

Paul Audi

FILOSOFUOTI „PRANCŪZIŠKAI“. PASTABOS APIE ŠEIMYNINĮ PANAŠUMĄ

45, Rue de Varenne 75007 Paryžius
El. paštas: polodi@wanadoo.fr

Esama, be abejo, įvairių būdų išryškinti prancūziškosios fenomenologijos vienovę, jei tokia egzistuoja. Mėginsime pasiūlyti vieną tokios vienovės išryškinimo versiją, parodydami, kodėl ir kaip subjekto apibrėžimas, kurį Jeanas-Paulis Sartre'as siūlo savo knygoje Ego transcendencija, suvaidino paradigmą, beje, daugiau mažiau atvirai pripažįstamą pagrindinių prancūzų fenomenologijos atstovų. Pabrėžiant tokio pobūdžio vienovę, galima taip pat suprasti, kuo prancūzų fenomenologija yra prancūziška.

RAKTAŽODŽIAI: *prancūzų fenomenologija, filosofijos ir literatūros ryšys, Ego transcendencija, Sartre'as, Derrida, Valéry, Husserlis.*

Savo knygoje *Ribos išbandymas: Derrida, Henry, Levinas ir fenomenologija* François-Davidas Sebbah svarsto, ar galima kalbėti apie „šeimyninį panašumą“ (*air de famille*), kuris leistų į vieną giminystės ratą suburti pagrindinius prancūzakalbius fenomenologus. Akivaizdu, kad prancūzų kalba, kaip išraiškos priemonė, ir juolab pamatinių klasikinės vokiečių fenomenologijos sąvokų vertimas į prancūzų kalbą čia negali būti vienintelis jungiamasis bruožas. Nors šiuose reikaluose kalba – kalbos vartojimas – neabejotinai išlieka svarbi (tokia svarbi, kad Jacques'as Derrida ją paverčia vienu iš savo mąstymo moty-

vų), viskas liudija, kad ta pati vartojama kalba negali pateisinti „šeimyninio panašumo“ buvimo. Tad kokiomis sąlygomis galime pagrįstai apie jį kalbėti?

Šiame pasakyme, kurį jis perima iš Ludwigo Wittgensteino, nors vartoja visai kita prasme, Sebbah teikia pirmenybę žodžiui *air*¹, tačiau, man atrodo, nekreipia dėmesio į žodį šeimyninis ar bent jau prasmę „šeimyninis“ jis daro priklausomą nuo prasmės, kurią suteikia žodžiui *air*. Posakį *air de famille* jis suvokia kaip tam tikrą „panašumą“ (Sebbah 2001: 7), kurį apibrėžia taip:

1. Pirmasis panašumo bruožas esąs tas, kad prancūzų fenomenologija, kurią įkūnija Maurice'as Merleau-Ponty, Emmanuelis Levinas, Michelis Henry, Derrida, taip pat antrame lygmenyje Jeanas-Lucas Marionas ir Jeanas-Toussaint'as Desanti, ypatinga tuo, kad daugiau mažiau eksplicitiškai teikia „perdėtą vertę“ („*surenchère*“) tam, kas laikoma „pirmapradiškumu“ („*originaire*“).

2. Antrasis panašumo bruožas esąs tas, kad intencionalumą joje buvo siekiama išlaisvinti iš bet kokio substancinio pagrindo, tokio, kaip, pavyzdžiui, karteziškasis *ego*. Šis išlaisvinimas vyksta arba peržengiant intencionalumą link Paties (*un Soi*), kuris yra fundamentalesnis nei iš jo besiskeidžianti intencionalumo šviesa ir besiskiriantis nuo Aš (*Moi*)², arba iš transcendentalinio lauko pašalinant bet kokį patybės (*ipséité*) pėdsaką.

Šioje vietoje iškyla milžiniška problema: kas prisiims fenomenų duotį? Ar vis dėlto nereikėtų visomis pastangomis išgelbėti eilinį *Ego*³? Bet kaip? Kokiomis sąlygomis?

Visų bendrai pateikiamas atsakymas yra toks: prisiimti fenomenų duotį – vadinasi, visų pirma priimti substancinio subjekto mirtį. Jei subjektas, suvokiamas kaip substancija-pagrindas, galiausiai numirė, tai būtent fenomenologija turi įteikti lemiamą jo mirties liudijimą. Bet koku atveju dėl šios mirties huserliškojo proto fenomenologija neturi nieko bendra su kokia nors „dvasios fenomenologija“, kurios sklaidos vektorius slypėtų sąmonės patirtyje. Kodėl fenomenologija (o juk fenomenologija – tai metodas, kurio instrumentas – *epoché*), dėl ko fenomenologija neišvengiamai išrašo subjekto substancialumo mirties liudijimą? Todėl, kad substancinio subjekto mirtis yra *im-*

¹ *air* – daugiareikšmis žodis: „išorė, išvaizda, atrodymas, laikysena; atmosfera, aplinka, oras“ (*Vert. past.*).

² Prancūzų kalboje įvardis *aš* turi dvi formas: *je* ir *moi*. Pirmoji – *je* – yra asmeninis įvardis (einantis tik veiksniumi kartu su jam priklausančiu tariniu), visiškai atitinkantis lietuvių kalbos asmeninį įvardį *aš*. Antroji – *moi* – taip pat asmeninis įvardis, bet vartojamas arba visiškai vienas (kaip šiame tekste), arba su prielinksninėmis konstrukcijomis (*à moi* – į mane, *pour moi* – dėl manęs ir pan.). Siekiant padaryti šią lietuvių kalboje neegzistuojančią perskyrą, pirmasis įvardis bus rašomas kursyvu, o antrasis – išskiriant jį kabutėmis. Lotyniškasis *ego* atitinka prancūziškąjį *moi*. Norėdamas pabrėžti, kad tai – bendrosios filosofinės kategorijos, nežyminčios jokio konkretaus individo, straipsnio autorius, kaip įprasta prancūzų filosofinėje tradicijoje, juos rašo didžiąja raide. Audi, atrodo, kaip ir jo aptariamas Sartre'as nedaro esminio skirtumo tarp *ego*, *je* ir *moi* – šią perskyrą vėliau įves kiti prancūzų filosofai (Merleau-Ponty, Levinas). Jis kartu su Sartre'u atskiria tik *ego/moi* ir *soi*: pirmasis siejamas su save reflektuojančia sąmone, o antrasis – su subjektyvybe, su nerefleksiniu sąmoningumu, leidžiančiu save patirti kaip save patį – *ipse*, *soi* – besiskiriantį nuo visų kitų (*Vert. past.*).

³ Aliuzija į amerikietiško karinio filmo „Išgelbėti eilinį Rajeną“ (rež. S. Spielbergas) pavadinimą (*Vert. past.*).

plikuota į intencionalumo išryškinimą. Tad ši substancinio subjekto mirties problema yra ne tiek prancūzų fenomenologijos, kiek jau paties Husserlio problema, tiksliau, pirmojo, iki 1910 metų rašiusio, Husserlio problema, su kuria jis susiduria jau tada, kai sąmonę aprašo suspenduodamas *ego*. Pacituosiu Sebbah apibendrinimą: „Intencionalumo atradimas suponuoja išsilaisvinimą iš substancinio ir todėl statiško karteziškojo tipo sąmonės supratimo. Lygiai taip pat gali ir tam tikra prasme netgi turi būti išardytas karteziškasis sąmonės ir *ego* abipusiškumas. Jei sąmonė – vien strėlė, reikia ją mąstyti ne kaip substanciją-pagrindą, arba atramą, kuri, „sutelkta“ į save, „paremtų“ savo akcidenčijas, bet vien kaip „sprogimą link“, išlaisvinantį sąmonę iš *Ego*, jei šis, priešingai, yra „sugražinimo savęs“ ir pirmiausia „savęs susigražinimo“ judesys. Iš tiesų kai kurie „pirmojo“ Husserlio tekstai aprašo sąmonę, suspenduodami *Ego*: antai *Vidinio sąmonės laiko paskaitose* sąmonė aprašoma kaip pirmapradis išgyvenimų srautas, kurio vienovė yra laikinė, kitaip sakant, čia Husserlis suspenduoja bet kokį *Ego* kaip „centravimo polių“, idant garantuotų sąmonės vienovę [...] / *Ego* [...], net jei jis nebemąstomas kaip substancija-pagrindas, kuris, kaip vidujybė, atsiskiria nuo pasaulio ir užčiuopia pats save (Descartes'o būdu), net jei jis nėra gryna tuščia kantiškojo transcendentalinio *Ego* forma, sintetinio galios židiny, kad ir kaip būtų, Husserlis *Ego* apibrėžia kaip „centravimo polių.“ (Sebbah 2001: 24–25, 2 nuoroda).

Žinau, kad labai supaprastindamas perteikiu Sebbah teiginį, tačiau to schemiškumo, kuriam jį pajungiu, visiškai pakanka, kad būtų išdėliotos šiandieninės refleksijos dekoracijos. Norėčiau jį išplėtoti sugrįždamas prie pasakymo *air de famille* ir akcentuodamas antrąjį jo terminą – žodį *famille*⁴.

Apie šeimą kalbama tada, kai giminės linijos pradžioje esama bendro protėvio. Toks fenomenologijos šeimos apskritai protėvis – tai, žinoma, Husserlis. Tačiau prancūzų fenomenologai sudaro atskiros giminės šeimą, ir čia, norėdamas išplėtoti šį klausimą, turiu pasitelkti vieną psichoanalizės mitą, aiškinantį, kaip formuojasi bendruomenės.

„Brolių“ tauta pradeda formuotis nuo žmogžudystės – nuo tėvažudystės, kuri, nors ir išstumta į pasąmonę, iki apsidimo persekioja būsimašias kartas. Posthuserliškiosios prancūzų filosofijos istorija kuriama pagal šį modelį: tai istorija apie tėvažudystę, atliktą vyriausiojo brolio, kuris buvo genialus ir iki kraštutinumo įžūlus, ir kurio žmogžudystės našta – traumą – nešiosis palikuonys, geriausiu atveju mėginsiantys ją dar sykį „padaryti kartu“. Kaip? Išstumdami į pasąmonę traumos kilmę, arba žingsniais išmatuodami visomis kryptimis žmogžudystės sceną, bet niekada neprisimindami žmogžudžio vardo. Kodėl taip sakau? Kadangi šeimos vyriausiasis, atlikęs šią pirmąją tėvažudystę – tai Jeanas-Paulis Sartre'as. Sartre'as yra pirmasis iš didžiųjų prancūzų fenomenologų, ir savąją tėvažudystę jis atliko savo pirmajame di-

⁴ *famille* reiškia ir „šeima“, „šeimyna“ ir „giminė“ (*Vert. past.*).

džiajame filosofiniame tekste – esė *Ego transcendencija* (Sartre 1965). Šiame 1934 metais pasirodžiusiame tekste Sartre'as pirmą kartą atkreipia dėmesį į pereinamąjį tašką, atsirandantį tarp *Loginių tyrinėjimų* bei *Vidinio sąmonės laiko* Husserlio – to Husserlio, kuris apgalvotai apsieina be minėto „centravimo poliaus“, turinčio (ar netrukus turėsiančio) transcendentalinio *ego* (ar *Aš*) vardą, – ir *Idėjų* Husserlio, steigiančio (ar restauruojančio) jo esatį. Savo studijoje Sartre'as netgi priverčia pirmąjį Husserlį kovoti su antruoju – antrasis Husserlis iš esmės yra ne kas kita kaip tikrasis transcendentalinės fenomenologijos steigėjas, – ir šitaip jis sukuria sceną, kurioje nuo šiol stengsis kovoti visa ateinančioji prancūzų fenomenologija, lygiai kaip ir kai kurie to, ką priimta vadinti *French Thought*, šalininkai.

Prieš patikslindami, kaip tai vyksta, ir pasitelkdami kelis pavyzdžius, paklauskime: kas gi pastūmėjo Sartre'ą iškelti aikštėn šią *įtampą*, atskleisti šį *nuotolį* tarp dviejų Husserlio problematikų, kurios, jei tik būtų susietos, imtų viena kitą neigti? Kas pastūmėjo jas paversti pirmojo savo įnašo į fenomenologiją objektu? Kitaip sakant, ar Sartre'as ėmė akcentuoti *ego* būties klausimą dėl savo pažinties su Heideggeriu, tiksliau, susipažinęs su haidegeriška Husserlio kritika, ar jis prie to priėjo remdamasis visai kita problematika? Tiesa, kad Prancūzijoje visada buvo sunku prieiti prie Husserlio apeinant Heideggerį ir jo transcendentalinės fenomenologijos kritiką. Tačiau, kalbant apie Sartre'ą, nereikia apsigauti: nors kiekviename *Būties ir niekio* puslapyje paliktas *Būties ir laiko* pėdsakas, vis dėlto ne per Heideggerį Sartre'as imasi Husserlio savo esė *Ego transcendencija*. Beje, šiame 1934 metų tekste Heideggeris cituojamas vos keliose vietose. Tad kas gi įdavė ginklą Sartre'ui į rankas? Kaip visuose detektyvuose, atsakymą į šį klausimą pateiksime pabaigoje.

Kol kas pasitenkinsiu pažymėjęs, kad demaskuojamą Husserlio krypties pakeitimą jis užrašo į *radikalumo* sąskaitą. Šitai Sartre'as aiškina jo paties jaučiamu *dar didesnio* radikalumo poreikiu. Būtent šiais žodžiais – „būkime dar radikalesni“ – jis nesuteikia Husserliui teisės pripažinti, kad *Aš* gali turėti „specialią transcendenciją, kuri nėra objekto transcendencija ir kurią būtų galima vadinti transcendencija „virš““. Ir tuomet Sartre'as priduria: „Taip, būkime radikalesni ir be baimės tvirtinkime, kad bet kokia transcendencija turi pasiduoti *epochė*“ (Sartre 1965: 34), kitaip sakant, bet koks objektiškumas (*objectité*) turi būti pajungtas *epochė*. Šis įsakymas per patį esė *Ego transcendencija* vidurį drioksteli kaip revolverio šūvis, bet tai viso labo sportinis revolveris, su kuriuo prasideda iki šiol neregėtos varžovų lenktynės – krosas, kuris tęsis beveik penkiasdešimt metų.

Be abejo, paskutiniame cituotame Sartre'o sakinyje reikia pabrėžti ne žodį radikalūs, bet priesagą -esni. Dar daugiau – įvardį „bet kokia“ pasakyme „bet kokia transcendencija“. Nuo šiol viskas turi patekti į *epochė* – net ir tas

„visų stebuklų stebuklas“ (Husserl 1971: 75, § 12)⁵, kaip jį vadino Husserlis – *ego* kaip intencionalumo poliaus centravimas.

Mat reikia pripažinti, kad Husserlis buvo pirmasis, kuris tą *ego* paliko niekaip jo ontologiškai neapibrėždamas, ir Sartre'as stėjo būtent prieš šį neapibrėžtumą, galiausiai darydamas išvadą, kad šis *Ego*, apibrėžtas per transcendentalinę sąmonę, neegzistuoja. Pagal Sartre'ą, transcendentalinėje sąmonėje negyvena joks *Aš*. *Aš* transcenduoja transcendentalinį lauką ir šiuo požiūriu jis sudaro objektą, automatiškai turintį būti atiduotą redukcijai. Tokiu atveju problema tampa tokia: jei transcendentaliniame lauke nėra jokios esaties, ar jis pats priklauso Būties tvarkai? Ar išvis galima pasakyti, kad jis „yra“ griežtąja to žodžio prasme? O jei taip, tai pagal ką turime jį atpažinti?

Knygos *Redukcija ir duotis* skyriuje „Būtis ir sritis“ pradinio tašku Marionas pasirenka ne transcendentalinį lauką be *ego* – galutinį Sartre'o *esė Ego transcendencija* tašką, bet Sartre'o kritikuotą Husserlio poziciją veikale *Idėjos*. *Idėjose I* Husserliui – transcendentalinio idealizmo mąstytojui – egzistuoja transcendentalinis *ego*, *Aš*, kuris išvengia redukcijos, nes jis pats ją ir atlieka. Ši transcendentalinio *ego* esatis ir yra tai, ką Husserlis vadina „visų stebuklų stebuklu“. Užuoat padaręs tai, ką Sartre'as mano esant privalu padaryti – atlaisvinęs sąmonę nuo *Aš* esaties, Husserlis veikiau atlaisvina transcendentalinį *Aš* nuo buvimo buviniu. Bent jau taip Marionas yra linkęs suprasti kai kuriuos Husserlio tekstus, kuriuose fenomenologijos pradininkas tvirtina, kad objektiškumo (taigi, formaliosios ontologijos) privilegija verčia be jokio prieštaravimo tą objektiškumą padaryti pavaldų transcendentaliniam, t. y. fenomenologiniam *Aš*. Iš tiesų dėl šio pavaldumo „bet kokia objektiškumo sritis konstituoja pagal sąmonės matą, sąmonės sritis apibrėžiama kaip imanenti- nė būtis, o pasaulio sritis – kaip transcendentinė būtis. Pasaulio objektiškumas – tai būtis [skirta] *Aš*“ (Husserl 1971: 101, § 12) – ji „visa ištiesai reliatyvi“ (Husserl 1971: 75, § 12). Būtent šioje vietoje Marionas kelia klausimą: „Ką čia dar reiškia „būtis“, jei tuo pačiu žodžiu nusakomos dvi skirtingos sritys, tarp kurių – bedugnė?“ (Marion 2004: 243).

Šio klausimo kontekste *radikalizuoti* Husserlio poziciją – vadinasi, atsižvelgti į tai, kad „*Aš* yra ankstesnis [*précède*] už objektiškumą, pasaulį ir tikrovę“ (Marion 2004: 235). Tačiau tai irgi ir ypač reiškia, kad norima šį teiginį pastūmėti iki kraštutinės ribos ir padaryti tokią išvadą: *Aš yra būties apskritai išimtis*⁶ (jei formalioji ontologija yra bet kokio įmanomo objektiškumo mokslas), kitaip sakant, fenomenologija yra ankstesnė už ontologiją.

Tačiau Sartre'as nedaro tokios išvados. Tiesa, pagal jį, reikia, kad kas nors pasirodytų, idant transcendentalinis laukas (tebūnie jame nėra jokios *ego* esaties)

⁵ Čia ir toliau cituojama iš Marion 2004: 243.

⁶ *Je s'excepte de l'être en générale – s'excepter* reiškia „pačiam save ištraukti, išimti, išskirti“ (*Vert. past.*).

įgautų lauko konsistenciją. Bet kas? Jei subjektas yra *ego*, o *ego* yra transcenduojantis⁷, tuomet tai, kas išnyra – įgauna vietą – lauke, negali priklausyti „subjekto“ sąrangai. Kas tai yra – Sartre’as patikslina, sakydamas, kad sąmonė yra „nereflektuojamas refleksijos be *Aš* aktas“ (Sartre 1965: 36), ir šis nereflektuojamas aktas be *Aš* yra „grynas įvykis“. Sartre’as priduria, kad tai individuotas, tačiau beasmenis įvykis. Transcendentalinio lauko beasmeniškumą nesunku suprasti, bet kaip suprasti jo individuaciją? Tai klausimas, kurį Sartre’as paliko kyboti ore, ir šią pakibusią beskriejančią strėlę pagavo būtent Gille’is Deleuze’as.

Iš tiesų tik gyvenimo pabaigoje, viename iš paskutinių savo tekstų, pavadintame „Imanencija – gyvenimas“, Deleuze’as pripažino skolą knygai *Ego transcendencija*, norėdamas paaiškinti, kaip jis visuomet suprato „transcendentalinį lauką“. Deleuze’as, kuris nėra fenomenologas, nors ir nėra visai jai svetimas jau vien dėl susidomėjimo pirmuoju Sartre’o tekstu, remiasi pastarojo įvesta perskyra tarp transcendentalinio ir transcenduojančio, t. y. skirtumu tarp imanencijos ir transcendencijos: šį skirtumą Sartre’as sieja su *ego* būties klausimu (Deleuze 2003: 359–360). Beje, kaipgi nesuartinus (sakau „suartinti“, o ne „supainioti“) Sartre’o *transcendentalinio lauko* struktūros su Deleuze’o „imanencijos plotme“ – juk Sartre’as kalba apie individuotą, bet beasmenį spontaniškumą, o Deleuze’as savo ruožtu užsimena apie ikiasmeninę individuaciją, t. y. vienetiniu paverstą įvykį, kurio neįmanoma patirti taip, kaip kas nors patiria *Save Patį*.

Manau, visai pagrįstai būtų galima nutiesti giją tarp vieno Sartre’o pasakymo knygoje *Ego transcendencija* ir būdo, kuriuo Maurice’as Blanchot (dar vienas iš *French Thought* paimtas pavyzdys) nusako tą anonimiškumo lygmenį, kurį jis vadina *neutralumu*. Iš tiesų Sartre’as kritikuoja karteziškąjį *cogito*, priekaištaudamas jam už tai, kad šis „tvirtina per daug“ (Sartre 1965: 37). *Cogito* tvirtinimą Sartre’as ne atmeta, bet sekdamas šio tvirtinimo vėžėmis atlieka tam tikros rūšies redukavimą – sakau „tam tikros rūšies“, nes tai ne fenomenologinio pobūdžio redukcija, tai redukavimas kaip *sumažinimas*. Kadangi, skirtingai nei *ego*, čia *cogito* ne pajungiamas *epochė*, bet sumažinamas jo „tvirtinimo pertekliaus“ „per daug“. Kitaip sakant, iš nematerialios *cogito* erdvės reikia patraukti *aš*, kuris tik tariamai jai priklauso, ir pakeisti jį į *jis*. Kai Sartre’as rašo „Tikras pseudo *cogito* turinys – tai ne „*aš* įsisąmoninu (*j’ai conscience de*) šią kėdę“, bet „esama šios kėdės įsisąmoninimo (*il y a conscience de*)““ (Sartre 1965: 37), retrospektyviai žiūrint, atrodo, kad jis pats to nežinodamas pateikia prielaidas būsimam *neutralumui* apmąstyti.

⁷ *transcendant* – priklausomai nuo konteksto, šis žodis gali būti verčiamas „transcendentinis“ arba „transcenduojantis“. Sartre’o filosofijoje „transcendencijos“ sąvoka, kalbant apie *ego*, iš esmės reiškia intencionalumą, sąmonės nukreiptumą, atitrūkimą nuo savęs link objektu, sugebėjimą save peržengti – transcenduoti („Transcendencija – tai konstitutyvi sąmonės struktūra“ – Sartre J.-P., *L’être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 28); atitinkamai pasaulis ir jo objektai, kaip esantys už sąmonės ribų, jos atžvilgiu yra transcendentiniai. Ši pastaba paremta Sylvie le Bon komentaru – 16 nuoroda iš Sartre 1965: 21 (*Vert. past.*).

Vis toje pačioje knygoje *Ego transcendencija* transcendentalinį lauką be *ego* Sartre'as apibūdina kaip „fantominį spontaniškumą“. O kuo gi užsibaigia Derrida tyrinėjimai fenomenologijos teritorijoje, jei ne *intencionalumo suvaiduoklinimu* (*spectralisation*), prisimenant puikų pasakymą, kuriuo šia tema pasinaudoja ir Sebbah (Sebbah 2001: 28, 2 nuoroda)? Tačiau Derrida – visai ne Sartre'o pasekėjas, nes jo filosofijoje transcendentalinio ir transcendentuojančio skirtumas persislinko ir įgavo visai kito klausimo pavidalą: tai tapo klausimu apie Būties ir Kalbos skirtumą.

Iš tiesų reikėtų prisiminti, kad *Balsas ir fenomenas* (Derrida 1967) prasideda klausimu: galima redukuoti transcendentalinį *ego* ar ne? Derrida primena, kad „transcendentalinė sąmonė – tai *nieko daugiau ir ne kas kita* kaip psichologinė sąmonė“ (Derrida 1967: 12). Be to, jis sako, kad „pasauliui reikia *dvasinio papildomo* (*supplément d'âme*)“ ir kad šiai „pasulyje esančiai dvasiai taip pat reikia to *papildomo nieko* – transcendentalumo, be kurio nepasirodytų joks pasaulis“ (Derrida 1967: 13).

Net jei tai rūpestingai paslepiama, toks būdas formuluoti huserliškąją problemą vis tiek tiesiogiai kyla iš esė *Ego transcendencija*, pasirodžiusio 35 metais anksčiau. Sartre'as iš tiesų čia rašo štai ką: „transcendentalinis laukas [tai paties Sartre'o sąvoka] yra tam tikras *niekas*, nes visi fiziniai, psichofiziniai ir psichiniai objektai, visos tiesos bei vertės yra už jo, nes netgi manasis „aš“ (*moi*) liovėsi buvęs jo dalimi, tačiau šis niekas yra *viskas*, kadangi tai – visų šių dalykų *sąmonė*“ (Sartre 1965: 74).

Be to, Derrida pabrėžia, kad „šis niekas išnyra, kai pasaulio *visuma* neutralizuojama kaip buvimas ir redukuojama į fenomeną“ (Derrida 1967: 12). Šis neutralizavimas – tai transcendentalinės redukcijos vaisius: dėl tam tikro Niekio, kuris yra Viskas, atliekamos operacijos pasaulio Visuma netrukus tampa Niekum. Pagaliau Derrida pažymi, kad būtent nuo „skirtumo tarp grynosios psichikos ir transcendentalinės sąmonės kaip archisrities“ (Derrida 1967: 10), – šią esminę perskyrą naudojo jau ir Sartre'as, – priklauso bet koks kitas skirtumas. Be šio pamatinio skirtumo „joks kitas pasaulyje esantis skirtumas neturėtų prasmės ir negalėtų pasirodyti *kaip toks*“ (Derrida 1967: 10). Vis dėlto šis skirtumas ypatingas tuo, kad *faktiškai* jis nieko neskiria, mat transcendentalinis *ego* yra ne kas kita kaip natūralus ir žmogiškas Aš. Pasak Derrida, šiame skirtume tiesiog slypi *prasmės dubliavimas*, kuris neturi nieko bendra su ontologiniu susidvejinimu. Šiame kontekste jis patikslina, kad tai, kas duodama transcendentalinio „Aš“ archisrityje, yra ne kas kita kaip tai, kas duodama fenomenologinėje psichologijoje kaip psichinis „aš“ (kaip tik tokia yra ir Sartre'o pozicija). Ir vis dėlto, net jei abu yra Tas Pats, jų prasmės skiriasi, ir šio prasminio skirtumo negalima priskirti ontologijai, jis priklauso fenomenologijai (ši išvada Sartre'ui nebeprisiskiria, ją Derrida padaro vienas pats, nes Sartre'ui tikroji fenomenologija savaime

yra ontofenomenologinė). Šioje vietoje iškyla problema, kuri kėlė rūpesčių ir pačiam Derrida ir apie kurią jis kalba ilgoje savo įvado į Husserlio veikalą *Geometrijos kilmė* nuorodoje: kyla rizika „sugrįžti prie iracionalizmo ar empirizmo neprasms“ (Derrida 1962: 169, 1 nuoroda). Norint to išvengti, atrodo, svarbiausia yra vengti „substancializuoti“ (žodis paimtas iš Derrida (Derrida 1967: 13)) tą „papildomą nieką“, t. y. transcendentalinį *Aš*, ir todėl fenomenologinei analizei reikia kreipti dėmesį į *kalbą*, dėl kurios kaltės tas *niekas* gali būti sudaiktinamas.

Iš tiesų būtent tai paskatino Derrida *Aš* ir Būties klausimą (ne huserliškąjį-haidegeriškąjį, bet huserliškąjį-sartriškąjį) transponuoti į (haidegeriškąjį) Būties ir Kalbos skirtumo klausimą, o kad išvengtų nuopuolio į nefilosofinį diskursą (apie šią riziką užsimena jau pats Husserlis) ar į nenusakomų dalykų fenomenologiją (jos dvasią nesunku įsivaizduoti), Derrida nuo pat savo knygos *Balsas ir fenomenas* turėjo sukurti dekorą to, ką iš pradžių pavadino kalbos „destrukcija“ (Derrida 1967: 13), nukreipta prieš esminę ir neišvengiamą kalbos ypatybę – „analogiškumą“ (vėliau Derrida tai pavadins metaforiškumu). Kaip vyksta šioji destrukcija? Šiuo požiūriu Derrida vartoja įstabią formuluotę, kuri mums čia atrodo labai svarbi. Jis rašo: pirmiausia „vienas metaforas nukreipiant prieš kitas“ (Derrida 1967: 13), paskui paskelbiant tai, ką jis vadina „kalbos karu su pačia savimi“ (Derrida 1967: 13). Šis karas yra ne kas kita kaip preliudas to, kas kiek vėliau bus pavadinta dekonstrukcija. Mat *užpasaulinis ego* ir būties skirtumas gali slypėti ne pasaulyje, bet vien kalboje. Knygoje *Balsas ir fenomenas* parašydamas, kad „kalba išsaugo skirtumą, kuris saugo kalbą“ (Derrida 1967:13), Derrida fenomenologiją šitaip atveria klausimui, kuris persekios net ne prancūzų fenomenologiją, bet visą prancūzų *filosofiją*, ir kuris jai suteiks savitą stilių – „prancūzų filosofijos stilių“, jei išvis galima apie tokį kalbėti. Koks gi tai klausimas? Šį klausimą prancūzų filosofija sau kelia nuo šventojo Bernard'o (pirmojo prancūzų filosofo) iki pat Deleuze'o: tai klausimas apie *filosofijos ir literatūros ryšį*. Iš tiesų, jei egzistuoja „prancūzų filosofija“ tikraja to žodžio prasme, tai pirmiausia ir ypač todėl, kad esama filosofavimo *prancūziškai*⁸. Filosofavimas prancūziškai turi apibrėžtą reikšmę: tai savotiška šnekta (*idiome*) kartu su jos išraiškos galimybėmis, t. y. tas ypatingas kalbos įsavinimo būdas, kuris vadinamas *literatūra*. Tai nereiškia, kad čia modeliu pasirenkamas XVIII amžiaus „filosofas“, nes būtent Prancūzijoje ir būtent šiame amžiuje mąstymu užsiimantys rašytojai ir menininkai buvo vadinami filosofais. Tai nereiškia, kad čia vien tik ryškinama kartais nepastebima riba tarp literatūros ir filosofijos. Čia taip pat ir ypač siekiama iš naujo nubrėžti tą ribą, ją peržengti, pažeisti visomis kryptimis,

⁸ *philosophie à la française* – tiksliau būtų versti „prancūziškojo tipo filosofija“. Prielinksnis *à la* čia reiškia, kad šitaip gali filosofuoti ne tik prancūzai, bet ir kitakalbiai. Antraip būtų tiesiog *philosophie française* – „prancūzų“ ar „prancūziškoji filosofija“.

ir tai iš esmės daroma vienu tikslu: kad prasmė, tas kalbos belaisvis, niekada nenusėstų vienintelėje paskiroje vienareikšmėje „idiomoje“.

*

Po viso šito grįžtu prie Sartre'o pozicijos jo esė apie *Ego transcendenciją*. Pasaulio atžvilgiu dvasia yra papildoma. Psichika yra papildoma pasaulio atžvilgiu, net jei ji yra iš paties pasaulio – tai „dvasinis pasaulio papildas“, kaip rašė Derrida. Tačiau dvasios atžvilgiu esama kito papildo – tai papildomas niekas, kuris, kaip viskas rodo, nepaisant radikalaus Sartre'o tvirtinimo, negali būti *redukuotas*. Kaip tik šiuo požiūriu fenomenologija visuomet bus huserliška, net jei transcendentaliniame lauke negyvena joks *ego*. Esama kažko, kas neredukuojama, esama kažko, kas nepasiduoda (*negali pasiduoti epochė* judesiui. O jei taip yra, galima daryti tik vieną išvadą: kad fenomenologija turi ribą – pačios redukavimo praktikos ribą – ir kad ši riba, taip sakant, sudaro pačią redukcijos struktūrą (tuo atžvilgiu, kad ji nepriklauso nuo fenomenologo išvalgumo, ji priklauso pačiam dalykui, fenomeno fenomeniškumui). Sartre'o genialumas pasireiškia tuo, kad jis tai pripažino: transcendentalinis laukas, skirtingai nei *ego*, išvengia *epochė*, tos pačios *epochė*, kuriai Sartre'as iš pat pradžių svajoto *viską* pajungti. Tai nereiškia, kad jis pripažino fenomenologijos ribas dėl marksistinių priežasčių, kaip tvirtino kai kurie, nes tas pripažinimas yra kaip tik ankstesnis už Sartre'o susidomėjimą marksizmu. Tų priežasčių Sartre'as iš tiesų nežinojo, net jei jos paskatino jį žengti į kitą ribos pusę, kur neveikia jokia redukcija.

Tačiau iš tikrųjų ne filosofija gali išmatuoti tą užribį, ne ji gali eiti į kitą pusę, nes ten ji praranda savo balsą, nes ten sąvoka sudūžta. Vienintelė literatūra gali ieškoti nuotykių užribyje, jei tik ji yra kas kita nei paprasta pramoga. Ar literatūra nebūtų to fenomenologiškumo užribio nubrėžimas? Ir ar tik ne šitai suprastę, ar tik ne šitai pamatavę – kiekvienas savaip ir pagal savo požiūrį – visi prancūzų fenomenologai, pabrėžiu – „visi“, kaip bendruomenė, įgauna tą ypatingą savitumą ir savitą stilių – tokį, kai *vienos metaforos nukreipiamos prieš kitas*, kaip sakė Derrida, arba kai nuolat kariauja visos kalbos – sąvokų kalba ir figūrų kalba, arba, tiksliau, apibrėžtumo kalba ir neapibrėžtumo kalba?

„Būkime radikalesni“ – skelbė Sartre'as, lenkdamasis prie prancūzakalbės fenomenologijos krikštyklos vandens. Pritariant Marionui, galima manyti, kad šis didesnis radikalumo laipsnis tapo svarbiausia misija, kurią prancūzų fenomenologų brolija sau išsikėlė per savo santykį su tėvu – Husserliu. Mario no manymu, šis radikalumas atsirado skaitant Husserlį Heideggerio, o Heideggerį – Husserlio šviesoje. Iš tiesų esama nemažai nesartriškųjų Husserlio palikuonių, kuriems transcendentalinis *ego* užima imanencijos lauką, bet jei pagal Husserlio nurodymus *ego* steigia save kaip transcendenciją imanencijoje, šioji itin specifinė transcendencija negali priklausyti būčiai. Ar tai reiškia, kad ji

priklauso nebūčiai? Postsartriškiesiems Husserlio palikuonims ši nebūtis (*non-être*) negali priklausyti „niekio“ (*néant*) (sartriškąja to žodžio prasme) sąrangai, tačiau tai negali būti ir kitas būties įvardijimas. Gal šis niekas – tai kokia nors kryžmai perbraukta būtis ar kokia nors kitaip negu būtis? Vienoje nuorodoje, kuria užsibaigia *Redukcijos ir duoties* 5 skyrius, Marionas su šiuo klausimu sieja pradinį posthuserliškąsios prancūzų fenomenologijos tašką. Jis rašo: „Išskyrus Heideggerį, kaip milžinišką išimtį, fenomenologija siekė sukonstruoti doktriną be *Aš* būties: antai Merleau-Ponty ir gyvasis kūnas (*chair*), Levinas ir išstata priešais kitą, Michelis Henry ir saviveika (*auto-affection*) kaip gyvenimas, ir netgi Jacques’as Derrida“ (Marion 2004: 247, 64 nuoroda).

Čia susiduriame su paveikslu prancūzų fenomenologijos, kuri, sekdamas Heideggeriu, ėmėsi visokiausių gudrybių, kad nieko neatiduotų būčiai, neleistų įtraukti į būtį ar būčiai įtraukti, ir šitaip išvengtų metafizinio judesio pakartojimo. Bet ar galima tą patį pasakyti apie Sartre’ą? Ar, norėdamas atmesti metafiziką (ir ištikimiausią jos ataugą – ontologiją) ir prisidėdamas prie Heideggerio laivo įgulos, Sartre’as tapo jautrus huserliškajam krypties pakeitimui, dėl kurio kinta transcendentalinio *ego* samprata, dėstyta pirmajame ir antrajame *Loginių tyrinėjimų* leidime? Juk Sartre’as 1934 metais iš tiesų beveik nieko nežinojo, ką buvo parašęs Heideggeris, net ir veikalo *Būtis ir laikas*, kurį jis mėgins skaityti vėliau, o Heideggeris tuo metu taip pat nieko nežinojo apie tai, ką vieną dieną jis pavadins *Kehre*, o juolab apie tai, ką vėliau tematizuos pavadinęs „metafizikos įveika“.

Būtent čia, kalbant apie Sartre’o poziciją ir jo palikuonių požiūrį, man atrodo naudinga sugrįžti prie ištaros, kurią nuo pat pradžių pasirinkau savo svarstymų gija – „šeimyninis panašumas“. Kaip jau minėjau, knygoje *Ribos išbandymas* Sebbah prikišamai parodo panašumus ir pasiūlo hipotezę: beveik visur galima rasti perdėtai teikiamą vertę pirmapradiškumui. Tačiau, norint kalbėti apie „šeimą“, nepakanka problematikos panašumo, reikia, jei taip galima pasakyti, *bendro protėvio*. Tas bendras protėvis, aišku, yra Husserlis, juk esame fenomenologijos valdose. Tačiau Sartre’as nuo pat savo esė apie *Ego transcendenciją* pirmąjį Husserlį ėmė priešinti su antruoju kaip tik todėl, kad jis priklausė tai mąstymo tradicijai – nuo Descartes’o kylančiai tradicijai – su kuria Husserlis taip pat bandė išsiaiškinti santykius. Nuo pat pradžių Sartre’o mąstymas priklausė tam tikros *problematikos* istorijai. Šią problematiką Descartes’as iškėlė į dienos šviesą *Antrojoje metafizinėje meditacijoje* parašęs štai šias eilutes, kuriose slypėjo vaisingas atmetimas: „Juk aišku, kad tai „aš“ (*ego*) abejoja, pažįsta, nori [trumpai sakant, „mąsto“ *cogitatio* prasme – *P. A.*], todėl nėra nieko, kas galėtų akivaizdžiau tai paaiškinti“ (Descartes 1964–1974: 29)⁹.

⁹ Lietuviškas vertimas kiek skiriasi: „Juk savaime aišku, kad tai aš abejoju, suvokiu, trokštu, todėl nėra reikalo daugiau tai aiškinti“ – R. Dekartas, „Metafiziniai apmąstymai“ (vert. P. Račius) in *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1978, p. 174 (*Vert. past.*).

Iš tiesų esė *Ego transcendencija* prasideda kaip tik užklausiant šį „tokį aiškų ego“ (ir taip apgaulingai aiškų), kaip „sąmonės gyventoją“.

Ego santykio su transcendentaliniu sąmonės lauku problematika, „Aš“ (*Moi*) santykio su „Sau“ (*Pour soi*) problematika, formuluojant veikalo *Būtis ir niekis* terminais – visi šie Sartre'o klausimai, kad ir kokie jie būtų ontologiniai, ypatingi tuo, kad iš moralės – ne iš privalėjimo etikos, tokios svarbios vokiečių filosofijai, bet iš prancūzų *moralistų* priesakų – skolinasi leksiką, kuri leis jai išsiskleisti. Kaip sakėme, filosofavimas prancūziškai. Būtent tai jam būdinga. Aiškiausiai tai pasireiškia antroje esė *Ego transcendencija* dalyje, kur priešingai bet kokiam lūkesčiui – juk ar čia nesame fenomenologijos teritorijoje, t. y. tikslaus mokslo srityje? – matome Sartre'ą diskutuojant su... La Rochefoucauld (Sartre 1965: 38, 42)! Patraukimas atsakomybėn, kuris netrukus įgaus naują milžinišką mastą jo *opus magnus* – veikale *Būtis ir niekis*.

Iš tiesų Sartre'as su naujomis jėgomis imsis vėl kelti Paties (*Soi*) klausimą, nes pradės gilintis į *autentiškumo* klausimą. Kai kurie mano, kad gilinimasis į šį klausimą atsirado dėl Heideggerio įtakos: kaip gerai žinoma, *Eigentlichkeit* sąvoka atlieka pagrindinį ir lemiamą vaidmenį veikale *Sein und Zeit*. Kad ir kaip būtų, būtent dėl šios nuorodos Sartre'o kalbėjimas buvo priskiriamas ontofenomenologijai ir niekada nesiejamas su morale, nes to neleido autentiškumo sąvokos vartojimas.

O juk, kaip puikiai parodė Philippe'as Cabestanas puikiame *Temps Modernes* spausdintame straipsnyje (Cabestan, 2005: 604–625), Sartre'o ir Heideggerio autentiškumo sąvokos anaipol nepersidengia, ir būtent šiame jų atotrūkyje, man atrodo, reiktų ieškoti Sartre'o kalbėjimo *prancūziško* savitumo. Kaip žinome, praėjus keleriems metams po esė *Ego transcendencija* pasirodymo, būtent per „veidmainystės“¹⁰ problematiką Sartre'as panorės naujai išspręsti buvimo savimi (*l'être-soi*) klausimą. Norint punktyriškai nubrėžti šią problemą, reikia susieti du Sartre'o teiginius, idant jie ataidėtų vienas kitame. Nors pasakyti skirtingais laikotarpiais, jie susijungia per ryšį su ontofenomenologiniu veidmainystės sąvokos, pasiskolintos iš moralės, vartojimu. Štai tie du Sartre'o teiginiai:

1. „Iš tiesų didžiausias mano rūpestis – moralė, ir taip buvo visados“ (Contat ir Rybalka 1970: 108).

2. Kitame pokalbyje Sartre'as sako, kad jo darbas *Būtis ir niekis* visas, nuo pirmo iki paskutinio puslapio, yra „veidmainystės eidetika“ (Sartre 1964: 196).

Skubu pabrėžti, kad ontofenomenologinė autentiškumo sąvoka – tai anaipol nėra nuoširdumo sinonimas, kaip dažniausiai ji suvokiama moralės diskurse. Kitaip sakant, Sartre'o „veidmainystė“ – tai visai nėra nenuoširdumas, tai nereiškia atrodyti tuo, kuo esi. „Veidmainystė“ apibūdina ne kai

¹⁰ *mauvaise foi* – šis žodis verčiamas įvairiai: nenuoširdumas, nesąžiningumas, apgavystė, išdavystė. Pažodžiui jis reiškia blogas tikėjimas (*Vert. past.*).

kurių žmonių elgseną, bet ji tenka kiekvieno žmogaus daliai, žmogaus, kurio esmę dėl jo sąmonės, o dar labiau dėl jo laisvės sudaro *egzistavimas*, t. y. jam neišvengiamai tenka būti tuo, kuo jis nėra, ir nebūti tuo, kas jis yra. Moralės srityje nenuoširdumas skleidžiasi buvimo ir atrodymo skalėje, o ontofenomenologiškai suprasta „veidmainystė“ skleidžiasi buvimo ir nebuvimo skalėje, turint omenyje, kad ši skalė yra fenomenologiškai lygiagreti su transcendentaline sfera, kurioje buvimas ir atrodymas sutampa.

Jau esė *Ego transcendencija* autentiškumo tema plėtojama kritikuojant refleksyvų sąmonės grįžimą prie savęs pačios, tą grįžimą, kuris determinuoja „vidinio gyvenimo“ egzistavimą, o šį gyvenimą Sartre'as apibūdina kaip „smirdantį dvasios sūrymą“. Knygoje *Būtis ir niekis* Sartre'as daro papildomą žingsnį, parodydamas, kad introspekcija – „savęs pažinimas“ – yra ne kas kita kaip viena iš „veidmainystės“ figūrų. Esė apie *Ego transcendenciją* „veidmainystė“ dar nepaverčiama pamatine ontofenomenologijos sąvoka, pats terminas čia dar net nepasirodo (bet jis pasirodo po šio esė rašytoje *Emocijų teorijos apybraižoje*). Bet nors žodžio ten nėra, pats dalykas jau pasirodo, ir šis trumpas traktatas kaip tik juo užbaigiamas. „Viskas vyksta taip, tarsi sąmonė konstituočiau *Ego* kaip *apgaulingą savo pačios reprezentaciją*, tarsi ji hipnotizuotų save šiuo *Ego*, kurį konstitavo, tarsi jame absorbuotųsi, tarsi jį paverstų savo apsauga ir įstatymu“, – rašydamas šį sakinį, Sartre'as nedaro nieko kita, kaip tik deda „veidmainystės“ teorijos pagrindus. Idėja yra tokia: *Ego* konstituoja *negrynoji refleksija*, kaip konkreti būsenų ir veiksmų visybė; šiuo konstituvimu sąmonė pati nuo savęs slepia savo laisvę ar spontaniškumą. Kam taip slėpti? Nes laisvė išeina už *Ego* ribų, ji jį pranoksta, o šis pranokimas atima iš jo visą savivaldą ir išprovokuoja jame svaigulį – *galimumo svaigulį*, o šis iš karto kelia *baime*, kuriai daugiau mažiau veiksmingai *užkirsti kelią* mėgina *negrynoji refleksija*. Esė *Ego transcendencija* leidžia suprasti štai ką: sąmonei, o ne *Ego* reikia padaryti viską, kad jos būties neabsorbuotų iliuzinė reprezentacija, sudaranti „psichikos“ (ar sielos) matmenį. Sąmonei reikia atsikratyti šio dėl *negrynosios refleksijos* atsirandančio „melo apie save pačią“ tam, kad, tarpininkaujant *grynosios refleksijos* askezei, galėtų pasipriešinti baimei, slypinčiai jos pačios gelmėse ir ją užvaldančiai taip, kad niekas nepajėgia jos išvengti. Šioje perspektyvoje būti veidmainiu – tai noriai bėgti priešais save, prisiimant laisvę, arba, kalbant *Būtis ir niekio* žodžiais, tai suvesti į kovą faktiškumą ir transcendenciją, t. y. siekti laikyti save tuo, kas esi, arba nelaikyti savęs tuo, kuo nesi, o būnant laisvam ir laisvės dėka galima išvengti šio susiliejimo. Esant tokiai fenomenų sandarai, sąmonės *negatyvumą* „veidmainystė“ kiekvieną kartą siekia paversti pozityvumu. Mat per šį negatyvumą sąmonė „laiko save kuo nors“, o tai sudaro „rimtuolio dvasios“ esmę. Sartre'as norėjo jai pasipriešinti – deja, tai truko neilgai, nes jis vėl pateko į rimtuolio dvasios lauką, kai pakliuvo į atsakomybės, būdingos angažavimuisi, spąstus.

(Šia tema norėčiau pateikti keletą pastebėjimų skliaustuose. Sartre'o atliekamas rimtumo demaskavimas vyksta anaipol ne komedijos naudai. Sartre'ui nėra nieko svetimesnio už komedią, juoką, pašaipą. Net *Užsklęstos durys* – labiausiai vaidinta (*amusée*) jo pjesė – anaipol nėra linksma (*amusante*), ji, galima sakyti, labiau ironiška nei komiška, labiau humoristiška nei juokinga. Rimtumas demaskuojamas tik dėl demaskavimo, t. y. tik dėl nuosprendžio, kuris yra ne kas kita, kaip pagrindinis rimtumo vektorius. Būtent taip itin greitai deklaruojama „kiekvienas antikomunistas – šuo“... Panieką rimtumui Sartre'as galiausiai ėmė suvokti kaip pernelyg buržuazinę, nuo tikrovės ir laisvės kelių pernelyg atitolusią laikyseną. Mat jei galima kalbėti apie kokią nors Sartre'o mąstymo konstantą, tai būtų neapykanta savo buržuaziškumui, kuri iš dalies paaiškina, kodėl jis nuolat siekia mąstyti prieš save. Bet kuo labiau Sartre'as mąstė prieš save, tuo labiau jis turėjo save laikyti Sartre'u. Absorbuotas to savo paties vaizdinio, kurį jis siuntė kitiems arba kurį kiti siuntė jam, jis nebepastebėdavo, kad tampa neištikimas savo paties mąstymui – tam, kuris atskleidė ryšį tarp rimtumo ir veidmainystės. Be abejo, šūkyje „mąstyk prieš save“ galima išvelgti išganymą, bet jame taip pat galima matyti veidmainystės išraišką, t. y. konkrečiu Sartre'o atveju – būdą pratęsti savo bėgimą priešaky savęs, teisinant jį teoriškai. Laikyti save tuo, kuo tapai Kito žvilgsnyje – Sartre'as turėjo gerokai pasijuokti, kai pamatė, kaip tai atrodo Albert'o Camus, gaunančio Nobelio premiją, atveju. Juk ar ne dėl to, kad visam pasauliui parodytų, jog jis neapsigauna dėl savo paties figūros, kad jis neapsigauna dėl šito „melo“, Sartre'as nusprendė atsisakyti šios premijos, kai jis pats tapo jos laureatu? Bet ar ne dėl rimtumo atsisakoma vaidinti komedijoje? Jei Sartre'as nenorėjo parodyti rimtumo, jei jis būtų ir toliau nežiūrėjęs rimtai į tai, kas rimta, jis, be abejo, būtų priėmęs Nobelio premiją ir kartu būtų šaipęsis iš šios premijos pompastiškumo ar iš savęs paties, ją gaunančio. Bet jis nusprendė to nedaryti. Jei žmogus yra pasmerktas būti laisvas, tai Sartre'as būtų turėjęs būti pasmerktas vaidinti rimtumo komedią. Be humoro, nes humoras kaip tik atskleidžia, kad rimtumas priklauso nuo komedijos, ir atsisakyti vaidinti komedią dėl rimtumo – tai pačios rimtumo dvasios suintensyvinimas, o tai pats komiškiausias dalykas. Ar pirmasis Sartre'o priesakas – išlaikyti įtampą tarp faktiškumo ir transcendencijos – nesupunuoja, kad eidami į vieną pusę klystame lygiai taip pat, kaip ir eidami į kitą. Kaip tik tai ir apibrėžia *humorą* – faktiškumo ir transcendencijos įtamos palaikymas. Jei tik kryptama į vieną kurią pusę, humoras užleidžia vietą komiškumui, o šis tik atskleidžia juokingąją rimtumo pusę, jis atskleidžia jame slypintį „melą“, arba „veidmainystę“. Kad ir koks būtų Sartre'o tapsmas, *Būties ir niekio* autorius lieka šio svarbiausio teiginio autoriumi: kiekvienas subjektas dėl pačios savo subjektyvybės yra priverstas be atokvėpio vaidinti to, ką jis patiria, *komedią*, mėgdžioti tai, ką jis patiria, o šis „vaidinimas“ jam yra

vienintelis būdas būti jo visiškai *absorbuotam*, sutapti su tuo, kas jis yra, būti tuo, kas jis yra, ir tik taip jis yra tuo, kuo nėra, ir nėra tuo, kas yra.)

*

Negalima sakyti, kad būtent Descartes'o filosofijoje Sartre'as aptiko transcendentalinę galimybę tos vaidinamos *komedijos*, kuriai subjektas daugiau mažiau pasmerktas. Veikiau *literatūra* buvo ta vieta, kurioje jis atrado šią komediją ir visas jos pasekmes. Bent jau tokia būtų mano hipotezė, kuria norėčiau užbaigti savo svarstymus. Mano tikslas yra ne nuskaidrinti slaptąją esę apie *Ego transcendenciją* temų genezę – nesu filosofijos istorikas – bet padaryti labiau suprantama tai, ką kartais vadinau „filosofavimu prancūziškai“.

Pakartokime viską iš eilės. Padaryti galą „vidiniam gyvenimui“ – tokį tikslą nuo pat pradžių, nuo esė apie *Ego transcendenciją* sau išsikėlė Sartre'as. Padaryti galą „vidiniam gyvenimui“, būti iš jo išvaduotam, kaip rašo Sartre'as dar knygoje *Situacijos I*, tai, be abejo, reiškia baigti su Henri Bergsonu, Léonu Brunschvicgu, su racionalistais ir intuicionistais, kurie, nepaisydami paviršutiniškų jų priešpriešų, vienas kitą palaiko dėl to paties veiksmo – introspekcijos – ir dėl to paties siekio – prakalbinti netarpiškus sąmonės duomenis, kaip subjekto tiesos rodiklius. Tačiau tai ypač reiškia padaryti galą tam pasauliui priklausančiam dvasiniam papildui, apie kurį, atrodytų, visai atsitiktinai prabyla Derrida knygoje *Balsas ir fenomenas*, praėjus trisdešimt penkeriems metams po Sartre'o.

Ši deklaracija yra ne vien fenomenologinio, bet ir *antilyrinio* pobūdžio, jei sutiksime, kad lyrizmas, Georgo Hegelio žodžiais, pagrįstas „vidiniu pasauliu“, kurio pašaukimas – projektuoti save į išorę, įsikūnijant meno pavidalais. Tad iš kur randasi šis antilyrinis Sartre'o fonas? Nei iš Husserlio, nei iš Descartes'o filosofijos, bet, kaip jau sakiau ir vis kartoju, iš literatūros – iš tam tikros literatūros. Literatūros, siekiančios ištuštinti bet kokį vidinį pasaulį, atimti iš jo visą jo substanciją. Literatūros, rašomos, jei taip galima sakyti, šalta galva, einančios prieš tą lyrinį gundymą, kuris atrodo toks neatsiejamas nuo viso meno. Literatūros, kurios didžiausias atstovas XIX amžiuje buvo ne Stendhalis, o Gustave'as Flaubert'as. (Šioje vietoje skliausteliuose norėčiau pasakyti dar vieną dalyką. Esama ir kitos priežasties, dėl kurios Sartre'as taip rūpinosi Flaubert'u. Todėl, kad jis be paliovos norėjo „mąstyti prieš save patį“, ir tas „pats“ jam atrodė ypač panašus į floberiškąjį. Iš tiesų Flaubert'as, visai kaip Sartre'as, buvo buržuas, sukilęs prieš prigimtinę savosios klasės „kvailybę“. Be to, filosofas manė, kad jis geriausiai pasiteisins pats prieš save tik nagrinėdamas, kaip rašytojas teisinosi pats prieš save, ir jis tai darė daugybę kartų.)

Ir vis dėlto ne Flaubert'as įdavė ginklą Sartre'ui į rankas, kad šis nužudytų Husserlį (ši tėvažudystė, kaip matėme, tai *egožudystė*, jei pasiskolintume

Jacobo Rogozinskio išgalvotą neologizmą (Rogozinski 2006)¹¹). Sartre'ui ginclą į rankas įdavė Paulis Valéry. Tai būtų mano hipotezė.

Reikėtų atkreipti ypatingą dėmesį į retus Sartre'o prisipažinimus dėl jam padarytų įtakų. Jis sako: „ne, iš tikrųjų pas mus (prancūziškoje aplinkoje) vienintelis, giliai paveikęs mano dvasią, yra Descartes'as. Priskiriu save jo palikuonims ir remiuosi ta Prancūzijoje išlikusia senąja karteziškąja tradicija“. Tačiau ne ką mažiau jis cituoja Valéry kaip įkvėpimo šaltinį: „Valéry, be abejo, nės, daugiau prisimenu, tik man visai nepatinka jo racionalizmas“, patikslina Sartre'as (Contat ir Rybalka 1970: 108). Kad Valéry racionalizmas nesuderinamas su egzistencializmo filosofija, kuriai svarbiausia – laisvės jausenos, tai gerai suprantama. Tačiau toks teigimas nepaneigia to, kad Valéry buvo „rašytojas“, ilgą laiką „daręs įtaką“ Sartre'ui (jis pats tai atskleidžia pokalbyje, pausdintame žurnale *Les Nouvelles littéraires* 1951 metais).

Valéry yra priešpaskutinis iš didžiųjų prancūzų moralistų (paskutinis – Emilis Cioranas, taip pat prisipažinęs skolingas Valéry), ir savo gyvenimu, kaip ir kūryba, net savo išraiškos stiliumi bei ypatingu rašymo būdu jis realizuoja tą filosofijos ir literatūros jungtį, kuri, kaip sakėme, būdinga „filosofavimui prancūziškai“. Vieta, kurią Valéry užima XX amžiaus filosofijoje, yra milžiniška ir viską lemianti, tačiau ji lieka savotiškai vaiduokliška. *Valéry šmėkla!* Reikėtų vieną dieną pastudijuoti, kokią vietą Valéry užima Derrida kūryboje. Derrida nuolat sugrįžta prie šio autoriaus, ir tai vis kartojasi galbūt kaip tik todėl, kad Valéry pirmiausia buvo nuolat remiamasi paties pirmojo prancūzų fenomenologo – Sartre'o kūryboje.

Sartre'ui *ego*, kaip transcenduojanti veiksmų ir būsenų vienovė, priklauso „psichikos pusei“, o psichika pati savaime yra „transcenduojantis refleksinės sąmonės objektas“. Tad *ego* „psichiniams objektams yra tai, kas pasaulis yra daiktams“. Vadinasi, *ego* iš pat pradžių yra už „paties“ (*soi*) ribų (*Aš* yra Kitas). *Aš* visuomet jau yra kažkas, kas išstatoma priešais, kažkas (iš pasaulio), į kurį „kas nors“ („on“) (ne „aš“, bet sąmonė) priverstas žvelgti kiekvieną kartą iš tam tikro požiūrio taško. Tai priklauso nuo *reprezentacijos* struktūros, lygiai kaip ir nuo *savimonės* struktūros, pagrįstos refleksija bei atpažinimu. Šio tipo Sartre'as atrodo puikiai sutariantis su Heideggeriu, kuris karteziizmą redukuoja į teiginį, esą kiekvienas *ego cogito* yra ne kas kita kaip *cogito me cogitare*. Tik Sartre'as nesiremia haidegeriškąja Descartes'o kritika, jis sprendžia „Aš“ (kaip savęs paties reprezentacijos ar įsivaizdavimo) klausimą eidamas kitu keliu. Būtent Jacques'as Lacanas, kuris yra toks artimas sartriškajai egožudystei, atliktai esė apie *Ego transcendenciją*, vieną dieną atskleis, kur eina tas kelias. Šios reprezentacijos sandaros (kaip vadinamosios *įsivaizduojamybės* instancijos išsidėstymo) esmę Lacanas iš tiesų susiejo su viena [Valéry eilėraščių rin-

¹¹ Žr. mano rašytą šios knygos recenziją: „Remarques sur “Le Moi et la Chair” de Jacob Rogozinski“, *Alter*, nr. 16, 2008, p. 333–346.

kinio] *Jaunoji Parka* eilute: „Mačiau save matantį save“ (Lacan 1973: 71). Be jokios abejonės, Lacanas žinojo šios nuorodos svorį. Lygiai tas pats galioja ir Sartre'ui: Husserlį (ir Descartes'ą) jis skaitė ne su Heideggerio, bet su Valéry akiniais. Šis poetas buvo radikalus vidinio gyvenimo, šaknų psichologijos, absoliutu paverstos vidujybės niekintojas, pripažintas apgaulingosios *Aš* imanencijos (ar netrascendentalumo) demaskuotojas.

Manau, kad iš tiesų būtina Sartre'o *Ego* teorijos (tos teorijos, kuri sureliatyvina „Aš“, padaro ją antraeilį, nustumia į transcendencijos ir neautentiškumo pusę) fone, tos *apgaulingos savireprezentacijos*, kurią eskiziškai nubrėžia esė apie *Ego transcendenciją*, fone įdėti tekstą, kuriame Valéry, nagrinėdamas Stendhalio egotizmą¹², sužymėjo „Aš“, kaip *nenuoširdumo*, kritikos gaires.

Šis tekstas taip aiškiai nuspėja temas, kurios bus nagrinėjamos esė apie *Ego transcendenciją* autoriaus, jis taip akivaizdžiai numato veidmainystės teoriją (juk visas veikalas *Būtis ir niekis*, pasak Sartre'o, yra veidmainystės „eidetika“), kad jo vieno man pakanka kaip savotiško „įrodymo“, aiškinant apie Sartre'o atliktą tėvažudystę. Dėl vietos ir laiko stokos negaliu čia smulkiai išdėstyti savo argumentų. Bet pabaigoje kaip nuorodas norėčiau pateikti tris savaimė iškalbingas ištraukas iš 1927 metais pasirodžiusio teksto – [Stendhalio romanui] *Liusjenas Levenas* [Valéry] rašytos pratarmės. „Esė apie Stendhalį“ – tai ilga, tiršta, ambicinga ir vietomis polemiška studija. Ji daugiausia gvildena „Aš“ klausimą, nagrinėjamą per Stendhaliumi rūpimo *egotizmo* problematiką.

Stendhalio egotizmas – žinoma, literatūrinis, bet taip pat etinis – jį taip paveikė, kad pavertė ne tik jo autoriumi, bet ir aktoriumi. Tiksliau, kaip rašo Valéry, „vidiniu aktoriumi“ (Valéry 1957: 560), turint omenyje, kad scena, į kurią egotizmas išstumia jį atlikti savo vaidmenį, yra ne išorinė (tai ne pasaulio scena, kurią pats ar kiti galėtų matyti), bet vien vidinė: tai scena, kurią vienintelis „Pats“ gali stebėti ir kuri iškyla, kaip sako Valéry, „jo prote ar sieloje, ar smegenyse (žodžiai čia nesvarbu...)“. O tam, kad nusakytų šį vidinį erdvėlaikį, fenomenologų pavadintą „intencine sąmone“, Valéry vartoja pasakymą „privati scenos pakyla“. Ant *psyché* privačios pakylos šiame psichiniame teatre, turinčiame „Aš“ iškabą, egotistinis autorius-aktorius „be perstojo pats prieš save vaidina; savo gyvenimą, karjerą, meiles, įvairias ambicijas jis paverčia nuolatine pjese; jis vaidina savo gestus, artikuliuoja savo replikas, atsakymus į savo impulsus, naivybes, visokiausius „fiasco““ (Valéry 1957: 560). Dėl tos priežasties, kaip toliau tęsia Valéry, „Literatūrinis egotizmas – tai savęs paties vaidmens atlikimas, tai mėginimas paversti save kiek natūralesniu nei natūralus, kiek savesniu, nei buvo prieš keletą akimirku, dar iki tol, kol apie tai pagalvojo“ (Valéry 1957: 566). Valéry daro išvadą, kad Stendhalis, „ši tokia „sąmoninga“ būtybė be galo vertina natūralumą. Šis susidvejinimo menininkas nepaliaudamas tapo nuostabius paprastumą įkūnijančius tipažus [...]. Jis

¹² Sugebėjimas kalbėti apie save, savianalizė; perdėtas „aš“ kultas, narcisizmas (*Vert. past.*).

pats apsimetinėjo prieš save, pats sau vaidindavo nuoširdų. Ką gi reiškia būti nuoširdžiam?“. Nuoširdžiam, kai kalbama apie santykį „tarp savęs ir savęs paties“, čia pat patikslina Valéry? Atsakymas: „Kaip čia jau sakiau ir ne kartą kartojau, vos tik atsiranda „norėjimas“, šis *noras-būti-nuoširdžiam-prieš-save* yra neišvengiamas falsifikavimo principas“ (Valéry 1957: 572).

Demaskuodamas „nuoširdumo komediją“, kurią demonstruoja autobiografai, ir radikaliai kritikuodamas *Ego*, kaip melagingą bei nenuoširdžią savireprezentaciją, kitaip sakant, kaip grynąjį veidmainystės objektą, Valéry atveria kelią būsimai veidmainystės eidetikai. Tarp jo aprašymų ir *Būties ir niekio* analizių galima dėti lygybės ženklą, perteikiantį tą Husserlio vertimą/išdavimą¹³, kurį iš pat pradžių atliko Sartre'as esė apie *Ego transcendenciją*. Tai ypač galioja skaitant šią visais atžvilgiais svarbiausią ištrauką: „[...] *Ego* ryšys su savybėmis, būviais ir veiksmis – tai nei emanacijos ryšys (kaip sąmonės ryšys su nuomone), nei aktualizavimo ryšys (kaip savybės ryšys su būviu). Tai poetinio (*poiein* prasme¹⁴) produkavimo ar, jei norite, kūrimo ryšys. [...] Šis kūrimo būdas – tai kūrimas *ex nihilo* ta prasme, kad būvis nėra duotas kaip anksčiau buvęs Manyje“ (Sartre 1965: 59–60). Šis *Ego* transcendencijos aprašymas yra ne kas kita kaip ontofenomenologinis Valéry analizuoto literatūrinio egotizmo apibendrinimas. Tik Sartre'as – ir čia, aišku, esama didelio skirtumo, šis perėjimas viską keičia – palieka paskirą, netgi elitarinį literatūros lauką, siekdamas atsidurti bendroje, universalioje egzistencijos plotmėje ir pasakyti: mes visi esame egotistai, nuoširdumo aktoriai (*comédiens*). Persakant Valéry žodžiais, vaidiname, kad būtume šiek tiek labiau savimi, nei buvome keletą akimirku iki tol, kol apie tai pagalvojome. Valéry buvo pirmasis, „Aš“ pavertęs antraeilium ir reliatyviu, o Sartre'as po penkerių metų nuspręs tai atgaivinti. Pakartokime: šis atgaivinimas vyks kitaip – ne iš moralinės perspektyvos (plg. La Rochefoucauld ir jo savimeilės kritiką) ir ne iš psichologinės perspektyvos (plg. Valéry ir jo nuoširdumo kritiką), bet vien fenomenologiniu būdu Husserlio nubrėžta vaga. Tačiau po *Ego*, paveldėtu iš Husserlio, slypi „Aš“ – tas „Aš“, kurį visa prancūziškoji tradicija (pradedant ypač Pascaliu) paskelbė esant pagrindiniu moralės objektu. Beje, Sartre'as galiausiai pripažins, kaip pamename: „didžiausias mano rūpestis – moralė, ir taip buvo visados“.

Iš prancūzų k. vertė Nijolė Keršytė

Gauta 2009 11 14

Priimta 2009 11 30

¹³ Aliuzija į žinomą pasakymą *traduttore traditore* (it.) – „vertėjas-išdavikas“ (*Vert. past.*).

¹⁴ *poiein* (gr.) – „daryti gaunant kokį nors rezultatą, gaminti, kurti, rašyti“.

LITERATŪRA

- Cabestan, Ph. 2005. "Authenticité et mauvaise foi: que signifie ne pas être soi-même ?", *Les Temps Modernes*, "Notre Sartre", nr. 632–634, juillet–octobre.
- Contat, M. ir Rybalka, M. 1970. *Les écrits de Sartre*, Paris: Gallimard.
- Derrida J., 1962. "Introduction", in E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris: PUF.
- Derrida, J. 1967. *La Voix et le Phénomène*, Paris: PUF.
- Deleuze, G. 2003. "L'immanence: une vie...", *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, éd. D. Lapoujade, Paris: Minuit.
- Descartes, R. 1964–1974. *Méditations métaphysiques* in *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris : J. Vrin, t. VII.
- Husserl, E. 1971. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. Marly Biemel, Hague: Martinus Nijhoff.
- Lacan, J. 1973. *Le séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ed. J.-A. Miller, Paris: Seuil.
- Marion, J.-L. 2004. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF.
- Rogozinski, J. 2006. *Le Moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris: Cerf.
- Sartre, J.-P. 1964. *Situations IV*, Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. 1965. *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris: J. Vrin.
- Sebbah, F.-D. 2001. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris: PUF.
- Valéry, P. 1957. „Stendhal“, *Variété*, in *Œuvres I*, Paris: Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade“.

Paul Audi

PHILOSOPHER „À LA FRANÇAISE“.

REMARQUES SUR UN AIR DE FAMILLE

RÉSUMÉ

Sans doute y a-t-il plusieurs façons de mettre en relief l'unité de la phénoménologie française, si jamais elle existe. Nous tenterons d'en dégager une, en montrant pourquoi et comment la définition du sujet que Sartre propose dans «La transcendance de l'ego» a joué un rôle paradigmatique, d'ailleurs reconnu plus ou moins ouvertement par les principaux tenants de la phénoménologie française. L'accent mis sur cette unité-là pourrait alors permettre de comprendre aussi en quoi la phénoménologie française est d'abord et avant tout une phénoménologie «à la française».

MOTS CLÉS: phénoménologie française, phénoménologie à la française, rapport entre philosophie et littérature, la transcendance de l'Ego, Sartre.