

SANTRAUKA. Straipsnio tikslas – pristatyti šiuolaikinės negalios filosofijos problematiką, susitelkiant prie ontologinių ir epistemologinių eiblistinės kultūros prielaidų. Negalia straipsnyje suprantama ir aiškinama kaip kultūrinis fenomenas, o ne kaip natūrali biologinė duotis (tai būdinga visai negalios filosofijos kryptčiai, iš kurios čia daugiausia remiamasi Billo Hugheso, Lennardo Daviso, Margrit Shildrick tekstais). Pirmiausia straipsnyje trumpai aptariama žmogiško kūno normos problematika (pasak Daviso, Michelio Foucault, George'o Canguilhemo), aiškiamasi, kiek ir kaip atskirose kultūrose įsigalinčios normos lemia negalios sąvoką, pagal kurią savo ruožtu konstruojamos kūnus kategorizuojančios sistemos (Jackie Leach Scully). Aiškinant ontologines negalios sąvokos prielaidas analizuojama Hugheso pasiūlyta ontologinio nugalavimo sąvoka ir kaip vienas iš nugalavimo būdų minimas peretklinio kūniškumo fenomenas. Ontologinis nugalimas susiejamas su radikaliais, žmogaus prigimtį hierarchizuojančiais dvasiniais ir politiniais judėjimais (remiantis Roberto Esposito, Sergejumi Prozorovu). Epistemologinės negalios sąvokos prielaidos pateikiamos pristatant atsieto nuo materialaus kūno epistemologinio subjekto kritiką, plėtojamą Catherine Malabou ir Tomo Sparrow plastiškumo filosofijoje, epizodiškai lyginant ją su Luce Irigaray ir Alfredo Schutzo teorijomis. Išvadose susiejamos ontologinė ir epistemologinė negalios sąvoką grindžiančios plotmės ir nužymimas galimas kelias link šios sąvokos ištirpimo pakitusiose socialinėse praktikose.

RAKTAŽODŽIAI: negalia, negalios filosofija, norma, ontologinis nugalimas, interkorporalumas.

IVADAS

Šis straipsnis susieja du būdus ar dvi priežastis, t. y. *kaip* ir *kodėl* šiuolaikinėje filosofijoje atsiranda negalios sąvoka¹. Vienas būdas – kai negalios terminas vartojamas metaforiškai ar, veikiau, etimologiškai, kaip metafizinės, epistemologinės ar politinės galios opoziciją ženklinantis terminas, kurio sąsaja su socialine plotme yra svarbi, bet ne pati svarbiausia. Antras būdas – socialinės filosofijos straipsniai, kuriuose suprobleminama negalia kaip kūno nukrypimas nuo normos, tokiu atveju

¹ Straipsnis parengtas pagal projektą „Negalios samprata Lietuvoje: gyvenimo pasakojimai kūno filosofijos aspektu“ (NESAMLT), finansuojamą Lietuvos mokslo tarybos pagal sutartį Nr. S-LIP-18-25.

klausiant apie pačią normą – jos kilmę, galiojimą ir pagrįstumą. Abu šie negalios sąvokos filosofinio svarstymo būdai laikytini svarbiausiais negalios filosofijos dėmenimis ir motyvais. Kita vertus, kone visi svarbiausi šios krypties autoriai ir pamažu išryškėjančios mokyklos bei grupės sujungia abu sąvokos aspektus: ir negalią kaip kvestionuojamos galios priešpriešą, ir negalią kaip socialinį bei kultūrinį reiškinių – tam tikrą fenomeną, sukurtą ilgą laiką nereflektuotų modernios mąstysenos nuosėdų. Šiame straipsnyje susitelkiama būtent į šių dviejų sąvokų aspektų jungtis parodant, kaip ontologinis eiblizmas virsta politiniu, epistemologinis – socialiniu ir kultūriniu; kaip šie sąvokos aspektai, kuriuos sąlygiškai galime vadinti „teoriniu“ ir „praktiniu“, yra neįmanomi vienas be kito.

Prieš pradėdant straipsnio argumentų pristatymą, reikia iškart pasakyti, kad nei šiame straipsnyje, nei jokiame kitame negalios filosofijai priskirtiname tekste negalia nėra laikoma „natūralia“ duotybe, kuri būtų tik vienaip ar kitaip interpretuojama tam tikroje kultūroje. Negalia² yra tai, kas įsteigiama kaip kultūros dalis, – taip teigia negalios filosofai Danas Goodley'is, Billas Hughesas ir Lennardas Davisas. Pasak šių autorių, šiandien labiausiai žinomų negalios filosofijos srityje, būtent modernybės kultūros suformuoja negalios ir galios skirtį ir tos skirties versijas, dėl kurių ontologiškai ir epistemologiškai įsitvirtinusi dabartinė negalios pozicija (Goodley, Hughes, Davis 2012: 5). Epistemologinės ir ontologinės negalios sąvokos prielaidos nėra akivaizdžios, tad jos labiausiai reikalingos apmąstymų.

Tai, kad negalios diskursai yra kultūriniai (vadinasi, pirmiausia reikalingi filosofinio persvarstymo), o ne medicininiai, fizikiniai ar biologiniai, pastebi visi svarbiausi negalios filosofai. Blackmore'as ir Hodgkinsas, sekdami Micheliu Foucault, sako, kad „realios duotys, tokios kaip negalia, yra tik versijos, kurios priklauso nuo ankstesniems laikams, erdvėms ir struktūroms būdingų veikų. Taigi negalios diskursai yra kultūriniai diskursai“ (Blackmore, Hodgkins 2012: 76). Ši kultūrinė ir politinė sąvoka pridengiama medicininio kūno normos šydu – kaip tik tai ir analizuosime pirmame šio teksto skyriuje. Negalios termino aiškumas yra be galo apgaulingas: jis kyla būtent iš tikėjimo objektyvia neįgalumo duotimi. Shaunas Grechas teigia, kad

<...> „negalios“ kategorija kaip tokia yra Vakarų kultūros konstruktas, atsiradęs konkrečiomis Europoje susiklosčiusiomis istorinėmis aplinkybėmis ir tik neseniai išsikverbęs į platesnį pasaulį per „apžvalgas, tyrimo projektus, reabilitacijos programas ir vyriausybines politikas“. <...> Apskritai „neįgalumu“ vadinama homogeniška kategorija neegzistuoja. <...> Žodžio „negalia“ reikšmė priklauso nuo tų hibridinių kontekstų, į kuriuos negalia patenka. Todėl bet kokia pastanga suprasti, ką negalia reiškia atskirose teritorijose, suponuoja pažintį su tuo, kas šiose socialinėse, politinėse, ekonominėse, kultūrinėse ir ontologinėse lokacijose yra vertinama. (Grech 2012: 57–58)

² Lietuvoje terminą *negalia* pasiūlė nepriklausomybės atgavimo metais žmones su negalia ėmęsis jungti ir rūpintis jų reikalais rašytojas Jonas Mačiukevičius, jautęs poreikį pakeisti sovietmečiu įsigalėjusį *invalidumo* terminą (pagal straipsnio autorės ir dr. Giedrės Šmitienės interviu su Jonu Mačiukevičiumi).

Kitaip sakant, bet koks klausimas, kas yra negalia konkrečioje kultūroje, neišvengiamai supažindina su toje kultūroje kultivuojamomis normos, normalumo ir normatyvumo sampratomis (Grech 2012: 58). Savo ruožtu šios sampratos yra išsiskiriusios į lokaliai kultivuojamą ontologiją (kaip aiškinama tai, kas yra daugiau ar mažiau tikra; kas iš tiesų egzistuoja, o kas – tik apsigavimas) ir epistemologiją (į nuomones apie tai, kaip ir ką žmogus pajėgia pažinti). Visi šiame straipsnyje keliami klausimai yra nukreipti tik į negalios sąvoką, suformuotą moderniuose Vakaruose. Tai, kas apie ją kalbama, kitoms kultūroms galioja tik tiek, kiek konkreči kultūra yra modernistinė ar modernizuota.

NORMA, STEIGIANTI KULTŪRINĖS RIBAS TARP GALIOS IR NEGALIOS

Lennardas DAVISAS sako, kad eiblizmas (ir diseiblizmas) randasi tada, kai idealas virsta norma. Skirtumas tarp normos ir idealo yra nesunkiai užčiuopiamas, tik retai paieškomas: idealas yra galutinis, įsivaizduojamas tobulėjimo taškas. Idealas – klasikinio meno sukuriamas pavidalas, kuriam neprilygsta nė vienas iš gyvųjų kūnų, o norma – tai vidurkis (Davis 1995: 25). Norma yra ne mažiau virtuali, bet ji yra čia, ji *tarsi* pasiekiamą. Tačiau norma – pirmiausiai ir išsamiausiai analizuota medicinos filosofo George'o Canguilhemo, iš jo kaip tema perimta Michelio Foucault – nuolat linksta būti idealizuojama, t. y. paverčiama idealu.

Norma kaip vidurkis nustatoma statistiškai. DAVISAS nurodo, kad žodis *statistika* pirmą kartą pavartotas 1749 metais. Šis žodis reiškė ir tebereiškia susumuotą ir apibendrintą informaciją apie valstybę (ne duomenis apie jos atskirus piliečius). XIX amžiaus trečiojo dešimtmečio pabaigoje randasi ir medicininė statistika (Davis 1995: 26). Apskritai maždaug tuo metu visuomenės sveikatos statistika ima rasti visur Vakarų valstybėse. Taigi sveikatos / kūno norma yra būtent to laiko kūdikis, o ne klasikinių idealų, tokių kaip Afroditės ar Apolono skulptūros, „amžinoji“ tąsa – šitaip galėtume supaprastinti DAVISO mintį. Nuasmeninta kūno norma moderniojoje Vakarų kultūroje randasi nuo XIX amžiaus pradžios (ar šiek tiek anksčiau, jei turėsime omenyje ne staigų radimąsi, o kultūrinį formavimąsi), t. y. ji nėra natūrali, bendražmogiška ir amžina, ji nebuvo kultivuota visais laikais ir visose kultūrose. Vidurkis kaip norma ar norma kaip vidurkis yra teisinis kolektyvų vidinio tvarkymo ir kontroliavimo instrumentas.

Paskaitose, skirtose nenormalumo sampratai, Foucault nurodo panašų laiką ir sako, kad tuo metu ypač dažnas ir savaime suprantamas tampa medikų ir teisi-ninkų apsikeitimas kompetencijomis: „nuo XIX amžiaus pradžios matome gydytojus nuolat ir vis griežčiau apeliuojant į teisinę galią, o teisėjus – į medicininę galią“

(Foucault 2016: 39). Būtent šis apsisikeitimas funkcijomis (o ne pats medicinos ar teisės mokslas) yra žalingas procesas socialine prasme. Ši nereflektuojama medicinos ir teisės jungtis socialinėse ir politinėse praktikose atveria kelią ydingam kategorizavimui – kai tam tikri piliečiai imami suvokti kaip mediciniškai neteisingi, kiti – kaip mediciniškai neteisūs, kas daugiau mažiau atitiktų fizinę ir psichosocialinę negalią.

Statistika – ne daugelio atskirų žmonių (kūnų) norminimas, bet visuomenės norminimas dėl valstybės ekonominės padėties ar tiesiog ekonominių rezultatų. Kiekviena norma, kai ji nusistovi praktikoje, nejučia įteisinama kaip valstybės masto vertybė. Veikale „Apie normalumą ir patologiją“ Canguilhemas cituoja Eugeną Minkowskį, kuris, pasitelkdamas medicininę perspektyvą, teigia, kad norma yra ne tikrovės atpažinimas, bet vertybinis sprendimas. „Nėra viršutinės normalumo ribos“, – sako Minkowskis, cituojamas Canguilhemo (1987: 65). Viršutinės normalumo ribos nebuvimas (abu normos „atkarpos“ kraštai ribojasi su nenormalumu) rodo, kad norma egzistuoja būtent dėl savo kraštų, ženklinančių nenormalumo pradžia, – būtent todėl norma yra ne kvantitatyvinis matavimo rodiklis, o vertės rodiklis. Šiuo atveju svarbu, kad normos apmąstymas ir normos suvokimas kaip vertybinės sistemos dalyko, o ne kaip tikrovės ar net kalbos dalyko ateina iš medicinos, ir – per Canguilhemą ir Foucault – ši tema pereina į filosofinius svarstymus.

Norma yra visuotinai vertinamas vidurkis, o ne dieviška sveikata, stiprybė ar grožis. Tačiau normai kaip vidurkiui nuolatos sugražinamas idealybės vaidmuo, ji tampa siektina ir nepasiekiamo tuo pačiu metu. Medicina yra sutarusi dėl daugybės normų, nustatomų įvairių prietaisų pagalba ir pasitelkus kitokius matavimus; kvestionuoti šios srities reikalingumą ir vertę būtų neprotinga. Čia kalbame tik apie tai, kad savaiminis šių normų perkėlimas iš medicinos į visuomenės ir kultūros standartus yra nepagrįstas. Tačiau kai negalios teorijose kalbama apie „medicininį“ negalios supratimo modelį, kalbama būtent apie tokį perkėlimą. Šis modelis, anot Jackie Leach Scully, iki šiol dominuoja: juo iki šiol vadovaujamosi, kai sprendžiama, kaip traktuoti vieną ar kitą negalios atvejį.

Šitaip mąstant, negalia pateikiama kaip konkreti patologija – kaip liga, degeneracija, pažeidimas ar stygius, priskiriami kuriam nors individui. Tai, kas laikoma liga, degeneracija, pažeidimu ar stygiumi, nusprendžiama nurodant normą, kuri tiksliai nustatyta remiantis kvantitatyvinės medicinos nuostatais. (Scully 2005: 52–53)

Kiek giliai šis kvantitatyvinis aspektas yra internalizuotas, rodo ligos kaip kūno būsenos sutapatinimas su liga kaip diagnoze. Neretai tai rodo ir kalba – daugelyje kalbų šie aspektai neatskiriami, tačiau, pavyzdžiui, anglų kalboje vartojami du terminai: *illness* ir *disease*, kur *illness* nurodo pacientų ir jų artimųjų nusiskundimus, o *disease* – „tai, ką gydytojas sukuria apmąstydamas *illness* ir siedamas su biologinių

procesų sutrikimo teorijomis“ (Kleiman 1988: 5). Šių skirtingų terminų egzistavimas kreipia dėmesį į pačią skirtį. Tarp šių dviejų terminų – ligos kaip medicininės diagnozės, lemiančios gydymo metodą, ir ligos kaip susirgusio žmogaus būsenos – nėra nei automatinio, nei būtino atitikimo. Todėl *disease* suprasti kaip bruožą ar požymį, kurie apibūdina asmenį, būtų visiškai nepagrįsta pozicija.

Liga kaip *disease* nėra natūralus objektas – lygiai kaip ir teisiškai-mediciniškai apibrėžta negalia nėra natūralus objektas. Ligos kaip *disease* įvardijimas reikalingas gydymui, o negalios įvardijimas reikalingas atitinkamiems kompensacijos ar asistavimo tipams nustatyti. Jau minėta medicinos ir teisės jungtis pripratina matyti individus pagal tai, kokią vietą jie esą užima ekonominėje sistemoje. Lietuvoje ši vieta būna išreikšta „darbingumo procentais“. „Darbingumo procentų“ sistema yra ydinga pirmiausia todėl, kad neįmanoma nustatyti žmonių „darbingumo“ pagal jų kūno būklę. Be to, kaip teigia fenomenologė Margrit Shildrick, „kategorinės skirtys tarp kūnų yra ne natūralios duotybės, kaip tradiciškai teigdavo biomokslas, o normatyvumai, sukurti ir palaikomi per disciplinuojančią ir reguliuojančią kontrolę“ (Shildrick 2005: 6). Vadinasi, ne vien dėl neišvengiamos darbingumo nustatymo klaidos ši sistema yra atgyvenusi (darbingumas nustatomas neimant domėn daugybės seniai pasikeitusių darbo formų), bet pirmiausia dėl požiūrio į piliečius.

Svarbu pabrėžti, kad kalbama apie būtent kategorines (kategorizuojančias) skirtis, o ne tas, kurias koku nors būdu suvokiame ir atpažįstame. „Darbingumo procentai“ yra geriausias tokių kategorizuojančių skirčių arba tokių normatyvumų pavyzdys: medicina kiekybiniais metodais nustato kūno ar sielos nukrypimą nuo normos ir šis nuokrypis automatiškai virsta individo „vieta“ ekonominėje tvarkoje. Taip žmogus yra paženklinamas nurodant fiksuotą jo vertę bendrai valstybės ekonomikai, visiškai nepriklausomai nuo to, kam yra gabus ir ką jis gali daryti nepriklausomai nuo nurodytų darbingumo procentų. Darbingumo procentai, be to, gali tapti modeliu, į kurį išverčiamas bet koks kitas kūnų kategorizavimas: pagal lytį, rasę ir panašiai. Ekonominis – naudos visuomenei – motyvas bet kurioje kategorizavimo praktikoje yra svarbiausias.

Vadinamasis medicininis negalios supratimo ir aiškinimo modelis, kaip sako Scully,

<...> yra grįstas klaidingai lokalizuojama negalios „problema“ – kai ji suprantama kaip fenotipinis biologinės ribos peržengimas. Socialinis modelis, priešingai, nurodo į tai, kad socialiniai, ekonominiai faktoriai konstruojant negalios sąvoką yra mažų mažiausiai tiek pat svarbūs, kiek ir biologiniai. <...> Taigi ankstyviausiomis negalios teorijos formomis yra įsteigta griežta perskyra tarp kūno pažeidimo (*impairment*), kuris yra individuali biologinė manifestacija, tokia kaip klausos praradimas, ir negalios (*disability*), kuri yra kolektyvinė diskriminacijos patirtis, kylanti iš nugalinančios visuomenės (kuri, pavyzdžiui, mano, kad subitrai televizijoje yra perteklinis ir nebūtinai dalykas). (Scully 2005: 53–54)

Šis Scully aiškinimas turi panašumo su medicinos teoretiko Kleinmanno aiškinimu, kuo *illness* skiriasi nuo *disease*: kūno trūkumo patirčių įvardijimas reikalingas būtent kompensacijos būdams nustatyti, bet ne socialinėms grupėms ir žmonių tipams skirstyti. Kūno trūkumai nevirstų diskriminuojančiomis negalios (ar juo labiau tapatinimosi su negalia) patirtimis, jei konkrečioje visuomenėje būtų pripažįstama reali kūno galių ir pavidalų įvairovė. Tuomet ir kūno galios kompensavimo būdai būtų vertinami kaip įvairūs, o ne kaip daugiau ar mažiau žeminantys ar nuvertinantys jais besinaudojančius asmenis.

ONTOLOGINIS NUGALINIMAS, PERTEKLINIS KŪNIŠKUMAS, ABJEKCIJA

Toliau plėtojant darbingumo procentų kaip kategorinių kūno skirčių pavyzdį galime įvesti Billo Hugheso plėtotą *ontologinio nugalinimo* sąvoką. Kategorinės skirtys, pasak šio filosofo, yra būtent ontologinio, o ne vien ekonominio ar kultūrinio nugalinimo priešzatis – kai „nėra“ to, kas nutolsta nuo vidurkio, ir „nėra“ būtent tiek, kiek nutolstama nuo vidurkio. „Ontologinį nugalinimą“ Hughesas apibūdina kaip „Leib redukavimą iki *Körper*, žmogaus – iki gyvūno, subjektyvumo – iki medžiagiškumo, tapatybės – iki perteklinės kūniškos prezencijos“. Tai, sako Hughesas, „suteikia klaidingus argumentus siekiamis neįgalius kūnus pašalinti juos eliminuojant (per žudynes arba segregaciją) arba – ištaisant“ (Hughes 2012: 17).

Perteklinis kūniškumas – viena iš svarbesnių sąvokų, paaškinančių ontologinį ar kvaziontologinį nugalinimą. Tai yra pernelyg išsiskiriančio kūno atstūmimas, panašus į Julijos Kristevos psichoanalitinėje teorijoje aprašytą abjekcijos veiksmą. Skirtingos kultūros (religijos) suformavo skirtingas abjekcijos formas (stygiaus arba pertekliaus abjekcija), tačiau visais atvejais tai yra paradoksali traukos ir tuo pat metu atstūmimo intencija, kurios kilmė – negalėjimas normalizuoti objekto (Kristeva 1982: 17). Hugheso nurodomas perteklinis kūniškumas gali būti suprantamas būtent kaip abjektas; pernelyg ryškus kūniškumas yra tai, kas atstumia dėl per didelio išskirtinumo. Tačiau šis išskirtinumas atsiranda vėlgi dėl vyraujančių socialinių įpročių, o ne dėl paties abjektizuojamo kūno savybių.

Čia dar kartą galime grįžti prie Hugheso minimo vieno iš ontologinio nugalinimo veiksmo požymių – perteklinio kūniškumo. Juo tampa bet koks vos pastebimas nuokrypis nuo medicininės kūno normos: kuo didesnis nuokrypis nuo vidurkio, tuo stipresnis perteklius, tuo stipriau šis nesunorminamas kūnas kaip abjektas pritraukia dėmesį ir blokuoja santykį. Religinis žmogaus aiškinimas – žmogų, turintį negalią, kaip teigia Hughesas, nuo seno laikė kūniška moralės stygiaus išraiška. Hughesas, labai panašiai kaip ir Kristeva, nurodo viduramžių

mąstyseną, kai „išstūmimo kultūros įgijo naujų formų“ (Hughes 2012: 19). Tuo metu, kaip rašo Hughesas, „negalią imta suprasti kaip moralinę ir ontologinę taršą“ (Hughes 2012: 19). Šis negalios kaip ontologinės taršos suvokimas, lygiai kaip ir „kūniškumo perteklius“ ar ontologinis nugalėjimas, kyla iš fizinio kūno ir dvasios atskyrimo, kartais, kaip matysime, įvelkamo į itin išpuoselėtas teorijas ir praktikas.

Reikia atkreipti dėmesį, kad DAVISAS (nuo kurio pradėjome normos ir normatyvumo sąvokų svarstymą), kitaip nei Hughesas, nepriskiria normos egzistavimui tokios ilgos istorinės trukmės ir tuo yra nuoseklesnis. Visuomenės norminimas (ir tuo pačiu nuokrypių nuo normos išstūmimas iš bendro visuomenės vaizdinio) yra, jo manymu, moderniosios epochos praktikos. Tačiau Hugheso mintis, kad nuokrypių nuo normos išstūmimas yra taip pat ir kūno bei sielos atskyrimo išdava (ypač jei dvasia suvokiama kaip nepalyginamai vertesnė už kūną), itin verta dėmesio. Deterministinė jungtis tarp kūno ir dvasios arba visiškai kūno pavidalo priklausymas nuo dvasios „lygmenis“ yra akivaizdus itin radikaliuose XIX–XX amžių dvasiniuose judėjimuose. Hugheso minimus viduramžius galima pakeisti XIX amžiaus pabaiga ar (ir) XX amžiaus pradžia Europoje, kai teosofų, antroposofų dvasinės ir galiausiai nacionalsocialistų politinės ir (ar) dvasinės doktrinos sukala paskutines vėnis į vakarietiškojo eiblizmo konstrukciją.

Šios doktrinos yra tiesiogiai kūną demonizuojančios dvasinės mados, jau nebeoperuojančios statistiniu vidurkiu ir jo normatyvumais, bet skatinančios įvertinti kiekvieną paskirą žmogų pagal kūno, sielos ir dvasios dermę. Kaltinimas „pertekliniu kūniškumu“ čia suformuluotas tiesmukai. Jelena Blavatskaja rašo apie arijų rasę, kurios atšaka semitai esą išsigimę dvasiškai ir visiškai susitelkę į fizinį kūną ir todėl šiai rasei nebereikalingi (Blavatskaja 1993: 232). Antroposofijos doktrina šiuo grynumo klausimu yra atvirai elitistinė: atskirų žmonių dvasios yra susijusios su Žemės dvasia ir jos atžvilgiu turi tobulinimo užduotį. Jei kūnas neharmoningas (nedarniai funkcionuoja keturi jo lygmenys), tada ši misija tampa nebeįmanoma. Todėl imliausios, gabiausios bei tobuliausios sielos ir dvasios paprastai – pagal šią teoriją – turi ne tik tobulus kūnus, bet ir pasirenka (susikuria) aplinkas – patogias, prabangias ir tinkamas lavinimuisi (Steiner 1989: 124). Nenorminis kūnas ar net skurdi gyvenama antroposofams yra varganos dvasios išraiška. Siekiai susigrąžinti tyrumą ir pašalinti Hugheso įvardytą „ontologinę taršą“ savo ruožtu išlukštenami iš sudėtingų filosofinių dialektinių samprotavimų, išgryninami ir pateikiami kaip „mokymai“.

Neįmanoma nepastebėti jų artimumo nacionalsocializmo idėjoms, kurios pri-taiko šiuos dvasinius ontologinius siekius politinei-ekonominei plotmei. Foucault teigia, kad bet koks kūno paklusimas dvasiai (ar kūno pobūdžio priklausymas nuo dvasios lygmenis) XVI–XVIII amžiais ėmė sietis su visuomenei naudingo ir pagal visuomenės poreikius koreguojamo kūno samprata (2016: 192–194). Ir teosofai

bei antroposofai, ir vėlesni radikalesni politiniai-dvasiniai judėjimai rūpinosi ne individualiais kūno ir sielos junginiais (kaip minėtos dvasinės-praktinės doktrinos), bet visuomenėmis, kurioms formuoti vien lavinimo(si) metodikų nepakako.

Šios ontologinės pozicijos tęsinys yra prie modernaus eiblizmo formavimosi ženkliai prisidėjusi nacistinė biopolitika, apie kurią kalba Roberto Esposito. Jis rašo, kad kūdikiai, turintys fizinį ar protinį atsilikimą, buvo pirmieji nacistinės Vokietijos eutanazijos objektai, ir tai buvo grindžiama taip: „gyvybė, kurioje jau įsikūrusi mirtis, yra tiesiog kūnas, egzistencija be gyvenimo“ (Esposito 2008: 134). Esposito mintis paremiama citata iš Heinricho Himmlerio kalbos, kur šis teigia, kad žemos prigimties žmogus yra mažiau vertas gyventi už bet kokį gyvūną: žydų tautos žmonės nebuvo, anot Himmlerio, „iš tiesų“ žmonės, „tikri“ žmonės dvasiškai, rasiškai, fiziškai etc. (Esposito 2008: 130). Šis Esposito pateiktas pavyzdys rodo ne šiaip gyvybės formų (įvairių gyvūnų, augalų, žmonių pavidalų) klasifikaciją pagal vertę, bet išimtinai žmogiškų kūnų ir sielų klasifikaciją, nesusijusią su jokiais kitomis gyvybės formomis. Tai nėra nei tiesioginė, nei apversta Charleso Darwino gyvybės raidos schema, tai yra iš ezoterinių dvasinių judėjimų perimta schema, kurioje fiziniai kūnai atspindi dvasios būvį.

Šis žmogaus „tikrumo“ argumentas, kaip vienas iš svarbiausių nacistinės argumentacijos elementų, minimas ir Giorgio'o Agambeno. Komentuodamas dviejų nacionalsocializmo ideologų veikalą, legitimuojantį „gyventi nevertos gyvybės“ naikinimą, Agambenas rašo, kad „gyventi nevertos gyvybės“ sąvoka pirmiausia buvo „taikoma individams, kurie dėl ligos ar sužalojimo turi būti laikomi „beviltingai prarastais“. Agambenas cituoja šio analizuojamo ideologinio teksto autorius, teigiančius, kad žmonės, kurių gyvenimai esą yra neverti gyventi, yra „bauginantis tikrų žmonių atvirkštinis atvaizdas (*Gegenbild*)“ (Agamben 2016: 192).

Pirmiausia čia akivaizdus gyvenimo (gyvybės) sudvasinimas: ne visa, kas atrodo gyva, yra „Tikroji gyvybė“, turinti „tikrąsias“ savo formas ir reglamentuojanti žmonių „tikruosius“ pavidalus ir funkcionavimo būdus. Tai sprendžia tas, kuris pats turi esą neabejotiną santykį su „Tikrąja gyvybe“ (priklauso tam tikrai rasei, turi kokį nors dvasinį pasirengimą etc.) ir gali nustatyti, kas priklauso tikrovei, o kas nėra jos vertas. Tikrovė nebėra kontingencijos plotmė, kaip Immanuelio Kanto filosofijoje, ji tampa aukščiausiu ir visuotinai siektinu įvertinimu. Profesionaliojoje filosofijoje šia prasme nerasia geresnio tokio mąstymo pavyzdžio nei ankstyvoji Martino Heideggerio kūryba. Žinojimas, kas yra būtis ir būties istorija (vok. *Seinsgeschichte*), teigia Heideggeris, yra ir mokslo, ir bet kokio kito tikrovės pažinimo pagrindas. Laikiškos būties tvarkos (vok. *Geschichte*) pažinimas steigia sąmoningos žmogaus egzistencijos (*Dasein*) pajėgumą nuspręsti, kas priskirtina tikriems dalykams, o kas lieka netikra. Šiam būties ir sąmoningos žmogaus egzistencijos ryšiui (kaip steigiančiam ir tuo pačiu atpažįstančiam ontologinę tvarką) tenka visa

atsakomybė dėl perskyros tarp „tikro“ ir „netikro“. Taip yra dėl to, kad istorija kaip ontinių dalykų tvarka yra pavaldi būčiai ir būties tvarkai (turimas omeny hai-degeriškoji *Geschichte* sąvoka, kuri nurodo ne į chronologinę istoriją, bet į būties vyksmą) (Heidegger 1967: 403). Taigi šios teisingos, tikros, sąmoningos ir dermėje su būties žinojimu esančios žmogiškos egzistencijos samprata suteikia galią būti pažinusiems atrūšiuoti „netikruosius“ nuo „tikrųjų“.

Bet kokia žmogiškąsias gyvybes pagal tikrumą išrūšiuojanti schema – religinė ar filosofinė – neišvengiamai kreipia link visuomenės išgryninimo praktikų. Kristeva teigia, kad jos įvestas ir išplėtotas terminas *abjekcija* nurodo „kitą religinių, moralinių ir ideologinių kodų aspektą <...>. Šie kodai yra abjekcijos purifikacija ir represija“ (Kristeva 1982: 209). Labai panašiai teigia ir Rosi Braidotti: vakarietiškas žmogaus konceptas, pasak jos, yra „normatyvinė konvencija“ ir dėl to jis esąs parankus išstūmimo ir diskriminacijos praktikoms (Braidotti 2013: 26). Taip pat ir žmogus, turintys kuo nors kitokį kūną, negu nustatyta norma, yra matuojamas pagal šį neegzistuojantį „žmogaus“ invariantą. Žmogaus (ne tik subjekto, bet ir kūno) modelis radosi ne vien akademikų pastangomis, bet ir daugybėje praktikų – religinių, dvasinių, kultūrinių.

Jei klausiamo, ar įmanomas koks kitoks kalbėjimas apie žmogų kaip gyvybės formą, pirmiausia tenka prisiminti Timothy’io Mortono knygoje „Humankind“ formuluojamą sąmoningai priešingą provokatyvią mintį. Pamatine ontologijos kategorija Mortonas vadina žmogaus trapumą, o ne galią: „egzistuoti, vadinas, būti neįgaliam (angl. *disabled*)“. Įvesdamas ontologinės negalios (angl. *ontological disability*) terminą, Mortonas sako, kad kūryba ir kūrybinis gyvenimas, būdingas žmogui kaip rūšiai, yra šios ontologinės negalios išdava. „Žmonija yra neatšaukiamai neįgali“, – skelbia Mortonas (2017: 44). Šitokiu būdu jis perkelia akcentą nuo žmogaus kaip visagalės protingos būtybės prie žmogaus kaip nugalintos gyvybės formos, pamatinį ontologinį trapumą dengiančios kūryba, – t. y. nuo galios prie negalios ir kultūrinių jos kompensavimo praktikų. Panašiai kalba ir Kristeva, sakydama, kad „įvairios objekto gryninimo formos – įvairūs katarsiai – užpildo religijos istoriją, imtinai iki to katarsio *par excellence*, vadinamo menu, nesvarbu, ar jis būtų artimai susijęs su religija, ar tolimas jai“ (Kristeva 1982: 17). Meninė (ir kitokia) kūryba tampa objekto gryninimo – arba negalios įveikos – darbu, kas ir apibrėžia žmoniją. Sykiu negalia šiose teorijose (Braidotti, Mortono ir Kristevos) tampa nebe paraštine kategorija, ne nuokrypio įvardijimu, bet ir nebesencialistiškai suvokiamo žmogaus ir žmogiškumo centru.

BEKŪNIS SUBJEKTYVUMAS IR EPISTEMOLOGINIS EIBLIZMAS

Net ir neartikuliuojama tiesiogiai idėja, kad politinio (plačiąja prasme) veiksmo subjektas, arba suverenas, neatsiejamas nuo norminio, t. y. teisingo, kūno, yra per-smelkusi visą moderniąją filosofiją. Rūpestis visuomene kaip tokia, siekis, kad ji būtų sprendžianti ir sąmoningai besitvarkanti, yra tolygus rūpesčiui, kad ji būtų kuo vieningesnė (kaip jau minėjome, statistika atsiranda būtent dėl tokių siekių) ir kuo galingesnė. Shildrick manymu, „jeigu suverenūs protai yra įdedami į tinkamus kūnus, tuomet tie, kurie yra (ar yra padaryti) *neteisingi*, negali neproblemiškai užimti subjekto pozicijos“ (Shildrick 2002: 51).

Svarstant šią eiblistinio kūno ir suverenumo tematiką, sąžininga būtų aptarti ir kitą radikalią biopolitikos pavyzdį – sovietines praktikas ir idėjas, kurios, kaip tikina vienas rimčiausių šios temos tyrėjų Prozorovas, buvo iš esmės kitokios negu nacių imunitarinė (pagal minėtąją Esposito sampratą ir jo pasiūlytą terminą) biopolitika.

Liūdnam pagarsėję šūkliai apie „Naujo tarybinio žmogaus“ sukūrimą arba naujos „istorinės žmonių bendruomenės“ įsteigimą aiškiai rodo pozityvų, tiesioginę prasme konstruktyvistinį sovietinio biopolitinio projekto pobūdį. (Prozorov 2017: 94–95)

Kadangi socialistinės biopolitikos objektas nebuvo tokia gyvybė, kokia ji buvo, bet labiau tokia gyvybė, kokia ji turi būti ateityje, stalinizmo režimas nesiekė įvertinti ir patvirtinti visų egzistuojančios tikrovės aspektų (ar tai būtų ekonominė nauda kaip liberalizme, ar rasinis gyvybingumas kaip nacizme). Stalinizmas labiau rūpinosi nurašyti egzistuojančias gyvybės formas kaip „pasenusias“ ar „mirštančias“. (Prozorov 2017: 99–100)

Stalininė biopolitika buvo skirta išsivalyti socialinį kūną nuo pasenusių anks-tesnių santvarkų relikvų ir sukurti tobulai naują visuomenę. Taigi, galima sakyti, kad sovietų biopolitika buvo istoristinė – grįsta įtikėjimu kiekvieno istorinio etapo unikalumu ir naujos, atsinaujinančios, tobulėjančios žmonijos galimybe. Nacistinę biopolitiką, priešingai, kur kas labiau grindė naujųjų dvasingumų pirštos regreso – kilnios žmogaus prigimties išgryninimo arba „atstatymo“ – schemas, o štai sovietinę biopolitiką teisingai istoristiniai progreso vaizdiniai. Nacistinis gryninimas buvo ilgainiui sugedusios žmogiškosios prigimties naikinimas (čia pateko ir dėl sugadintos dvasios nuo normos nukrypę kūnai), o štai sovietai nieko neketino atstatyti ar atgauti, jie ketino tik suvienyti ir sustiprinti visa tai, kas tik pradeda žengti į istorijos sceną, – naujų žmonių visuomenę. Sovietų projektas nebuvo grįstas ontologiniais vaizdiniais, tikro ir netikro kūno perskyromis, tobulos dvasios ar tikrosios gyvybės vaizdiniais.

Naujas, galingas sovietinis žmogus be negalių ir nauja sovietinė visuomenė be ko nors negalinčiųjų yra, priešingai, žmogaus galių „atrišimas“ nuo bet kokių

materijos suvaržymų. „Tarybinio žmogaus“ portretas (iki šiol ne tik atsimenamas, bet ir madingas populiariojoje jaunimo kultūroje) nurodo į tobulai eiblistinį kūną, kuris egzistuoja tik kaip vizija arba kaip mitas. Toks noras kurti visiškai nuo materijos, nuo kūno tikrovės ir įvairovės atsietą „naują“ (visą visuomenę reprezentuojantį) veikėją, veikiantį ir socialinėje, ir politinėje, ir ekonominėje, ir mokslinėje, ir net laisvalaikio (pavyzdžiui, sporto) plotmėse, atsisakantį visų iki šiol galiojusių religinių bei kultūrinių tradicijų ir daugybės fiziologinių kūno suvaržymų, steigia naują hierarchiją, kurios viršuje yra visus atskirus žmones pranokstantis visagalintis modelis. Tai nėra ontologinės svajos, kaip aukščiau aptartų dvasingumo mokyklų atveju, – tai epistemologinis žaidimas žmogaus galiomis kaip „Lego“ konstruktoriaus detalėmis. Šios naujos ir naujoviškos hierarchijos žemesniuose sluoksniuose lieka kūnai ir protai, kurie neturi net tolimo panašumo į siektinąją „tarybinį žmogų“, – ir jų labai daug.

Iki šiol kalbėjome apie etinio ir politinio veiksmo (etinio ir politinio sprendimo) subjektą, grindžiamą atitinkamomis kvaziontologijos paradigmomis, o šiame skyriuje – per užuominą į sovietinę biopolitiką – perėjome prie epistemologijoje formuluojamų prielaidų, kuriomis remiantis nenorminis kūnas imamas įsivaizduoti kaip kliūtis teisingai pažinti aplinką. Negalios sąvokos atsiradimas epistemologijos lauke visų pirma sietinas su kūno vaidmens pažinimo procesuose permąstymu. Pavyzdžiu čia gali būti Malabou plastiškumo filosofija ir iš jos perspektyvos atliekama fenomenologinės kūno filosofijos kritika, kuri savitai yra ir fenomenologinės pozicijos taša. Pratarmėje, skirtoje Tomo Sparrow monografijai „Plastic Bodies“, Malabou rašo:

<...> fenomenologinė *Leib* koncepcija atvėrė kūno deobjektyvacijos galimybę. Tačiau ši būtinoji deobjektyvacija buvo aiškiai lydima *dematerializavimo*. Medžiagiškumas buvo svarbiausias dalykas kalbant apie tai, kuo tampa fizinis kūnas, o štai dabar mes turime klausiti: kuo gi tapo pati ta medžiaga? Todėl būtina persvarstyti *patį kūno materialumą*. Sparrow atskleidžia, kad fenomenologiškai aiškinamam medžiagiškumui iš tikrųjų stinga materijos. (Malabou 2015: 15)

Fenomenologija kalba apie patiriamą kūną kaip apie vienintelį galimą kūną. Kūnas kaip medžiaga, kuri patiria transformacijas – taip pat ir negrįžtamas, fenomenologui būtų neberekšmingas pokytis, nieko nesakantis apie patirties (t. y. fenomenų) esmę.

Ir Merleau-Ponty, ir Husserlio filosofijoje kieno nors kūno vientisumas priešinasi būti transformuojamas per išorinį materialumą. Pavyzdžiai iš patologijos srities tą priešinimąsi demonstruoja. Merleau-Ponty filosofijoje liga veda į tapatumo praradimą, vadinasi – ne tiek į plastiškumo transformaciją, kiek į plastiškumo netekimą. (Malabou 2015: 17)

Merleau-Pony filosofijoje kūnas yra transcendentalinio subjektyvumo įrankis, todėl, sako Malabou, jis nepasiduoda jokioms atsitiktinėms transformacijoms. *Leib* negali pasikeisti – taigi, pavyzdžiui, traumą patyręs žmogus yra pagal šią teoriją „paliekamas“ amžinoje nelaimės būsenoje dėl nebeišsprendžiamo kūno kaip *Leib* ir kūno kaip *Körper* neatitikimo.

Merleau-Ponty atveju liečiančiojo-liečiamojo grįžtamumas labiau yra užuomina į elastingumą nei į plastiškumą. „Plastinis“ nurodo į tokią materiją, kuri nebegali atgauti savo originalios būklės, kai iš jos kas nors išskaptuojama ar nuliejama. Plastinė medžiaga išlaiko savo deformacijos pėdsaką. (Malabou 2015: 19)

Pažįstantysis subjektas neišvengiamai įima ir kūno patirtis, bet jos tuomet suprantamos kaip norminės, ne kaip kontingentiškai skirtingos. Tai galima pavadinti epistemologiniu eiblizmu ar bent eiblistinio mąstymo epistemologinėmis prielaidomis. Subjekto, sutampančio su kūnu (fenomenologiškai aiškinant) visuose pažinimo procesuose ir visuose įvardijimo bei samprotavimo procesuose, samprata leidžia neproblemiti kūno specifikos, neimant domėn individualaus kūno arba besikeičiančio (kartais drastiškai) kūno. Subjektyvumas ir kūniškumas tuomet vaizduojami kaip turintys tam tikrą nuolatinę ir nekintančią sąveiką, tačiau ir vienas, ir kitas yra neindividualizuoti, tipiniai. Tai abstraktūs mentaliniai modeliai, ne menkiausiai geometrinės figūros ar skaičiai. Koks yra tokiu atveju individualus mąstančio žmogaus kūnas – nesvarbu.

Ši norą atnaujinti epistemologinio subjekto sampratą galima lyginti su antrosios feminizmo bangos atstovės prieš maždaug pusę šimtmečio išsakytą priekaištą klasikinėms epistemologijos teorijoms dėl labai panašaus dalyko: dėl to, kad vyro ar moters kūniškumas, lytiškumas suvokiami kaip nedarantys jokios įtakos suvokimo ir pažinimo procesams. „Subjektas visada nusavinamas vyriškumo“, „materiniai subjektas nesuteikiamas“, – sako Luce Irigaray (1985: 133). Tačiau šis antrosios bangos feminizmo sugretinimas su šių laikų negalios filosofija reikalingas labiau tam, kad aptiktume intencijos nepanašumą. Negalios apmąstymuose toks Irigaray reikalavimas galėtų nebent nurodyti fiksuotas fizinės negalios grupes – tokias kaip regos, klausos, judėjimo negalia, manant, kad kiekvienos iš šių grupių suvokimo ir pažinimo procesai skiriasi nuo „žmogaus be negalios“ (tikint, kad ši aiškiai atskira grupė egzistuoja) pažinimo procesų, tačiau yra panašūs grupės viduje. Tuo ir vėl būtų įtvirtinamas „žmogaus be negalios“ ar minėtojo eiblistinio kūno pirmumas, ar, kitaip sakant, invarianto statusas. Tuo tarpu Malabou pateikta kūno plastiškumo idėja kitokia: kiekviena transformacija yra naujo unikalaus epistemologinio subjekto radimasis, o ne patekimas į tam tikro subjektyvumo grupę ar tiesiog nuokrypis nuo idealios būklės. Žmogus su bet kuria fizine ar psichosocialine negalia pažįsta aplinką ne silpniau ar nepakankamai, bet tiesiog daugiau ar mažiau kitu

būdu. Skirtingų kūno pavidalų ir kūno galių sąlygotas pažinimas yra nelaispsniuojamas, skirtingi pažinimo būdai nėra lygintini hierarchiškai.

Knygoje „Plastic Bodies“ Sparrow siekia epistemologinį subjektą papildyti kontingentišku kūniškumo dėmeniu ir taip formuoti naują (plastiniu būdu nuolatos suvienijamo) kūno vaizdinį. Jis iškelia mintį, jog intersubjektyvumą turėtume keisti interkūniškumu (angl. *intercorporeity*), nes virškūnio ar bekūnio subjekto daugiau nebeturėtume mąstyti. Intersubjektyvumo pakeitimas į interkūniškumą yra įmanomas tuomet, kai subjektyvumas – kaip Sparrow manymu ir turėtų būti – apima ir kūno materiją, t. y. juslinį pojūtį (angl. *sensation*). Numanomą kito asmens perspektyvą sukuria ne tik kito subjekto padėtis ir kontekstas, bet, visų pirma, kitas jo kūnas. Minėtoji Irigaray moteriškojo subjekto idėja būtų nedidelis žingsnis link interkūniškumo principo, tačiau skiriasi nuo jo tuo, kad šis principas galioja ne susidūrus su aiškiai apibrėžiama „kitokio“ kūniškumo rūšimi, bet kiekvieno žmogaus atveju.

Naująją problematiką daug geriau apibrėžia interkūniškumas nei intersubjektyvumas. Dabar, vietoj klausimo, kaip mes pažįstame kitus esinius (*beings*), mes skatinami klausti, kaip tie kiti esiniai gali būti *kiti*. Kas konstituoja jų skirtingumą ir dėl ko įmanoma mūsų ir jų interakcija? (Sparrow 2015: 33)

Pasak Sparrow, subjektyvumas ir epistemologinis subjektas (sąvoka, kurią įveda Immanuelis Kantas ir įtvirtina vokiškojo idealizmo kryptis) yra apsaugotas nuo bet kokių kūniškojo pasaulio dirgiklių poveikio. Komentuodamas Kanto „Praktinio proto kritiką“ ir „Sprendimo galios kritiką“ Sparrow sako:

Kūnas kenčia empiriniame pasaulyje, o *ego* džiaugiasi savo izoliacija transcendentaliame lauke; asmens integralumas (tiek moralės, tiek struktūros prasme) transcenduoja ir tam tikra prasme struktūruoja kūniškąjį pasaulį. <...> Kantiškasis subjektas įkurdintas gamtos reiškinių išorėje ir todėl gali mėgautis stebėdamas tokius siaubingus vaizdus kaip gamtos katastrofos ir net panaudoti tuos įvykius tam, kad dar kartą patvirtintų savo intelektinę galią materialiams gamtos padariniams, sykiu – laisvę nuo jų. (Sparrow 2015: 28–29)

Interkūniškumas Sparrow epistemologijoje pasirodo kaip klausimas apie kitokį kūnišką egzistavimą: kaip jis įmanomas ir kaip jis pažįstamas? Pirmiausia skirtingumas atrandamas kūno lygmenyje: kito kūno egzistavimas atrandamas ne per samprotavimą, bet pirmiausia per juslinius pojūčius, kurie yra, kaip teigia Sparrow, ne personalūs: „juslinis suvokimas (*perception*) yra personalus, o jusliniai pojūčiai (*sensation*) – nėra“ (Sparrow 2015: 64). Jei suvokiant svarbus ne vien suvokiantysis subjektas, bet ir kūnas, tai ir komunikacijoje svarbus kūnas – dėl jo komunikuojama ir, pirmiausia, komunikuojama apie jį.

Aukščiau straipsnyje aptartas perteklinis kūniškumas tampa tarsi intersubjektyvų mąstymą blokuojančia kliūtimi ir todėl kitas, jei jis pabrėžtinai kūniškas (prisimenant Hugheso terminą), mums tarsi yra mažiau suvokiamas. Interkūniškumo atveju yra priešingai: jei kitos būties suvokimas prasideda nuo kūno, tai kiekvienas kūnas gali, pirma, grąžinti prie klausimo apie savą kūną, antra – naujai iškelti epistemologinį klausimą apie interakcijos tarp dviejų kūniškumų galimybę. Tai nėra klausimas, kaip kitokiame (žmogiškame ar kitos gyvybės) kūne atrandame subjektą. Interkūniškumo idėja ta, kad jei apie kitokių kūnų egzistavimą sužinoma per juslinį potyrį – ikipersonaliai ir ikisubjektyviai – tada daugelis mano sutinkamų kitokių kūnų turi numanomai kitokią suvokimo tvarką, kuri nėra perteklinė nei žvelgiant iš jų perspektyvos, nei žvelgiant iš mano. Pripažįstant kūno dalyvavimą pažinimo procesuose, subjektas nebėra mūsų bendra, sklandžią komunikaciją užtikrinanti schema.

Pažinimo pagrindas – ne ideali forma, o atskirybė. Tuo tarpu subjektų kaip atskirybų, griežtai laikantis tos sąvokos, nėra ir negali būti. (Irigaray, kaip minėjome, klausė apie galimą *vieną* variaciją – moteriško subjekto; jos klausimas buvo prasmingas, tačiau gana siaurai formuluojamas, nes keliamas nekvestionuojant transcendentalinio subjektyvumo sąvokos apskritai.) Daugiau ar mažiau varijuojančių subjektų (ar subjektyvumų) pagal pačią sąvokos logiką negali būti. Kūnai, priešingai, egzistuoja tik kaip atskirybės ir jie *yra* skirtingi, nes jie *yra* kontingencijos plotmėje. Interkūniškumas kaip epistemologinė sąvoka (kito kūno egzistavimo suvokimas kaip kitokio) skirtusi nuo intersubjektyvumo pirmiausia tuo, kad šioje paradigmoje nebeprasmingas būtinybės (tarsubjektyvio santykio) plotmės atskyrimas nuo kontingencijos plotmės, kurioje atsiduria visas pažinimo aiškinimas. Interkūniškumas nėra objektyvaus pažinimo pagrindas, kaip intersubjektyvumo terminą aiškino daugiausia prie jo dirbęs fenomenologas Alfredas Schutzas, vadinęs intersubjektyvumą – mąstymą įtraukiant ir kitų subjektų perspektyvas – „generaline teze“, užtikrinančia objektyvų pasaulio vaizdą (1972: 140). Interkūniškumas, pasak Sparrow, yra ne objektyvios tikrovės sąlyga, bet jos vaizdinio nuolatinio koregavimo prielaida.

Svarbu ir tai, kad invariantinė subjekto sąvoka – transcendentalinė subjektyvumo schema kaip abstrakcija, padedanti aiškinti bet kurio žmogaus pažinimo procesus – labai prisidėjo prie invariantinio (eiblistinio) kūno abstrakcijos susiformavimo. „Šis keistas ne-nejgalus kūnas arba ‚aš‘ neturi empirinės egzistencijos *per se*. Priešingai, eiblizmo kūnas yra normatyvinis konstruktas, nepajudinamas idealas moderniojoje ontologijoje, epistemologijoje ir etikoje, rodomas kaip kažkas, kas yra saugu, uždara ir autonomiška“, – šitaip Hughesas (Hughes 2012: 22), remdamasis Shildrick, apibūdina modernybėje atsiradusį žmogaus kūno vaizdinį, kuriam susiformuoti labai svarbi išplėtotą transcendentalaus subjektyvumo sąvoka. Toks kūniškumas, sako Hughesas, yra „atsietas nuo laiko ir erdvės“ (ten pat), t. y. šis kūno standartas suvokiamas ne tik kaip neveikiamas nei laikmečio, nei kultūros,

bet ir kaip nekintantis laike (ir turint omenyje ne vien augimo ar senėjimo procesą, bet ir atsitiktinius staigius pokyčius). Būtent tokią kūno sampratą kvestionuoja minėtoji Malabou pasiūlyta plastiškumo koncepcija. Kūnas kinta keisdamas visą asmenį – ir jo pažinimo procesus, ir jo epistemologines, etines, socialines interakcijas. Šitokiu būdu daugiau arba mažiau visi kūnai nuolat kinta. Ši kaita yra ne asmens integralumo ar tapatybės praradimas (kaip dažniausiai suvokiama negalia – nesvarbu, ar ji įgimta, ar ištikusi bet kada vėliau), o naujo vientiso tapatumo steig-tis: „egzistuoja po-pažeidiminis plastiškumas, kuris yra ne plastiškumas, nukreip-tas link rekonstrukcijos, bet faktinė (*default*) naujo tapatumo formacija, kurios premisa yra praradimas“ (Malabou 2012: 48). Ši Malabou mintis labai panaši į ankstesnio skyriaus pabaigoje pateiktą alternatyvios ontologijos pavyzdį, kurioje negalia laikoma pozityviu žmogaus egzistenciją apibrėžiančiu ir net labiausiai ją apibūdinančiu dėmeniu. Malabou plastiškumo samprata skatina bet kokias kūno ar kūno galių transformacijas suvokti ir kaip pozityvų tiesiogiai asmens vientisumą steigiantį elementą, o ne kaip menkesnės egzistencijos požymį.

IŠVADOS

Išvadose pamėginsime susieti Tomo Sparrow pasiūlytą interkorporalumo paradigmą su Billo Hugheso pasiūlytu ontologinio nugalavimo terminu ir iš šios sąsajos dar kartą pažvelgti į negalios sąvoką. Interkorporalumas (tarpkūniškumas) kaip bet kokio pažinimo ir bendravimo prielaida būtų ontologinio nugalavimo prevencija. Suvokiant juslinį pojūtį kaip dalyvaujantį bet kuriame pažinimo akte, kitas kūnas, lygiai kaip ir savas kūnas, tampa tuo, kuris sugestionuoja ne universaliai teisingus arba neteisingus, bet vienintelius tomis materialiomis sąlygomis įmanomus aplinkos vaizdinius. Pojūtis, lemiantis juslinį suvokimą, o per jį ir mąstymą, kiekvieną pažinimo aktą pateikia kaip kontingentišką. Ontologinis nugalavimas savo ruožtu reiškia, kad iš tam tikrų individų yra atimama jų egzistencijos vertė (ar ji smarkiai sumažinama) dėl to, kad šie kūnai nepajėgia atlikti *Leib* (teisingos juslinės patirties visumos) funkcijos ir lieka *Körper* (kūno kaip materialaus daikto) pozicijoje. *Körper* kaip kūnas, iš kurio, anot Hugheso, atimtos galios, Sparrow yra paverčiamas kito asmens pažinimo pradžios tašku arba tuo, kas sukuria pirmąją bendravimo ir susikalbėjimo galimybę. Kito asmens kūniškumas (taip pat ir Hugheso minimas perteklinis kūniškumas) nėra matomas kaip susikalbėjimo ar pozicijos suvienijimo kliūtis, bet yra matomas kaip kontingentiškos tikrovės papildymas ar pratęsimas. Ontologinio nugalavimo praktikų išretėjimas ilgainiui ištrina ir negalios sąvoką. Taip yra dėl to, kad pastarąją grindžia kultūriniai įpročiai, o ne biologinės ar medicininės duotys.

Tarpkūniškumo siekį ir ontologinio nugalinimo kritiką tarpusavyje puikiai susieja ir apibendrina vienas pavyzdys, pateiktas Donnos Haraway knygoje „When Species Meet“. Šioje knygoje Haraway aiškina skirtingų rūšių organizmų ir mechanizmų interakcijas, pateikdama ne vieną pavyzdį iš savo pačios gyvenimo praktikų. Haraway sukuria trumpą, bet daug paaiškinantį pasakojimą apie savo tėvą – sporto žurnalistą, aktyvų žmogų su gana sunkia judėjimo negalia. Ji prisimena: „Terminas *negalia* taip niekad mūsų šeimoje ir neatsirado – ir ne dėl to, kad būtų bandoma neigti ramentų reikalingumą, bet dėl to, kad šie objektai buvo normalūs tėvo inventoriaus elementai, visomis įmanomomis prasmėmis“ (Haraway 2008: 172). Haraway rašo, kad jos du broliai, vyresnis ir jaunesnis, perėmė iš tėvo tam tikrą eisenos panašumą, nepaisant to, kad jokių problemų dėl klubų anatomijos jiedu neturėjo. Šiame skyrelyje, skirtame tėvui, Haraway jo ramentus, neįgaliojo vežimėlį, taip pat ir artimuosius vadina tos pačios kompanijos dalimis, tiesiog – kompanionais, kurių padedamas tėvas gyveno (Haraway 2008: 167). Taigi tėvo vaikščiojimo būdas šeimoje buvo priimamas kaip jo individuali savybė, o ne kaip tam tikrai grupei (įvardijamai pagal „nuokrypį nuo vidurkio“) būdingas bruožas. Tai, kad sūnūs jį perėmė, reiškia, kad tas idiolektas gali būti tam tikrose situacijose ir socialinėse aplinkose patrauklus ir imponuojantis – kiekvienu atveju kitaip. Tėvo kompanionai, daiktai, buvo to įdomumo ir patrauklumo dalis.

Haraway šeimą įsivaizduodami kaip nedidelį sociumą, matytume, kad jame beveik nėra nei ontologinių, nei epistemologinių prielaidų negalios sąvokai. Nėra Žmogaus arba Gyvybės kaip aukščiausių vertybinių kategorijų (ramentai – kompanionai, ir jie ne tik reikalingi, bet ir vertinami kaip žmogaus dalis); nėra kūno patirties nuvertinimo bendraujant ar stebint (broliai perima ne tik tėvo mąstyseną ar kalbos manieras, bet ir jo eiseną kaip jo patrauklų idiolektą). Galiausiai šeima nevartoja ir pačios negalios sąvokos: ji nereikalinga, nes nėra aiškios normos, nuo kurios nuokrypį reikėtų žymėti. Didesnėje visuomenėje tai taptų įmanoma tik kur kas mažesniu mastu ir per daug ilgesnį laiką, tačiau šis Haraway šeimos pavyzdys (kaip ir daugelis kitų panašių nedidelės bendruomeninės praktikos pavyzdžių) rodo, kad negalios filosofija yra nusitaikiusi ne į utopinius vaizdinius ar abstrakčias moralės paradigmas, bet į realius tarpžmogiško santykio pokyčius.

LITERATŪRA

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. Vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016.

Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.

Blackmore, Theo, and Stephen L. Hodgkins. Discourses of Disabled Peoples' Organisations: Foucault, Bourdieu and Future Perspectives. *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*. Ed. Dan Goodley, Bill Hughes,

- Lennard Davis. New York: Palgrave Macmillan, 2012, 70–90.
- Canguilhem, Georges. *On the Normal and the Pathological*. Transl. Carolyn R. Fawcett. Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company, 1978.
- Davis, Lennard. *Enforcing Normalcy. Disability Deafness, and the Body*. London, New York: Verso, 1995.
- Esposito, Roberto. *Bios: The Protection and Negation of Life*. Transl. Zakyia Hanafi. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Grech, Shaun. Disability and the Majority World: A Neocolonial Approach. *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*. Ed. Dan Goodley, Bill Hughes, Lennard Davis. New York: Palgrave Macmillan, 2012, 52–69.
- Goodley Dan, Hughes Bill and Davis Lennard. Introducing Disability and Social Theory”. *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*. Ed. Dan Goodley, Bill Hughes, Lennard Davis. New York: Palgrave Macmillan, 2012, 1–16.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Transl. by Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.
- Diedrich, Lisa. A Bioethics of Failure: Antiheroic Cancer Narratives. *Ethics of the Body. Postconventional Challenges*. Ed. Margrit Shildrick & Roxanne Mykitiuk. Cambridge (Massachusetts), London (England): The MIT Press, 2005.
- Foucault, Michel. *Abnormal. Lectures at the College de France 1974–1975*. Transl. Graham Burchell, ed. Arnold I. Davidson. London, New York: Verso, 2016.
- Haraway, Donna. J. *When Species Meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Hughes, Bill. Civilising Modernity and the Ontological Invalidation of Disabled People. *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*. Ed. Dan Goodley, Bill Hughes, Lennard Davis. New York: Palgrave Macmillan, 2012, 17–32.
- Kleinman, Arthur. *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*. USA: New York: Basic Books, 1988.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Transl. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- Malabou, Catherine. *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*. Transl. Steven Miller. New York: Fordham University Press, 2012.
- Malabou, Catherine. Foreword: After the Flesh. *Plastic Bodies: Rebuilding Sensation After Phenomenology*. London: Open Humanities Press, 2015, 13–20.
- Morton, Timothy. *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*. London, New York: Verso, 2017.
- Prozorov, Sergei. Biopolitics and socialism: Foucault, Agamben, Esposito. *The Routledge Handbook of Biopolitics*. Ed. Sergei Prozorov, Simona Rentea. New York: Routledge, 2017, 94–111.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Transl. G. Walsh and F. Lehnert. London: Heinemann Educational Books, 1972.
- Scully, Jackie L. Admitting All Variations? Postmodernism and Genetic Normality. *Ethics of the Body. Postconventional Challenges*. Ed. Margrit Shildrick & Roxanne Mykitiuk. Cambridge (Massachusetts), London (England): The MIT Press, 2005, 49–70.
- Shildrick, Margrit. Beyond the Body of Bioethics: Challenging the Conventions. *Ethics of the Body. Postconventional Challenges*. Ed. Margrit Shildrick & Roxanne Mykitiuk. Cambridge (Massachusetts), London (England): The MIT Press, 2005, 1–27.
- Shildrick, Margrit. *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*. London: SAGE Publications Ltd, 2002.
- Sparrow, Tom. *Plastic Bodies: Rebuilding Sensation After Phenomenology*. London: Open Humanities Press, 2015.
- Steiner, Rudolf. *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1989.
- Блаватская, Елена (Blavatskaja, Jelena). *Тайная доктрина: синтез науки, религии и философии*. Смоленск: Редакционно-издательский центр ТОК, 1993.

Jurga Jonutyte

ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL PRESUPPOSITIONS OF THE CONCEPT OF
DISABILITY

SUMMARY. The aim of the paper is to present the contemporary problematics of the philosophy of disability, focusing mainly on the ontological and epistemological presuppositions of an ableistic culture. In this article, instead of being regarded as a natural biological given, disability is considered and explained as a cultural phenomenon (such an attitude is inherent in the entire philosophy of disability, which is here mainly represented by texts of Bill Hughes, Lennard Davis, and Margrit Shildrick). The first section gives a short account of the philosophical problem of the bodily norm (according to Davis, Michel Foucault, and George Canguilhem). The prevailing norms give rise to different concepts of disability in different cultures, resulting in various systems of categorization of human bodies (J. L. Scully). Speaking of the ontological presuppositions of the concept of disability, the term “ontological disabling” (coined by Hughes) is analyzed, with the phenomenon of excessive corporality being one of the ways such disabling takes place. This article links ontological disabling to radical spiritual and political movements engendering hierarchies of human nature (texts of Robert Esposito, Giorgio Agamben, and Sergei Prozorov are taken as grounds here). Epistemological presuppositions of the concept of disability are explained with the help of a critique of the subject as well as classical epistemology, developed in the philosophy of plasticity of Catherine Malabou and Tom Sparrow.

KEYWORDS: disability, the philosophy of disability, the norm, ontological disabling, intercorporality.