota kaip transcendentaliniam aš, net ir negali gauti. Įvairios anomalijos negali būti išmąstytos normalaus subjekto, o jų analizė leidžia geriau suprasti, kas yra normalus, savaime suprantamas santykis su pasauliu, kas yra ta pirminė patirtis, kurią turi suprasti fenomenologas. Todėl psichologijos rezultatai tampa nuoroda į pirminę patirtį, tik šią nuorodą reikia tinkamai perskaityti. Šio teksto nagrinėjimo tikslas ir būtų – sekant psichologijos kritika suprasti, ką Merleau-Ponty sako apie kūną, kaip jis prieina prie pirminės patirties, ir bando ją suprasti. Pabrėžtina yra tai, kad Merleau-Ponty fenomenologijos užduotį supranta kaip aprašymą ir supratimą, o ne kaip konstravimą ir konstitavimą.

1. Kuo, anot Merleau-Ponty, kūnas skiriasi nuo kitų objektų? Kuo sava kūno padėtis yra reikšminga erdvės orientyrams? (p. 30-31)
2. Kokie sunkumai iškyla, norint stebėti savo kūną vien tik kaip objektą? Koks yra refleksijos ir kūno santykis „dvilypiuose pojūčiuose“? (p. 32-34)
3. Kokie būtų svarbiausi klasikinės psichologijos kritikos taškai? (p. 35-38)
4. Kodėl, anot Merleau-Ponty, psichologo mąstymas yra beviets? Kodėl tai Merleau-Ponty mato kaip trūkumą? (p. 35)
5. Kaip supratote, koks teorinio požiūrio posūkis įvyksta psichologijoje, kai savo kūno *struktūros* ypatumai (manojo kūno nevientisumas) virsta sąmonės *turinių*, reprezentacijos problema? (p. 36)
6. Kodėl, anot Merleau-Ponty, kūno ir sąmonės buvimo sykiu traktavimas kaip vien „faktinės vienovės“ nėra pakankamas norint suprasti kūno ir sąmonės santykį? Kodėl Merleau-Ponty teigia, kad psichologas yra aklas tiek savo kūniškumui, tiek kito asmens elgsenai (nepaisant to, kad kūno ir sąmonės ryšys yra tiesioginiai jo tyrimo objektai)? (p. 36-37)
7. Kaip suprantate skirtumą: „mano kūno dalys išdėstytos viena šalia kitos“ ir „mano kūno dalys yra viena į kitą įvilktos“? Kokie čia yra teorinių prielaidų skirtumai? (p. 38)
8. Kokias tris kūno schemas sampratas išskiria Merleau-Ponty? Kuo jam reikšminga trečioji? (p. 39-40)
9. Kaip suprantate skirtumą „padėties erdviškumas“ ir „situacijos erdviškumas“? Kodėl Merleau-Ponty svarbu pabrėžti, kad manąjį čia apibrėžia ne padėtis, o „kūniška situacija savųjų užduočių atžvilgiu“? (p. 40-41, 43)
10. Kuo skiriasi „homogeniška erdvė“ nuo „orientuotos erdvės“? Kodėl būtent pastaroji suteikia prasmę pirmajai, o ne atvirkščiai? (p. 42-43)
11. Kuo Merleau-Ponty reikšminga „rodymo“ (*Zeigen*) ir „griebimo, ėmimo“ (*Greifen*) opozicija? Kodėl savo kūno padėties įsisąmoninimo kaip reprezentacijos, *Vorstellung* traktavimas yra klaidingas? Kaip suprasti, kad „ėmimo judesys nuo pat pradžių yra magiškai užbaigtas“? Ką sako negalinčio atlikti karinio pasveikinimo neįgaliojo pavyzdys? (p. 44-46, 55)
12. Kaip suprasti – „mes judiname anaipol ne objektyvųjį, o fenomenalųjį savo kūną“? Kokia čia opozicija? (p. 47)
13. Kodėl „patologijos negalima dedukuoti iš to, kas normalu“? Koks, anot Merleau-Ponty, turėtų būti indukcijos metodas, tinkamas fenomenologijai? (p. 49, 56-57)
14. Kodėl „virtualus judesys“ ir „įsikūrimas virtualybėje“ yra būtini normalaus žmogaus „netarpiškai galiai savo kūnui“? Ką tai sako apie kūnišką buvimą pasaulyje? (p. 49-50)

15. Kodėl „erdvės užvaldymas, erdvinis egzistavimas yra pirmapradė bet kokio gyvo suvokimo sąlyga“? (p. 51)
16. Kuo skiriasi abstraktus ir konkretus judesys? Kodėl „kiekvieno normalaus žmogaus judesys yra ir judesys, ir jo įsisąmoninimas“, o neįgaliojo veikime tarp jų atsiranda praraja? (p. 52-55)
17. Kaip Merleau-Ponty apibūdina juslių „epistemologinę struktūrą“? Kodėl jis priešinasi kasdienėms juslių sampratoms ir jų perėmimui psichologijoje? (p. 55-56)
18. Kokie yra pagrindiniai Merleau-Ponty priekaištai psichologijai? Kodėl Merleau-Ponty pabrėžia faktų dviprasmiškumą ir kodėl šis dviprasmiškumas priimamas pozityviai? (p. 56-62)

2.5. E. Finkas. Pamatiniai fenomenai. Žaidimas

Eugen Fink, *Laimės oazė: esė apie žaidimo ontologiją*, vert. R. Jonaitytė, Vilnius: Apostrofa, 2018, p. 9-56.

Šiame nedideliame tekste Finkas pristato fenomenologinį žaidimo fenomeno aprašymą. Tačiau žaidimas Finkui nėra tik paprastas fenomenas. Jam žaidimas yra *pamatinis* fenomenas. Savo paskaitose pamatiniai žmogiškosios būties fenomenai, Finkas skiria penkis pamatinius fenomenus – mirtį, darbą, valdžią, meilę ir žaidimą. Šie fenomenai, nors ir reiškiasi kaip paprasti fenomenai, yra ne tik duotys, bet ir buvimo būdai bei principai organizuojantys konkrečios veiklos prasminį lauką. Kaip sako pats Finkas, pamatiniai fenomenai yra „žmogiškos būties *buvimo būdai*“, „*supratimo būdai*“, „*prasmų horizontai*, kuriuose žmogus aiškinasi visų daiktų būtį“. Taigi nors kasdieniame gyvenime matome ir sutinkame dirbančius ir patys dirbame, mylinčius ir patys mylime, tačiau šie fenomenai ne įgauna prasmę bendrame „neutraliame“ pasaulio horizonte, bet patys steigia prasminius veiklos laukus, formuoja žmogui santykį su daiktais, kitais žmonėmis ir savimi pačiu. Pavyzdžiui, mirtis yra ne tik nutinkantis faktas, bet tai, kas formuoja mirtingo, baigtinio gyvenimo horizontą ir suteikia prasmę svarbiausiems gyvenimo įvykiams. Žaidimas nėra tik saviti veiksmai, žaidimas steigia savitą erdvę, kurioje konkretūs žmogaus veiksmai ir daiktai įgauna prasmę. Finkas pažymi, kad pamatiniai fenomenai „negali būti kildinami iš bendros vieningos šaknies“, bet yra „vieno rango ir vienodai pirmapradžiai“. Dėl to žmogus gyvena nevienalytėje terpėje. Kiekvienas fenomenas pretenduoja apimti žmogaus veiklos lauką, o tai lemia žmogaus gyvenimo prieštarumą. Turbūt labiausiai priešingi yra darbo ir žaidimo fenomenai ir tai labiausiai ryšku šiame tekste. Žaidimas, žaidime atliekami veiksmai ir žaislai iš darbo pamatinio fenomeno perspektyvos atrodo nerimti, netikri, tik vaizduotės, o ne rimto gyvenimo dalykai. Tačiau Finkas nori apginti žaidimo vertę ir, anot jo, žaidimas yra labiausiai žmogiškas fenomenas, lyginant žmogų ir kitus gyvūnus. Žaidime pasireiškia labiausiai žmogiška galia veikti *vaizduotės* ir *tikrovės* sankirtoje. Žaidimo erdvė yra ir *reali*, ir *virtuali*, o būtent virtualumas suteikia žaidimui struktūrą. Galiausiai žaidimas ima atstovauti žmogišką santykį su pasauliu, virsta „pasaulio simboliu“ – žmogus gyvena gamtos sukurtame pasaulyje, tačiau tik savo veikla ir supratimu suteikia pasauliui prasminę struktūrą. Nagrinėjant tekstą, reikia išsiaiškinti, kodėl Finkas žaidimą laiko labiausiai žmogišku fenomenu; kokia yra žaidimo erdvės struktūra; kokį horizontą daiktams (pvz. žaislams) ir veiksams kuria žaidimas; koks yra vaizduotės ir tikrovės santykis; kodėl žaidimas virsta „pasaulio simboliu“?

1. Kokie tikslai iškeliami įvade? (p. 9-11).
2. Kaip ir kodėl Finkas atskiria gyvūnų, žmonių ir dievų žaidimus? (p. 13-14)
3. Kaip, anot Finko, žaidimas yra suprantamas kaip kasdienis fenomenas? Su kuo lyginant žaidimas suprantamas kaip poilsis, pramoga ir t. t.? Ar žaidžia tik vaikai? (p. 15-20)
4. Kaip Finkas apibūdina, kas yra pamatinis fenomenas? Kaip suprantate pasakymą, kad žmogus yra „į prigimtį įspausta laisvė“? Koks yra gamtinės būtinybės ir laisvės, gyvenimo rūpesčių ir laimės santykis žmogaus gyvenime? (p. 20-26)
5. Kuo žaidimas skiriasi nuo kitų pamatinių fenomenų? Kas yra žaidimo tikslas, kas yra būdinga žaidimo erdvei? (p. 26-29)
6. Kokios yra pamatinės žaidimo sąlygos nuotaikos, prasmės, bendruomenės ir taisyklių aspektais? (p. 31-35)
7. Kas yra žaislai? Koks yra realybės ir virtualybės santykis žaidžiančiojo veiksmuose ir žaisluose? (p. 35-38)
8. Kas būdinga žaidimo pasauliui? Kokius du kraštutinius būti žmogus pasiekia žaidime? (p. 39-45)
9. Kokią regimybę kuria žaidimas? (p. 47-52) Reikia turėti omenyje, kad vokiškas žodis *Spiel* reiškia ne tik žaidimą, bet ir vaidinimą (teatre ar kine) bei grojimą (muzikos kūrinio atlikimą).
10. Kodėl Finkas žaidimą laiko pasaulio simboliu, simboline pasaulio reprezentacija? Kaip žaidimas padeda aiškinti žmogaus buvimo esmę ir net visatos tvarką? (p. 53-56)

2.6. B. Waldenfels. Patirtis ir ištiktis

Bernhard Waldenfels, *Phenomenology of the Alien. Basic Concepts*, Evanston: Northwestern University Press, p. 21-34.

Šiuolaikinis fenomenologas Bernhardas Waldenfelsas atstovauja fenomenologiją po Levino. Daugiausia Levino kritikos sulaukia patirtis kaip pasisavinantis pažinimas, kaip identifikacijos sintezė, subjektas kaip transcendentalinis ego, kuris yra visada tapatus ir duotas sau pačiam, kuris nepriklauso nuo atsitiktinių įvykių. Tačiau gyvenančios konkretybės bei konkrečių santykių su kitais refleksijoje pasirodo ne mažiau reikšmingi dalykai – įvykiai, einantys anksčiau nei sąmonės sintezės. Tam paaiškinti Waldenfelsas pasirenka *pathos* sąvoką. Ji tampa tuo išeities tašku, kuris leidžia modifikuoti patirties sampratą. Būtent sintezės ir diastazės, patirties ir ištikties, „per anksti“ ir „per vėlai“ santykį prasmės konstitucijoje ir reikia suprasti šiame tekste. Roberto Muzilio romano ištrauka turėtų būti traktuojama kaip raktas šiems santykiams suprasti.

1. Kokius svarbiausius intencionalumo bruožus išskiria Waldenfelsas? Kodėl žodelis „kaip“ (*as*) yra toks reikšmingas struktūroje „kas nors kaip kas nors“ (*something as something*)? Kaip šis žodelis įgalina prasmės pakartojamumą? Koks yra prasmės idealybės ir kontingentiškumo santykis? (p. 21-24)
2. Kodėl Waldenfelsas pabrėžia, kad suvokime, kai kas nors pasirodo kaip kas nors, šis kas nors ne *yra* kas nors, bet *tampa* kuo nors. Kokį nesutapimą pabrėžia Waldenfelsas? Ką rodo R. Muzilio romano pavyzdys? Kokius prasmės konstitucijos variantus demonstruoja skirtingi romano veikėjai? (p. 23-25)

3. Kaip Waldenfelsas apibūdina *pathos*? Kokia yra jo reikšmė patirtyje? Kodėl Waldenfelsas aiškindamas patirties struktūras pabrėžia ne sąmonės aktyvumą, bet patyrimo pasyvumą, afektyvumą, *pathos*? (p. 26-27)
4. Kokias įprastas distinkcijas suardo (*disturb*) *pathos*? Ką rodo skausmo pavyzdys? Kodėl veikiančiajam subjektui apibūdinti Waldenfelsas renkasi sąvokas - *patient* ir *respondent*? (p. 27-28)
5. Kaip *pathos* suardo faktų ir vertybių perskyrą? Kodėl mums nutinkantys įvykiai nėra nei grynai faktai (objektyvumo plotmė), nei vien mūsų normatyvūs vertinimai (subjektyvumo plotmė)? (p. 28-29)
6. Kodėl pasyvios sintezės turi būti laikomos ne žemesniu aktyviųjų sintezių lygiu (ir jiems pajungtos), bet traktuojamos kaip „primapradis pasyvumas“ (*original passivity*), kuris yra iki-normatyvus, ikipredikatyvus ir kurio atžvilgiu kiekvienas identifikavimas ir vertinimas ateina per vėlai? (p. 29-30)
7. Kaip Waldenfelsas apibūdina laikinę diastazę? Kuo ji skiriasi nuo sąmonės sintezių? Kodėl *pathos*, ištiktis (*happenings*, *Widerfahrnis*) nutinka per anksti, o atsakas (*response*) ateina per vėlai? Kodėl šiam santykiui paaiškinti linijinė laiko schema netinkama, kodėl ji reikalauja kitos kalbos ir kitos logikos? (p. 30-31)
8. Kaip suprasti tai, kad *pathos* ir atsakas yra ne du skirtingi įvykiai, o tos pačios patirties laiko vėlavimo (*time lag*, *Zeitverschiebung*) momentai? (p. 31)
9. Kokį *logos* savyje turi *pathos*, kuris tradiciškai buvo tapatinamas su tuo, kas yra nelogiška ir neracionalu? Kokią užduotį tai iškelia fenomenologijai? (p. 32)
10. Kaip *pathos* konceptas gali pasiteisinti praktikoje? Ką duotų *pathos* aiškinant prievartos, traumas, atminties fenomenus? (p. 33-34)

III. Intersubjektyvumas

3.1. E. Husserl. Kitas ir bendro pasaulio konstitucija

E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, p. 111-176. (V meditacija)

Intersubjektyvumo problemos sprendimą Husserlis laikė lemiančia. Fenomenologiniu epoche suspendavus kitus ir objektyvaus pasaulio galiojimą, I-IV meditacijos vyko egologinėje, savitai solipsistinėje srityje. Intersubjektyvumo problemos sprendimas turėtų apsaugoti nuo solipsizmo priekaištų, o kartu atsakyti į klausimą kaip galimas bendras ir objektyvus pasaulis. Intersubjektyvumas yra ne tik bendrumo srities, kuri gali būti „kultūriškai subjektyvi“ bet ir tikrovės klausimas. Tik esant intersubjektyvaus patvirtinimo galimybei, gali kas nors konstitutiškai kaip tikra ar ne, o taip ir suteikti pagrindą mokslams. Kita vertus, pati V meditacija atveria daugiau problemų, nei mokslo pagrindimas. Šios problemos – empatija, kito supratimas, kultūrinio pasaulio galimybė, sava/svetima, aš/kitas skirtys – pasirodė dar reikšmingesnės kaip atskiros, ne vien mokslo pagrindimui svarbios temos. Tad šią meditaciją galime skaityti ne tik kaip šios knygos užbaigimą ir problemos sprendimą, bet ir kaip probleminį mazgą, iš kurio galime ištraukti įvairias problemas. Intersubjektyvumo problematikai ypač reikšmingi šie paragrafai: 44 (redukcija į savumo sferą ir savumo sferos apibrėžimas), 46 (savumo sferos aktualybės ir potencialybės), 50 (originalus suvokimas ir alter ego prasmės atsiradimas), 51 (poravimas kaip žemiausias

intersubjektyvumo lygmuo), 52 (kito savasties prieinamumas prezentacijos būdu), 55-56 (aukštesnis intersubjektyvumo sluoksnis – intersubjektyvi gamta), 58 (kultūros pasaulis).

1. Kodėl fenomenologijai kyla solipsizmo pavojus, kodėl ir kaip Husserlis siekia jo išvengti? (p. 111-113)
2. Kokios yra metodologinės prieigos prie Kito problematikos? Kodėl objektyvumo problema reikalauja intersubjektyvumo nagrinėjimo? (p. 111-115, 125)
3. Kokie yra pagrindiniai „redukcijos į savumo sferą“ momentai? Kaip savumo sfera yra atribojama nuo Kitų? (p. 115-118)
4. Kas yra mano savumo sferos „gamta“? Kuo ji skiriasi nuo įprastai suprantamos gamtos? Kaip mano savumo sferos „gamtoje“ man pasirodo daiktai, o kaip mano paties kūnas? (p. 119-122)
5. Kokią mano savastį atveria primordialinė redukcija (redukcija į savumo sferą)? (p. 121-122)
6. Kas mano savumo sferoje yra aktualu, o kas potencialu? Kaip tai siejasi su horizonto struktūra? (p. 125-128)
7. Kuria prasme savumo sferai priklauso transcendentiniai objektai ir visas pasaulis? Kuo skiriasi transcendencija savumo sferoje nuo objektyvaus pasaulio transcendencijos? (p. 129-132)
8. Kokie būtų pagrindiniai kelio nuo kito Aš iki objektyvaus pasaulio momentai? (p. 132-134)
9. Kaip pirmiausiai mano savumo sferoje pasirodo Kitas? Kas jame yra prezentuojama, o kas aprezentuojama? Kodėl kito suvokimai man gali būti tik aprezentuojami? Kodėl kito Aš apercepcija nėra percepcija ir nėra analoginis sprendinys? (p. 134-138)
10. Kodėl „poravimas“ nėra „identifikacijos sintezė“? Kokie duomenys yra „duoti kartu“ ir kartu „akivaizdžiai atskirti vienas nuo kito“, vienalaikiai ir išskirti? Kodėl poravimas yra pasyvi asociacija? Kodėl poravimas toks svarbus kito kaip kito aš konstitucijai (kai jis įžengia į mano suvokimo lauką)? (p. 138-140)
11. Kaip Husserlis apibrėžia svetimybę? Kaip suprasti svetimybę kaip „originaliai neprieinamų dalykų prieinamumą“? Kokį kito patyrimo paradoksą tai išreiškia? Kodėl kito gyvenamas kūnas atsiskleidžia tik per „nuolatos vidujai rišlų elgesį“? (p. 141-142)
12. Kaip ir kodėl Husserlis lygina prisiminimą su kito patyrimu? (p. 143)
13. Kaip kito patyrimo koreliuoja mano čia ir kito čia? Kaip paaiškintumėte, - „aš apercipoju Kitą ne tiesiog kaip mano paties dublikatą, t. y. ne su manąja ar panašia į manąją originalia sfera – su erdviniais reiškimosi būdais, kurie yra būdingi man iš manojo Čia, bet su tokiais, kokius aš pats turėčiau, jei atsidurčiau Ten ir Ten būčiau“ (p. 144-145)
14. Kokia daugiapakopė mano aš ir kito aš asociacija vyksta kito patyrimo? Kodėl kito ego negali būti suprastas (išpildytas) per prezentaciją, o tik aprezentatyviai? (p. 146-148)
15. Kodėl „intersubjektyvių bendruomeniškumų pamatas“ yra intersubjektyvi gamta? Kodėl Husserlis čia pasitelkia gamtos sąvoką? Kaip jis ją supranta? (p. 149-158)
16. Koks yra prezentacijos ir aprezentacijos santykis suvokiant ir suprantant kito aš? (p. 151-153)
17. Kada konstituoja bendras pasaulis? Kokią reikšmę šiai konstitucijai turi „pavykusi svetimojo apercepcija“? Ką reiškia „mūsų apraiškų sistemos“ sutampa? (p. 154-155)
18. Kodėl, kalbėdamas apie bendro pasaulio konstituciją, Husserlis įveda normalumo ir anomalijų skirtį? Kaip suprasti – „lyginant su gyvūnu, žmogus konstitucijos požiūriu yra normalus atvejis, panašiai kaip aš pats esu konstitutyviai pirmą kartą žmonių norma“? (p. 155-156)
19. Kodėl pakartojimas yra toks reikšmingas idealių – logikos, matematikos – objektų tapatybei? Kaip, anot Husserlio, yra įmanomas jų „antlaikiškumas“? (p. 157-158)

20. Kuo skiriasi idealių ir realių objektų tapatumo konstitucija intersubjektyvumo aspektu? (p. 158-159)
21. Kaip Husserlis apibūdina transcendentalinį intersubjektyvumą? Koks čia būtų skirtumas tarp kito kaip transcendentalinio aš ir kito kaip realaus, konkrečiai gyvenančio žmogaus? Kurį galima „konstituoti vien manyje“? Kodėl? (p. 160-162)
22. Kodėl kultūros pasaulis yra „ribotas objektyvumas“? (p. 164)
23. Kas yra primordialiniai dalykai ir „orientuotai nulinis narys“ kultūros pasaulyje? Kaip čia steigiasi sava/svetima skirtys? Kas sudaro kultūrinę aplinką? (p. 165-166)
24. Kaip Husserlis aiškina kitų kultūrų supratimo sąlygas? Ar Husserlis palaikytų kultūrinį reliatyvizmą? (p. 167-169)
25. Kaip Husserlis apibendrina nueitą kelią? Kokio pobūdžio *apriori* pasiekia Husserlis? (p. 169-172)
26. Kaip „monadų bendruomenė“ grindžia objektyvaus pasaulio galimybę? (p. 173-175)

3.2. M. Merleau-Ponty. Tarpkūniškumas

M. Merleau-Ponty, „Suvokimo fenomenologija“, Skyrius „Kitas ir žmonių pasaulis“, In: *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, 2002, Nr. 14, p. 151-177.

Šiame tekste, kitaip nei ankstesniuose skyriuose rasime mažai polemikos su psichologija, o daugiau polemikos su Husserliu ir Sartre'u. Merleau-Ponty svarbus pasaulio neskaidrumas, fenomenų duoties dviprasmiškumas, kurie yra ne tik pažinimo trukdžiai, bet ir galimybės įvairiai suvokti įvairų pasaulį. Todėl Merleau-Ponty kvestionuoja skaidrias aš ir kito santykio schemas. Jis pabrėžia, kad kitas nėra konstituojamas kaip aš analogas (Husserl), o taip pat, nenori sutikti su tuo, kad kitas paverčia mane objektu, o aš jį (Sartre). Aš ir kito santykiai daugiareikšmiai ir daugiaplotmiai. Aš ir kitą sieja gamtinis ir kultūrinis ikiasmeniškumas, kuris suteikia savaiminį bendrumo sluoksnį, o kartu neneigia ir nepašalina skirtumų. Kadangi Merleau-Ponty nori suprasti ir kartu išsaugoti duoties ir santykių su kitais dviprasmiškumą, jo diskursas pilnas paradoksų ir poetinių išraiškų. Tai, viena vertus, išreiškia minėtą dviprasmiškumą, kita vertus, dažnai trukdo aiškiai suprasti ir analizuoti tekstą. Tekste yra įjauta daug temų, rasime daug polemikos nuotrupų, bet jei mūsų tikslas nėra iki niuansų išsiaiškinti ką omenyje turėjo Merleau-Ponty, o siekiame suprasti tarpkūniškumo ir intersubjektyvumo esmę, turime klausti ir savo pačių patirties ir savo anonimiškumo, savyje atrasti ikiasmeninį, „senesnį mąstymą“, apie kurį kalba Merleau-Ponty. Nagrinėjant šį tekstą svarbiausia išsiaiškinti pora dalykų – asmeniškumo ir anonimiškumo, mano kūno ir tarpkūniškumo santykį; kas įgalina suprasti kitą ir kitus; kas sudaro dinamišką bendrą erdvę; kaip Merleau-Ponty sprendžia Husserlio keltas solipsizmo, transcendentalumo ir intersubjektyvumo problemas.

1. Kokią gamtos ir kultūros sampyną manyje aprašo Merleau-Ponty? (p. 151-155)
2. Koks yra mano ir gamtos laiko santykis? Kuria prasme aš konstruoju savo praeitį? (p. 152)
3. Kokia prasme „išgyvenimo niekad neįmanoma galutinai suprasti“? Kokia prasme – „tai, ką suprantu, niekad tiksliai nesutampa su mano gyvenimu“, „aš pats niekuomet nesudarau vieno su savimi pačiu“? (p. 152)

4. Kaip suprasti – „kaip gamta prasiskverbia iki mano asmeninio gyvenimo centro ir susipina su juo, taip [mano] elgsena nužengia į gamtą ir išsidėsto joje kultūros pavidalu“? (p. 153)
5. Kokie yra pirmiausi ir patys elementariausi dalykai, per kuriuos aš suprantu kitas kultūras? Kokią reikšmę čia turi žmonių (taip pat ir mano) anonimiškumas (plg. Heideggerio „*das Man*“)? Kokį vaidmenį čia vaidina kūniškumas? (p. 153-155)
6. Kodėl „objektyviam mąstymui kito egzistavimas yra keblus ir skandalingas dalykas“? Kokią sąmonės ir kūno santykio sampratą kritikuoja Merleau-Ponty? (p. 155-156)
7. Ką reiškia, kad „aš turiu pasaulį kaip nebaigtą individą“? Kokią reikšmę pasaulio neužbaigtumas turi kitų supratimui? (p. 156)
8. Kodėl Merleau-Ponty svarbu pabrėžti, kad „mano kūnas yra judesys pasaulio kryptimi – mano kūno atramos taško kryptimi“? Koks yra judesio (kūno) ir atramos taško (pasaulio) santykis? (p. 156-157)
9. Nuo kokio „senesnio mąstymo“ priklauso mano paties mąstymas – percepcijos refleksija? (p. 158)
10. Kodėl kito supratimas nėra „samprotavimas pagal analogiją“? Ką Merleau-Ponty nori įrodyti įkandimo pavyzdžiu? Kaip suprasti paradoksaliai skambantį teiginį – „kitas gali būti akivaizdus todėl, kad nesu skaidrus sau pačiam“? (p. 159)
11. Kokį „ikiasmeninį subjektą“ atrandu savyje reflektuodamas save patį? Kokią reikšmę šis ikiasmeniškumas turi intersubjektyvumui? Kokia prasme kito kūnas gali būti „stebuklingu mano paties intencijų pratęsimu“? (p. 160-161)
12. Kaip Merleau-Ponty aprašo dialogo erdvę? Ką turi omenyje Merleau-Ponty, kai sako, kad „gyvas dialogas išvaduoja mane iš savęs paties? (p. 162-163)
13. Kodėl suabsoliutinę anonimiškumą prarastume „sąmonių daugį“? (p. 164)
14. Ką Merleau-Ponty reiškia Husserlio vartotos sąvokos – prezentacija ir aprezentacija, ir Husserlio tezė, kad kito suvokimai man yra tik aprezentuojami? Kiek jis pratęsia Husserlio mintį, o kiek oponuoja Husserliui ir Sarte'ui? (p. 164-166)
15. Kaip Merleau-Ponty identifikuoja solipsizmo problemą? (plg. Husserliui intersubjektyvumo teorija turėjo išspręsti solipsizmo problemą) Kiek mano patirtis yra solipsistinė, o kiek jį peržengia? Ką reiškia ši Merleau-Ponty tezė: „vienatvė ir komunikacija turi būti ne du alternatyvos taškai, o du to paties fenomeno momentai“ (p. 167-168)
16. Kuo Merleau-Ponty grindžia mintį, kad „transcendentalinis subjektyvumas yra intersubjektyvumas“ (p. 171)
17. Kaip suprasti praeities duoties dviprasmiškumą ir neatitikimą tarp to, kas vyko ir yra patirta? Ką nori pasakyti Merleau-Ponty Vaterlo pavyzdžiu? Kokį paradoksą fiksuoja Merleau-Ponty, teigdamas, kad patirtis ir pasaulis yra iš „principo imanentiški“, ir kartu „faktiškai transcendentiški“? (p. 172-174)
18. Ką Merleau-Ponty laiko tikruoju transcendentalumu? Dėl ko jis kritikuoja Husserlį (atkreipkite dėmesį į išnašą)? Kodėl Merleau-Ponty pabrėžia transcendentalumo kilmę (*Ursprung*) iš dviprasmio gyvenimo? (p. 175-176)

3.3. E. Levinas. Santykio fenomenologija

E. Levinas. „Dialogas“, in *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai. 2001. p. 289–308.

Emmanuelis Levinas, sekdamas Martinu Buberiu, dialogą suprantą kaip Aš–Tu santykį. Dėl to labai įtariai žiūri į dalykinį dialogą, kuriam yra svarbiausia susikalbėti apie kokius nors dalykus. Levinui labiausiai įtartinas dialogo imperatyvas – susikalbėti. Jis reikalauja atsisakyti savo požiūrio ar net savasties vardan bendros prasmės. Savaime tai nėra blogas dalykas, tačiau čia slypi galimybė manipuliuoti, o dialogui – virsti prievarta. Prievartą iš dalies paslepia Vakarų mąstyme nusistovėjęs dialogo kaip racionalaus tiesos paieškos pokalbio supratimas. Protas reikalauja vienos tiesos, dėl kurios visi turi sutarti ir kuriai visi turi paklusti. Būtent čia slypi kitybės pasisavinimo ir užvaldymo prievarta. Levinas, skiria 2 dialogo formas – imanencijos ir transcendencijos dialogą. Pirmasis grindžiamas susikalbėjimo reikalavimu, antrasis – etiniu Aš–Tu santykiu. Nagrinėjant šį tekstą, kaip tik ir reikia išsiaiškinti, kokia prievarta slypi racionaliame imanencijos dialoge, koks yra „transcendencijos dialogas“, kokia bendrumo plotmė yra galima abiejose dialogo formose, kodėl kito transcendencija yra tokia svarbi dialogui ir etiniam santykiui.

1. Kur, anot tradicinės filosofijos, gimsta prasmė? Kodėl Levinui toks prasmės gimimo vietos aiškinimas nepriimtinas? (p. 289–290)
2. Kaip suprantate skirtumą tarp „gyventi“ ir „gyventi tai“ („gyventi“ kaip tranzityvinis veiksmazodis)? (p. 209)
3. Kodėl ir kaip, anot Levino, mąstymas užvaldo būtį? Kodėl mąstyme pasaulio transcendencija virsta imanencija? (p. 290–291)
4. Kokia prasme mąstymas „turi bet kokios kitybės pagrindą“? Kas būdinga filosofijai, plėtojamai *Aš mąstau (ego cogito)* pagrindu? Koks jos santykis su nepažįstama kitybe? (p. 292)
5. Kaip suprantate Levino pasakymą „dvasia yra daiktų tvarka“. Ką tai sako apie Vakarų mąstymą? (p. 293)
6. Apie kokią dialogo modelį yra kalbama: „pažinti abiemis pašnekovams reiškia įeiti į kito mąstymą, sutapti per *protą*, susilieti jame kaip bendroje vidujybėje“? Kodėl šiame dialoge pašnekovai turi „išgirsti proto balsą“? (p. 294)
7. Kaip dialogo formą nulemia prielaidos – „protas esąs tikrasis vidinis gyvenimas“ ir „protas yra vienas“? (p. 294)
8. Kokia prievarta ir kokios manipuliavimo galimybės slypi racionaliame pokalbyje? (p. 295)
9. Apie kokią dialogo sąlygą yra kalbama: „reikėtų atrasti dialogą, kuris padėtų pradėti dialogą“? (p. 295)
10. Kokia dialogo forma, tikslai ir realizavimas primetami gyvenimui, kai konfliktų spaudžiami žmonės turi suvienyti požiūrius ir pasiekti vienovę? Koks čia yra vienovės ir įvairovės santykis? (p. 296)
11. Koks yra pirmapradis socialumas ir ryšys, kuris „savaime turi reikšmę“? (p. 297)
12. Kaip Levinas aiškina Buberio Aš–Tu santykį? (p. 298, 301, 306)
13. Kodėl dialoge atsiveria absoliuti distancija tarp Aš ir Tu? Kaip suprasti šią distanciją ir jos absoliutumą? Kokia bendrumo plotmė čia yra galima? (p. 298–301)
14. Kuo skiriasi Rosenzweigo individas ir patybė? (p. 299)
15. Kaip paaiškintumėte: „transcendencijos dialoge gėrio idėja iškyla vien dėl paties fakto, kad susitikime *kitas svarbesnis* už viską“, „etikos faktas nieko neskolingas vertybėms, tai vertybės jam viską privalo“. Koks yra etikos ir dialogo santykis? (p. 302–303)
16. Kuo skiriasi intencionalumo fenomenologija ir santykio fenomenologija? (p. 304)
17. Kaip Levinas aiškina Dievo baimę santykio su kitu perspektyvoje? (p. 305)

18. Kuo iš principo skiriasi Platono vertybių hierarchija ir kito žmogaus vertingumas? (p. 306)
19. Dėl ko Levinas kritikuoja Buberį? (p. 307)
20. Kaip suprantate skirtumą tarp dialogo kaip pažinimo ir dialogo kaip „neprilygstančiojo mąstymo“? (p. 307–308)

IV. Gyvenamasis pasaulis

4.1. P. L. Berger, T. Luckmann. Kasdienio gyvenimo tikrovė

Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Socialinis tikrovės konstravimas*, Vilnius: Pradai, 1999, p. 33-65.

Bergeris ir Luckmanas atstovauja fenomenologinę sociologiją. Joje tiesioginės, individualios subjekto patirties klausimai nesvarstomi, o dėmesio akiratyje yra anoniminė patirtis kaip kultūros sąlygotos patirties sąlygos, kuriose kiekvienas individas gyvena kasdienį gyvenimą. Būtent kasdienybė yra tyrimo laukas, o kasdienis žinojimas yra tyrimo centre. Nuo kasdienio žinojimo priklauso kiekvieno individo elgesys ir pasaulio patyrimas. Svarbiausia yra tai, kad autoriai pabando fenomenologiškai paaiškinti kaip formuojasi kasdienė tikrovė. Todėl svarbiausi klausimai aiškinantis šį tekstą: kaip formuojasi kasdienio gyvenimo tikrovė, kodėl ji yra tikrovė *par excellence*, kokie yra kasdienio gyvenimo erdvė ir laikas, kokios yra kasdienio gyvenimo sąveikos formos, kaip kalba įkūnija kasdienį žinojimą?

1. Kuo skiriasi kasdienis, sociologinis ir filosofinis požiūriai į tikrovę? (p. 33-34)
2. Kokias pagrindines sąmonės savybes išskiria autoriai? (p. 35)
3. Kodėl kasdienio gyvenimo tikrovė yra privilegijuota ir tikresnė už kitas? (p. 36)
4. Kaip yra organizuojama kasdienio gyvenimo tikrovė? Kokios sritys yra artimiausios gyvenančiam subjektui? Išskirkite subjektyvumo ir intersubjektyvumo plotmes. (p. 36-38)
5. Kodėl kasdienio gyvenimo tikrovės nereikia verifikuoti? Kodėl kitos tikrovės tapatinamos su baigtinės prasmės sritimis? Kaip į kasdienio gyvenimo tikrovę integruojami probleminiai sektoriai ir baigtinės prasmės sritys? (p. 38-42)
6. Koks yra kasdienio gyvenimo tikrovės laikas? Išskirkite kūno, sąmonės, intersubjektyvų ir objektyvų laiką. (p. 42-44)
7. Kodėl suprantant ar pažįstant kitą žmogų akistatos situacija yra svarbiausia? Kaip akistatos situacijoje aš patiriu kitą ir patį save? (p. 44-45)
8. Kaip nutolimas nuo akistatos situacijos sąlygoja kito tipizavimą? Kaip kito tipizavimas susijęs su sąveikos tipizacijomis? Nuo ko priklauso tipizacijų anonimiškumas? (p. 46-50)
9. Kaip autoriai aiškina ženklų kilmę? Kas kalboje yra objektyvu ir kas subjektyvu? Kaip kalba atsisieja nuo jos vartojimo situacijos? (p. 51-54)
10. Kaip kalba susieja ir atskiria kasdienio gyvenimo tikrovę su baigtinės prasmės sritimis? (p. 55-59)
11. Kuo kasdienis žinojimas skiriasi nuo kitų žinojimo tipų? (p. 59-65)

4.2. J. Tomlinson. Tarpininkaujama patirtis

John Tomlinson, *Globalizacija ir kultūra*, Vilnius: Mintis, p. 157-186.

Šiuolaikiniame pasaulyje besikeičiančios judėjimo ir bendravimo galimybės keičia ir mūsų „orientuotą erdvę“ (Husserl, Merleau-Ponty). Fenomenologija gan ilgą laiką patirties galimybės sąlygas traktavo kaip universalias, o jų kaitos klausimas likdavo nuošaly. Istoriškumas, nors ir buvo pripažįstamas, tačiau jis buvo traktuojamas veikiau kaip *Lebenswelt* patirčių sedimentacijų, o ne kaip tiesioginės, juslinės patirties sąlyga. Atsiradusios naujos technologijos – greitos kelionės, galimybė susikalbėti garsu ir vaizdu per didelius atstumus bei pasaulio įvykių įsiveržimas į namų erdvę keičia mūsų erdvės, laiko, judėjimo, namų ir bendravimo patyrimą. Fenomenologijai kyla užduotis apmąstyti šiuos pokyčius. J. Tomlinsonas nors ir neidentifikuoja savęs su fenomenologija, nesinaudoja gausia fenomenologinio patirties aprašymo terminija, pateikia detalias ir subtilias naujos patirties analizes. Taigi mums reikia išsiaiškinti kaip tarpininkai (tiek *įsiterpimo*, tiek *terpės* prasme) – televizija, radijas, telefonas, internetas, vaizdo ryšys - paveikia ar net pakeičia mūsų tiesioginę sąveiką su kitais, keičia mūsų namų, intymumo erdvės pojūtį bei mūsų etinius santykius su aplinka. Tekstas pasirodė 2000 metais ir, žinoma, jis jau paseno. Dar nebuvo *Facebook*, *Twitter* ir kitų socialinių tinklų, kurie mūsų patirtį dar labiau atsiejo nuo kūniškumo ir tiesioginio bendravimo. Tačiau ne viskas paseno. Merleau-Ponty kūno kaip „virtualaus kūno“, kaip „veiksmo projekto“, apskritai „orientuotos erdvės“ struktūros lieka galioti. Todėl reikia ir mūsų kūrybingumo nustatant kaip, koku laipsniu šios struktūros kinta arba išlieka nepakitę. Šis tekstas ne tik aprašo naują tikrovę, bet ir siūlo įrankius pačiam eiti tolyn.

1. Kuo skiriasi „fenomenalus pasaulis“ ir „įprastas pasaulis“ (tik preliminarios apibrėžtys)? (p. 157-158)
2. Kokia prasme kalba suteikia galią valdyti erdvę ir laiką? Kuo skiriasi „šališkos erdvei“ ir „šališkos laikui“ visuomenės? (p. 159-160)
3. Kodėl informacijos technologijas galima traktuoti kaip žmogaus kūno „išplėtimą“? Koks yra bendras, „šiek tiek paradoksalus“ tarpininkaujamos komunikacijos tikslas? (p. 160-162)
4. Kokius tarpininko apibrėžimus pateikia Tomlinsonas? Kuris yra reikšmingiausias norint suprasti tarpininkaujamo bendravimo pobūdį? (p. 162-163)
5. Kodėl, anot Tomlinsono, būtų klaidinga tiesioginę patirtį „akis į akį“ laikyti paprasta, skaidria patirties forma? Kodėl „tiesioginė vieno subjekto akivaizda kitam“ yra „metafizinė iliuzija“? Kodėl fenomenologiniu požiūriu yra klaidinga tarpininkaujamą patirtį tapatinti su dirbtine patirtimi? (p. 163-164)
6. Kokios yra svarbiausi tarpininkaujamos patirties požymiai? Kokias tris sąveikos formas išskiria Thompsonas? Kokios yra dialoginio, o kokios – monologinio pobūdžio? Kokios Thompsono požiūrio trūkumus įžvelgia Tomlinsonas? (p. 165-167)
7. Kas yra būdinga intymiai erdvei (čia intymumo nereikėtų tapatinti su seksualumu, veikiau kalbama apie privatumą)? Kokius intymumo laipsnius galėtume išskirti? (p. 167-168)
8. Kokius erdvės (orientuotos erdvės) ryšius sutrikdo arba steigia telefono ryšys? Kaip nuotolis tarp besikalbančių gali būti aiškinamas fenomenologiniu požiūriu? (p. 168-170)

9. Kas yra būdinga įprastam ir atsaistytam intymumui? Kokie įprasto intymumo ryšiai yra išlaikomi, prarandami, transformuojami atsaistytame intymume? (p. 170-173)
10. Kas būdinga viešam intymumui? Kokia yra jo patirties erdvė? Koks yra asmeninio ir viešojo intymumų santykis? (p. 173-177)
11. Kokių būdu mus suartina arba atitolina televizijos tarpininkavimas? (p. 178-180)
12. Kodėl Milleris ir Baumanas televizinę patirtį vertina neigiamai? Kokie yra Tomlinsono fenomenologiniai kontrargumentai? Kurie argumentai yra moraliniai, o kurie - patirtiniai? (p. 180-186)
13. Koks yra individo asmeninės, bendruomeninės, kultūrinės tapatybės ir televizinės patirties santykis? (p. 184-186)