

Danutė Bacevičiūtė

LAIKO PRAEIGA M. MERLEAU-PONTY IR E. LEVINO FILOSOFIJOJE

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: baceviciute@gmail.com

Laiko fenomenas sunkiai tematizuojamas, įvairiose patirtyse jis atlieka fono, arba substrato, vaidmenį. Sykiu šis buvimas fonu, nesučiuopiamumas ir yra svarbiausias kalbant apie laiko praeigą. Viena vertus, laikas praeina, išslysta nepaisant mūsų pastangų jį suvokti, suvaldyti, nepaisant mūsų budrumo, kita vertus, apie laiko praeigą galima kalbėti kaip apie pačių subjektyvybės gelmių neramumą, tarsi būdravimą negalint užmigti. Maurice'o Merleau-Ponty ir Emmanuelio Levino pozicijos bus tyrinėjamos kaip skirtingos strategijos aprašant laiko praeigą fenomenologinio mąstymo kontekste. Nors kai kurie jų pateikti aprašymai siejasi (pvz., Merleau-Ponty aprašytas kūno anonimiškumas ir Levino aprašyta tai yra plotmė), vis dėlto pirmasis renkasi Edmundo Husserlio ir Martino Heideggerio laiko analizės išplėtimą egzistencijos kūniškumo link, t. y. aprašo kūno laiką, o antrasis transformuoja fenomenologinę laiko sampratą kritikuodamas ontologinę Vakarų mąstymo tradiciją (jis kritikuoja fenomenologinę horizonto sampratą, primygtinai teigia praeities ir ateities transcendenciją, ieškodamas būdo atverti laiką kaip santykį su kitu, kaip etinį santykį). Straipsnyje svarstomas klausimas, kiek abiejų filosofų pasirinktos mąstymo strategijos yra pateisinamos aprašant laiko praeigos fenomeną.

RAKTAŽODŽIAI: Merleau-Ponty, Levinas, laiko praeiga, anonimiškumas, kūno laikas, budrumas, pažeidžiamumas.

Laiko fenomenas, tiksliau, laiko praeigos aspektas, t. y. laikas kaip išsprūstantis, išslystantis, neraminantis, nuolat verčia prie jo sugrįžti nujaučiant neišsakytą likutį, reikalaujantį dar vienos variacijos ta pačia tema. Apie laiko praeigą jau esu rašiusi (Bacevičiūtė 2006: 202–213), todėl mėginimą dar syki sugrįžti prie šios temos lemia ne tiek įsitikinimas, kad ši kartą pavyks „pirmapradiškai“ sugriebti tai, kas išslydo, kiek suvokimas, jog artėti prie šio fenomeno įmanoma tik jį konkretizuojančių variacijų būdu.

Šitokio pobūdžio ėjimas prie laiko fenomeno gerokai skiriasi nuo pradinio Edmundo Husserlio sumanyto transcendentaline redukcija grindžiamo fenomenologinio metodo. Jis pastebėjo, kad dar iki pastangų tematizuoti laiko fenomeną turime pripažinti, kad, aprašydami pačias skirtingiausias patirtis, jas jau aptinkame kaip laikiškas. Vadinasi, klausimas apie laiko patirtį turi būti keliamas apmąstant patirties ištakas ir patirties galimybės sąlygas. Todėl fenomenologo dėmesys laiko fenomenui paaiškinamas, viena vertus, siekiu aprašyti patirties ištakas, pirmaprade patirtį (laikišką sąmonę kaip gyvą laiką, „gyvąją dabartį“), kita vertus, siekiu fenomenologiją pagrįsti kaip transcendentalinę filosofiją (parodyti laiko formą kaip bet kokios patirties sąlygą). Įgyvendindamas pastarąjį siekį, apie vidinę laikinę išgyvenimų srauto formą Husserlis kalba kaip apie universalią apodiktinę patirties struktūrą (Husserl 2005: 38). Abu minėti tikslai jį skatina judėti paties giliausio ir pamatiškiausio sąmonės sluoksnio link – absoliučios sąmonės tėkmės (arba absoliutaus subjektiškumo) link. Vis dėlto pasiektas tyrimo rezultatas yra dviprasmis, nes kelia grėsmę nurodytiems tikslams: viena, absoliuti sąmonės tėkmė nurodoma kaip „absoliuti, esanti prieš (*vorausliegende*) bet kokią konstituavimą, sąmonė“ (Husserl 1980: 428), vadinasi, ji pati nuolat priešinasi refleksijos pastangoms ją sugriebti, todėl gali būti tik nurodoma kaip tai, kas jau yra „pirma“; kita, šis „pirma“ nereiškia formos aiškumo ir grynumo, bet veikiau yra tam tikras subjektyvybės gelmėje glūdintis neredukuojamas anonimiškumas¹. Galbūt kaip tik šis tyrimo „rezultatas“, susijęs su laiko praeigos aspektu, lėmė, kad variatyvus, pakartojantis judesys įsismelkė ir į patį pirmapradiškumo siekiantį mąstymą.

Postfenomenologinis mąstymas, kurį matau plėtojama Emmanuelio Levino ir Maurice'o Merleau-Ponty darbuose, teisėtai gali būti pavadintas vari-

¹ Pamatiškiausio ir giliausio sąmonės sluoksnio tyrimo rezultatas nebus laikomas vien negatyviu, t. y. fiksuojančiu tik refleksijos ribą, jei, matydami skirtumą tarp epistemologinių paties Husserlio tikslų ir jo pateiktų aprašymų, atkreipsime dėmesį, kad būtent vidinės laiko sąmonės analizė leidžia aprašyti ikirefleksyvią patirties savimanifestavimosi struktūrą. Išsamesni Husserlio rankraštinio palikimo tyrinėjimai rodo, kad jis neapsiribojo tradicine savivokos samprata, tapatinama su refleksijos judesiu. Pasak danų fenomenologo Dano Zahavi, ir funkcionuojanti subjektyvybės save suvokia, tačiau ši savivoka nėra savęs tematizavimas, ji gyvuoja anonimiškai. Be to, anonimiškumo ir saviuoties sąvokų Zahavi nelinkęs laikyti nesuderinamomis. Šis danų filosofo teiginys grindžiamas huserliškąja laiko patirties analize. Anot jo, būtent vidinio sąmonės laiko analizė leidžia atskleisti Husserlio įvedamą funkcionuojančios ir tematizuotos subjektyvybės, ikirefleksyvos ir refleksyvos savivokos skirtį (Zahavi 2003:167).

acijomis Husserlio filosofijos tema. Tai ypač ryšku laiko praeigos aprašymo atveju, mat jau Husserlio pasyvios laiko sintezės tyrinėjimuose laikas aptinkamas kaip praeinantis, išslystantis. Šis išslydimas, praeiga gali būti interpretuoti arba kaip laiko vyksmas nepaisant manęs, kaip mano nepajėgumas išlikti budriam, arba kaip būdravimas iki mano budrumo. Kita vertus, galbūt šios dvi laiko praeigos interpretavimo galimybės, mintančios husserliškojo absoliučios sąmonės tėkmės aprašymo rezultatu, turėtų būti suvokiamos ne kaip prieštaraujančios viena kitai, o kaip tokios, kurios leidžia naujai permašyti pasiektą fenomenologinio aprašymo rezultata. Galbūt čia atsirandanti dviprasmybė yra ne „blogoji“, įvedanti prieštaravimą, bet „geroji“, leidžianti atsakyti subjekto/objekto dualizmo likučių fenomenologiniame mąstyme. Juk būtent šis dualizmas palaiko aktyvaus, teigiančio subjekto ir pasyvios objekto duoties perskyrą. Taigi gali būti, kad Husserlio aprašyta „gyvoji dabartis“ kaip „pasyvi sintezė“ jo sekėjams atveria galimybę išsivaduoti iš „pasyvios duoties“ ir „aktyvaus steigimo“ alternatyvos, paveldėtos iš naujųjų laikų filosofijos².

Taip pat matyti, kad Levino ir Merleau-Ponty darbuose variatyvus, pasikartojantis judėjimas tampa ne tik pradiniu tašku, turint omenyje santykį su Husserlio fenomenologija, bet ir mąstymo bei patirties aprašymo principu. Variatyvų pakartojimo judesį, būdingą Levino mąstymui, pastebi jau Jacques'as Derrida. Komentuodamas programinio Levino veikalo *Totalybė ir begalybė* metodą, jis teigia, kad temų plėtojimas šioje knygoje nėra nei vien deskriptyvus, nei vien deduktyvus, jis – lyg „nesustabdoma bangomuša, besitęsiantis tos pačios bangos vis naujas sugrįžimas prie to paties kranto, kuriame viskas be galo atsinaujina ir praturtėja“ (Derrida 1978: 312). Kiek kitaip variatyvųjų mąstymo ir patirties aprašymo būdą plėtoja Merleau-Ponty: jam rūpimą patirties daugiamatmeniškumą ir kompleksišumą filosofas siekia pagauti analogizavimo, perkėlimo judesiu.

Toliau straipsnyje svarstysiu, kaip laiko praeigos fenomenas (iš esmės susijęs su laiko buvimu fonu, ar substratu) yra aprašomas Merleau-Ponty ir Levino filosofijoje. Priežastis, paskatinusi nagrinėti šių dviejų prancūzų mąstytojų darbus – tai intriguojantis jų tyrinėjamų fenomenų bendrumas ir strategijų skirtingumas. Į abiejų filosofų akiratį patenka laiko praeigos fenomenas, substratinis,

² Merleau-Ponty mokinyš Bernhardas Waldenfelsas, aptardamas laiko patirties fenomenologijos kryptis, nurodo, kad radikali laiko patirtis leidžia užklausti klasikinį vidujybės ir išorybės, formos ir materijos dualizmą ir parodyti laiką kaip bet kokią tapatybę formuojantį veiksnį, o sykiu kaip skirtį, slinktį, atidėjimą. Taip išryškėja laiko susipynimas, savireferencija, savęs dubliavimas (Waldenfels 2000: 108). Be to, būtent Waldenfelsas apibrėžia skirtumą tarp „gerosios“ ir „blogosios“ dviprasmybės. Pasak jo, geroji dviprasmybė reiškia nei–nei santykį, o blogoji – ir–ir santykį (Waldenfels, B. „Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty“ in R. Barbaras (ed.), *Merleau-Ponty, Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris: PUF, 1998, p. 338; nurodoma pagal Zahavi: 2002: 18n). Remiantis šiuo skirtumu galima teigti, kad Husserlio vartojama kalba dar turi „blogosios“ dviprasmybės pėdsakų, nes joje aptinkama minėto dualizmo likučių, o Merleau-Ponty orientacija į gyvojo kūno laiką liudija atsiribojimą nuo tradicinių perskyrų ir judėjimą „gerosios“ dviprasmybės link.

patirties fone liekantis, refleksijos išvengiantis laikas. Jie suvokia, kad tokio laiko aprašymas reikalauja skirti dėmesį tam, ką, pasitelkdama Merleau-Ponty išraišką, vaizdžiai galėčiau pavadinti „laiko kūnu“ (Merleau-Ponty 1964: 225), t. y. laiko formos išaknytumumu konkrečioje patirtyje. Todėl jiems abiem atrodo būtina laiką deformalizuoti. Tačiau tai darydami jie pasirenka skirtingas strategijas. Merleau-Ponty vengia programinių, deklaratyvių teiginių, veikiau priešingai, jį domina galimybė aprašyti patirtį, lemiančią vienos ar kitos sampratos radimąsi, genezę, arba ribines, patologines patirtis, leidžiančias pastebėti be dėmesio likusį patirties aspektą (pavyzdžiui, anoniminio laiko praeigą). Levinas, savo ruožtu, skelbia nutraukias ryšį su ontologine Vakarų mąstymo tradicija, kurią jis tapatina su kitybės atžvilgiu atliekamu prievartos, įsisavinimo, neutralizavimo veiksmu, neleidžiančiu aprašyti laiko praeigos kaip santykio su kitu.

Svarbiausias šiame straipsnyje keliamas klausimas: kiek vienam ir kitam mąstytojui pavyksta užčiuopti laiko praeigą ir kiek jų skirtingos strategijos pateisinamos aprašant būtent laiko praeigą?

KŪNO LAIKAS

Idant svarstomas klausimas būtų suprantamesnis, pradėsiu nuo savo patirties aprašymo.

Kartais pastebi, kad laiko darbas, praeiga, mums nė neįtariant, mūsų veiduose ir judesiuose skaptuoja tam tikrą stilių. Tą gali pastebėti giminės susibūrimuose, dažniausiai laidotuvėse, kai suvažiavusių retai tematomų ar visai nematytų giminaičių veiduose, elgesyje imi išvelgti tam tikrą panašumą, manierą, stilių. Dvi jaunesnės mirusios močiutės seserys, jų veidai staiga atpažįstami tarsi močiutės esatis įvairiais gyvenimo tarpsniais. Viename dėdės judesyje staiga atpažįsti tėtį. Ši trikdanti patirtis verčia klausti: kas gi yra tas stilius, kurį senstant laikas išgrynina naikindamas individualius mūsų bruožus? Ar tai praeitis, lyg pėdsakas atpažįstama ateities horizonte?

Pateiktas aprašymas fiksuoja laiko praeigą kraštutiniame – kūno laiko – taške. Jį nagrinėdama pamėginsiu parodyti, kodėl Husserlio sąmonės laiko analizė yra nepakankama laiko praeigai aprašyti ir kaip, pasitelkus Merleau-Ponty gyvojo kūno laiko ir Levino laiko, kaip santykio su kitu, sampratas, galima pamėginti šią patirtį „atrankinti“.

Kalbant apie laiko praeigą, paliekančią pėdsaką mūsų kūne – veiduose ir judesiuose – neužtenka remtis Husserlio pateikta sąmonės laiko analize, nes čia aprašomas laiko darbas nepasirodo sąmonėje dabarties pavidalu. Jis jau aptinkamas kaip praėjęs ir praeinantis, visad liekantis fone. Žinoma, Husserlio aprašyta „gyvosios dabarties“ struktūra (retencija-dabar-protencija) yra komplikuoja ir dviprasė. Todėl, jei nuo patirties aprašymo eitume prie jo

interpretacijos, galėtume sakyti, kad „gyvosios dabarties“ struktūra įgalina dvi priešingas interpretacijas. Pirmoji interpretacija, akcentuodama dabartį, nurodo ateities ir praeities priklausomybę nuo dabarties per retencinį ir protencinį šleifą (šią interpretaciją palaiko paties Husserlio siekis remtis sąmonės aiškumu ir dabartiška saviduotimi). Antroji, priešingai, pabrėžia pačios dabarties nevienalytiškumą ir netapatybę, jos radimąsi tik dėl retencinio pėdsako. Ši interpretacija užginčija bet kokią akivaizdžią dabartimi paremtą pirmapradiškumo siekį (radikaliausias pastarosios interpretacijos variantas – 7-ajame dešimtmetyje Derrida knygoje *Balsas ir fenomenas* išplėtotą interpretaciją; laiko praeigos patirtį jis aprašo pasinaudojęs tolydumo nenumatančia erdvine-laikine pėdsako struktūra (Derrida 1973: 60–69)). Merleau-Ponty, keldamas tikslą ne dekonstruoti, o pagilinti fenomenologiją, tačiau savo ruožtu atsiribodamas nuo epistemologinių Husserlio siekių ir daugiausia remdamasis rankraštiniu jo palikimu³, mėgina išlaikyti „gyvosios dabarties“ aprašyme aptinkamą dviprasmybę kaip esmingą pačiai laiko praeigai, t. y. kaip tokią, kuri skatina permąstyti laiko praeigos aprašymo prielaidas. Be to, skirtingai nei Derrida, jis neapsiriboja abstrakčia „gyvosios dabarties“ struktūros analize, bet imasi konkrečios patirties – gyvojo kūno laiko – aprašymo. Užrašuose knygai *Regima ir neregima* jis teigia:

Husserlio aprašomame ir tematizuojamame *Ablaufphänomen* [tėkmės fenomene – *D. B.*] esti kažkas visiškai kita: jame glūdi „vienalaikiškumas“, *praeiga, nunc stans* [trunkanti dabartis – *D. B.*], prustiškasis kūniškumas kaip praeities saugotojas, panirimas į transcendentišką Būtį, nesuvedamą į „sąmonės“ „perspektyvas“; jame esama intencinės nuorodos, kuri yra ne tik praeities nuoroda į faktinę, empirinę dabartį, bet ir, priešingai, faktinės dabarties nuoroda į dimensinę dabartį, arba į *Welt*, arba būtį, kurioje praeitis vienalaikiška dabarčiai siaurąja to žodžio prasme (Merleau-Ponty 1964: 292).

Merleau-Ponty vartojamas vienalaikiškumo (*simultanéité*) terminas apibūdina laiko praeigą ne kaip viena paskui kitą „einančias“ dabarties akimirkas, o kaip neperžvelgiamą ir neskaidrią laiko gelmę, kurioje praeities transcendentija yra „vienalaikė“ su dabartimi ne kaip sąmonės modifikacija, o kaip masyvi, sunki, neperžvelgiama būtis, kūniškumo saugoma praeitis. Vadinasi,

³ Straipsnyje „Merleau-Ponty apie Husserlio filosofiją: naujas vertinimas“ Zahavi išsamiai analizuoja Merleau-Ponty ir Husserlio santykį. Jo pateikiama interpretacija oponuoja daugelio Merleau-Ponty sekėjų, matančių tik skirtumą tarp šių mąstytojų pozicijų, nuomonei. Pasak jo, Merleau-Ponty darbas su rankraštiniu Husserlio palikimu leido jam laikytis ne Husserlio darbų (ypač ankstyvųjų) raidės, o išvelgti fenomenologijos pradininko darbų visumą ir likti ištikimam jo dvasiai (Zahavi 2002: 3–29). Beje, Zahavi nurodo ir Hermano Van Breda, Husserlio archyvo saugotojo ir steigėjo, straipsnį, kuriame aprašomas Merleau-Ponty darbas su rankraštiniu Husserlio palikimu („Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain“, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, nr. 67, p. 411–430) (Zahavi 2002: 6).

vienalaikiškumas kaip „praeiga“ reiškia, kad jis jau yra nevienalytis, įtrūkęs, paženklintas skirties ir slinkties. Dar daugiau, laiko „praeiga“ tokiu atveju turėtų būti suvokiama pradedant ne nuo į praeitį grimztančio dabarties momento, o remiantis diferencine laiko struktūra, kurioje sąmonės dabartimi nebuvusi praeitis dalyvauja steigiantis dabarties laukui. Ši mintis jau buvo išsakyta ir *Suvokimo fenomenologijoje* nurodant, kad visada vėluojanti refleksija numato nerefleksyvų foną kaip „pirmą pradę (*originel*) praeitį, niekada nebuvusią dabartimi“ (Merleau-Ponty 1945: 280). Taigi, ši „vertikali“, niekada sąmonės dabartimi nebuvusi praeitis (priešprieša „horizontaliai“, dabartimi buvusiai praeičiai), kaip tik ir turėtų būti suvokta laiko praeigos fenomeno kontekste. Tačiau kaip prie šios praeities galima prieiti?

Aprašydama laiko praeigos patirtį sąmoningai pasitelkiau Merleau-Ponty vartojamą stiliaus sąvoką. Manau, kad jo įvedama stiliaus samprata aprašant šią patirtį yra paranki, nes stilius nėra tai, prie ko galima prieiti tiesiogiai, aktualizuoti kaip tam tikrą sau tapačią esmę. Pasak Merleau-Ponty, stilių suvokiame egzistuojdami sykiu, tarsi iš šono, lateraliai (Merleau-Ponty 1964: 239). Lygiai taip pat laiko darbas, laiko praeiga, praeitis, niekada nebuvusi dabartimi, yra pamatoma „šoniniu“ žvilgsniu (kūno laikas kaip fonas). Kita vertus, kyla klausimas, ar stiliaus samprata yra pakankama kalbant apie substratinį laiko praeigos pobūdį, kuris matyti pateiktame aprašyme.

Akivaizdu – tame aprašyme turime reikalą ne su asmeninių sprendimų ir pasirinkimų laiku (juos galima prisiminti, aktualizuoti), o su ikiasmeniniu kūno laiku, atskleidžiančiu giminės stilių. Taigi šiuo atveju kalbama apie stilių, kurių mumyse išryškina laiko praeiga: tarsi praeitis, kurios neprisimenu, būtų matoma ateities horizonte. Laiko horizontas, būdamas kūniško subjekto horizontu, atveria pasaulį kaip lauką ir leidžia kalbėti apie „laikinių pasaulio stilių“. Tad ne koks nors centrinis *aš*, o mano suvokimo laukas „tempia paskui save retencijų horizontą ir per protencijas įsikanda į ateitį“ (Merleau-Ponty 1945: 476). Matyti, kad stiliaus samprata įtraukia ir horizonto apibrėžtumą. Pasak Merleau-Ponty, „mano pasaulis prasitęsia per intencines linijas, kurios iš anksto brėžia bent jau to, kas įvyks, stilių (nors mes visada ir neabejotinai iki pat mirties tikėjomės pamatyti pasirodant *kažką kita*)“ (Merleau-Ponty 1945: 476). Taigi galima teigti, kad laikinio pasaulio stiliaus samprata leidžia nurodyti tiek *aš* atžvilgiu transcendentišką praeitį ir ateitį (kalbama juk ne apie aktyvias mano projekcijas, ne apie tai, ką prisimenu ar numatau, bet apie pasaulio įvykio stilių, vadinasi, čia susiduriame su neperžvelgiamu tankiu), tiek ir tam tikrą horizonto apibrėžtumą, tarsi toji transcendencija nebūtų absoliuti. Įvesdamas laikinio pasaulio stiliaus sampratą, Merleau-Ponty mėgina atsirišti nuo ankstyvojo Husserlio intencinės analizės nutiesto kelio. Jam atrodo, kad gerokai vaisingiau pradėti nuo laikinio įvykio, „erdvinio-laikinio viesulo“, kuriam analizuoti nebetinka intencionalumo, kaip sąmonės akto, samprata.

Čia galima kalbėti nebent apie funkcionuojantį intencionalumą (*fungierende Intentionalität*), latentinį intencionalumą, priskiriamą pačiam buvimui. Laikinis pasaulio stilius čia ima atlikti į konkrečią patirtį įpintos laiko formos vaidmenį. Pasak kūno ir laiko tematiką analizuojančios kanadiečių filosofės Alia Al-Saji, Merleau-Ponty elgesio, kūno stilius – tai dinaminė forma, o ne statiška ir objektyvi vienovė: stilius nėra esminė forma, ankstesnė už kūnišką buvimą pasaulyje, priešingai, stilius formuojamas sąveikaujant su pasauliu ir kitais (Alia Al-Saji 2008: 52). Tačiau, norint tai pagrįsti, reikia tiksliau įvardyti teorines Merleau-Ponty laiko sampratos prielaidas bei ištakas.

Keliant klausimą apie teorines laikinio pasaulio stiliaus sampratos ištakas, reikia konstatuoti, kad Merleau-Ponty savąją laiko sampratą plėtoja pasiremdamas Husserlio ir Heideggerio laikiskumo tyrinėjimais. Pati laiko praeiga jo apibrėžiama kaip tai, kas vyksta manyje ne mano iniciatyva, o kaip mano įmestis, kaip buvimas situacijoje:

Iš tiesų aišku, kad nesu laiko, kaip ir savo širdies plakimo, autorius, ne aš esu temporalizavimo iniciatorius, nesirinkau, gimti man ar ne, o kai tik gimiau, laikas eina per mane, kad ir ką daryčiau. Tačiau šis laiko išnirimas nėra koks nors mano patiriamas paprastas faktas, aš galiu įgyti užuovėją nuo jo jame pačiame, kaip kad nutinka, kai priimu kokį nors mane įpareigojantį sprendimą. [...] Tai, kas vadinama pasyvumu, nėra kokios nors svetimos tikrovės suvokimas ar kokios nors priežasties veikimas iš išorės: tai mūsų įsitraukimas, mūsų buvimas situacijoje, iki kurios neegzistuojame, kurią kas kartą atnaujiname ir kurią mes patys sudarome (Merleau-Ponty 1945: 488).

Taigi aptinku save kaip jau įmestą į situaciją, kurią pats ir sudarau. Vadinasi, *aš* perspektyva yra išlaikoma, nepereinama prie mechanizmo, nes pats pasyvumas – tai ne objekto duoties pasyvumas, ne padarinio pasyvumas, o jau buvimas situacijoje, ir jis liudija laiko praeigą, ankstesnę nei sąmonės laikas. Laikinė mūsų patirties struktūra Merleau-Ponty ir yra įdomi kaip sukibimo taškas, leidžiantis kūnui ir sielai susiliesti poelgyje, biologiniam egzistavimui tapti asmeniniu, gamtiniam pasauliui – kultūriniu (Merleau-Ponty 1945: 100). Vis dėlto reikėtų nepamiršti, kad, kalbėdamas apie kūno laiką, filosofas siekia išvengti naujųjų laikų mąstymą persmelkiančios dvasios ir materijos per skyros, dar aptinkamos Husserlio tekstuose (juslinis hiletinis išgyvenimas ir intencionalioji *morphē*). Tiksliau būtų gyvojo kūno laiką vadinti tam tikru buvimo stiliumi, arba – metaforiškai – dviem lapo pusėmis, išreiškiančiomis pasyvumo ir sintezės momentą.

Tačiau net ir tęsdamas fenomenologinę tradiciją, Merleau-Ponty *Suvokimo fenomenologijoje* nevengia aprašyti ribinių patirčių, leidžiančių labiau

išryškinti laiko praeigą, laiko kaip substrato vaidmenį. Kūno laiką jis vadiną praeitimi, kuri niekada nebuvo dabartimi⁴. Ir vis dėlto ši transcendentinė praeitis yra „vienalaikiška“ dabarčiai ir lemia laikinį įvykio stilių. Patologinių būklių aprašymuose matomas anoniminio laiko pamatiškumas leidžia autoriui pastebėti, kad mūsų asmeninį laiką ir įgalina, ir trikdo beasmenės būties laikas. Kūno anonimiškumas, supantis asmeninį egzistavimą, ima vyrauti ligos, sutrikimo, nefunktionalumo atvejais, kai jis, regis, įtraukia ir asmeninį mūsų laiką, o asmeninė istorija tampa ligos istorija:

Juo pagrįsčiau galima teigti, kad šią specifinę praeitį – mūsų kūną – mūsų individualus gyvenimas gali vėl sugriebti ir pasisavinti tik todėl, kad jis niekada jos netranscenduoja, jis paslapčia ją maitina ir eikvoja jai savo jėgų dalį, nes ši praeitis lieka jo dabartimi, kaip galima matyti ligos metu, kai kūno įvykiai tampa dienos įvykiais (Merleau-Ponty 1945: 101).

Vis dėlto šis aprašymas rodo, kad anoniminio laiko praeiga, kūno laikas, kaip sąmonės dabartimi nebuvo praeitis, neprivertė Merleau-Ponty transformuoti pačios fenomenologinio laiko struktūros: kūno laikas kaip praeitis dalyvauja dabartyje, yra jai „vienalaikiškas“. Be to, filosofas niekaip neakcentuoja ligos patirtyje esančio pažeidžiamumo, kęsimo, leidžiančio laiko praeigoje išvelgti ne tik anonimiškumą.

Todėl galima sakyti, kad Merleau-Ponty, pasitelkęs gyvo kūno laiko, laikinio pasaulio stiliaus sampratą, išplėtoja Husserlio ir Heideggerio filosofijos jau numatytas galimybes ir pagilina, dinamizuoja patį laiko praeigos aprašymą:

1. Merleau-Ponty apie laiką klausia remdamasis pirmaprade patirtimi, patirties ištakomis, o ne patirties sąlygomis (transcendentaline plotme). Tačiau tai reiškia ne transcendentalumo atmetimą, o pripažinimą, kad sąlyga lydi patirtį, parodo esminį jos pobūdį, bet negrindžia jos pozityviai, t. y. negalima sakyti, kad sąlyga yra ankstesnė už patirtį (Merleau-Ponty 1964: 68).

2. *Suvokimo fenomenologijoje* laiko praeigą vaizduojanti Husserlio schema modifikuojama parodant, kad laikas nepradedamas nuliniu dabarties momentu, bet jau aptinkamas kaip haidegeriškoji įmestis, o veikale *Regima ir neregima* ši schema kritikuojama dėl to, kad retencinį šleifą Husserlis aprašo remdamasis esaties lauku, vadinasi, pats patirties laukas šitaip netenka storio

⁴ Merleau-Ponty *Suvokimo fenomenologijoje* pasirodžiusi dabartimi niekada nebuvo praeities samprata kartojasi ir kitų prancūzų filosofų – Levino, Derrida, Gilles'io Deleuze'o darbuose. Vis dėlto gali būti, kad tiek pats Merleau-Ponty, tiek minėti autoriai šią sampratą perėmė iš Henri Bergsono, knygoje *Materija ir atmintis* įvedusio praeities apskritai sampratą. Alia Al-Saji, gretindama Merleau-Ponty kūno stiliaus ir Bergsono ritmo sampratas, tarp šių filosofų pozicijų aptinka panašumų (Al-Saji 2008: 41–71). Tačiau, turėdama omenyje skirtingas jų mąstymo prielaidas, toliau šiame straipsnyje nemėginsiu atskleisti šių mąstytojų pozicijų santykio, nes tai pareikalautų daug platesnio svarstymo.

ir yra nusakomas kaip imanentinė sąmonė (Merleau-Ponty 1964: 225). Vis dėlto kyla klausimas, ar Merleau-Ponty reikalaujamas transcendencijos momentas nepriverstų transformuoti pačios fenomenologinio laiko struktūros? Kita vertus, matyti, kad jam rūpi ne tiek teigti absoliučią ateities ir praeities transcendenciją, kiek parodyti, jog pati dabartis yra ne skaidrus momentinis taškas, sutapimas su savimi be transcendencijos, o praeities ir dabarties „vienalaikiškumas“, kurį ir išreiškia laiko praeiga.

ANONIMINIS LAIKAS IR IŠBUDIMAS KITAM

Anoniminis laiko darbas, ištrinantis asmeninius bruožus ir brėžiantis giminės „stilių“, amžiaus „stilių“ ir pan., leido Merleau-Ponty kalbėti apie laiko praeigą, kurios nesučiuopiame, bet dalyvaujame joje nešami šios ontologinės vibracijos:

Kadangi kūniška egzistencija suponuoja „jutimo organus“, ji niekada neišsitenka pati savyje, ją visada kursto aktyvus niekas, ji nepaliaujamai siūlo man gyventi, ir natūralus laikas kiekvieną išstinkančią akimirką nesustodamas braižo tuščią tikro įvykio formą. Aišku, tasai pasiūlymas lieka be atsako. Natūralaus laiko akimirka nieko nenustato, ji turi tučtuojau prasidėti iš naujo, ir kitą akimirką ji iš tikrųjų prasideda, vien sensorinės funkcijos manęs nepriverčia būti pasaulyje: kai pasineriu į savo kūną, akys man teikia tik juntamą daiktų bei kitų žmonių apvalkalą, patys daiktai nustoja realumo, poelgiai absurdiškai išsikreipia, net dabartis, tarsi per miglą, praranda savo konsistenciją ir virsta amžinybe. Kūniškas egzistavimas, kuris sruvena per mane be mano žinios, tėra tikrosios esaties pasaulyje eskizas. [...] Aš juk galiu pasitraukti iš žmonių pasaulio ir atsisakyti asmeninio egzistavimo, bet tik tam, kad galėčiau savo kūne aptikti tą pačią, tik šįkart bevardę galią, pasmerkusią mane būti (Merleau-Ponty 1945: 193).

Anonimiškumą, būties neutralumą, pasmerktumą būčiai pastebi ir Levinas, įvardydamas jį kaip *il y a*. Pasak jo, „visų daiktų ir *aš* išnykimas palieka tai, kas negali išnykti – gryną būties faktą, kuriame dalyvaujama, norima to ar ne, nesiimant iniciatyvos, anonimiškai“ (Levinas 1995: 58). Ir Merleau-Ponty, ir Levino pateiktuose anoniminio laiko aprašymuose kalbama apie dalyvavimą arba būdravimą, kuris nėra *aš* budrumas. Vis dėlto šis būdravimas abiejų mąstytojų interpretuojamas pabrėžiant skirtingus aspektus: laiko praeigos anonimiškumą Merleau-Ponty nusako kūno laiko terminais, o Levinui lai-

ko praeiga, kurios negaliu kontroliuoti, kurios negaliu aktualizuoti, įgyja ir santykio su kitybe pobūdį. Kyla klausimas, ką duoda Levinui toks terminologijos pakeitimas. Laikinės struktūros požiūriu Merleau-Ponty aprašomas kūno laikas, palyginti su imanentine sąmone, taip pat turi transcendencijos aspektą. Tačiau Levinas, laiko praeigą nusakęs per santykį su kitu, minėta būdravimą, pranokstantį subjekto pastangas būti budriam, interpretuoja ne iš ontologinės, o iš etinės perspektyvos.

Pamėginsiu parodyti, kaip minėta slinktis (būtent ją Derrida veikiausiai ir turi omenyje sakydamas, kad Levino mąstymo metodas nėra nei vien deskriptyvus, nei vien deduktyvus) įvyksta Levino pateikiamuose nemigos būdravimo aprašymuose, kuriuose taip pat atpažįstamas huserliškosios absoliučios sąmonės tėkmės konkretizavimas. Vienur Levinas rašo: „Nemigoje esi atskirtas nuo bet kokio turinio, bet tai vis dėlto yra esatis. [...] Dėmesys numato jį nukreipiančio *ego* laisvę; nemigos budrumas, laikantis mūsų akis atmerktas, neturi subjekto“ (Levinas 1995: 65). Kitur šis ikirefleksyvus būdravimas nusakomas kaip „*ego* imperializmą“ sprogdinantis santykis su begalybe:

Nemigą – išbudimo budėjimą – pačioje formalios ar kategorialinės *lygybės* šerdyje neramina *Kitas*, išardantis visa, kas nemigoje susimezga į To paties substanciją, tapatybę, ramybę, esatį, miegą. [...] Nemiga yra būdravimas, tačiau būdravimas be intencionaumo – nesu-interesuotas. Neapibrėžtumas, tačiau toks, kuris nėra kvietimas formai, kuris nėra materialumas. Forma, nenustatanti savo pačios kontūro, savosios tuštumos nekondensuojanti į turinį. Neturinys – Begalybė (Levinas 2001: 168–169).

Taigi, viena vertus, nemiga aprašoma kaip būties anonimiškumas, o kita vertus, ji tampa nesuinteresuotu budrumu, tuo, kas, pasak Levino, išveda į kitaip negu būtį. Čia tapatybės formą trikdo ir riboja ne materialumo neapibrėžtumas, o begalybė. Galbūt galėtume sakyti, kad antruoju atveju nemiga Levinui virsta tiesiog santykio su kitu metafora. Taip atitolstama nuo konkrečios patirties aprašymo, o nemigos vaizdinys pasitelkiamas nusakyti santykiui su radikalia kito transcendencija. Tačiau ar iš tiesų turime reikalą tik su spekuliatyviu, patirties konkretybės nepaisančiu mąstymu? O gal nemigoje pastebėtas patirties afektyvumas yra kas kita nei būties anonimiškumas?

Trumpam sugrįžkime prie anksčiau pateikto laiko praeigos aprašymo, atkreipdami dėmesį į antrąją jo dalį, kai kalbama apie giminės „stiliaus atpažinimą“. Ką reiškia, kai mirusios močiutės dvi jaunesnės seserys, jų veidai staiga „atpažįstami“ tarsi močiutės esatis įvairiais gyvenimo tarpsniais? Ką reiškia, kai viename dėdės judesyje staiga „atpažįsti“ tėtį? Ar iš tiesų čia susiduriame tik su buvimo būdo kaip stiliaus atpažinimu? Ar šis „atpažinimas“

neriškia sykiu ir sveikinimo, atsisveikinimo? Lietuvių kilmės amerikiečių fenomenologas Alphonso Lingis, savo filosofijoje savitai jungiantis Merleau-Ponty ir Levino filosofijos motyvus, kūnišką gestą ir su juo siejamą atpažinimą aprašo taip:

Rankos, iškeltos sveikinant veidą minioje, nepralenkia ir neįgalina pažįstamo žmogaus vaizdas, pagal kurį jis būtų atpažintas. Nėra už gestą ankstesnio proceso, kuris išdėliotų perspektyvinius atvaizdus ir lygintų juos vieną su kitu arba pagal kokią nors skalę. Tai pati ranka atpažįsta draugą: jis yra čia ne kaip atvaizduota forma, o kaip kūno judesys ir nuoširdumas, jis prašo, o tai, ko prašo, yra ne pažintinis ir reprezentuojantis veiksmas, bet sveikinimas, bendravimas, pats šis mano mostas socialinio bendravimo lauke (Lingis 1988: 231–232).

Lingio pateiktame aprašyme draugą atpažįstantis gestas sykiu yra ir sveikinimas, mat atpažintas kūno judesys, veidas suvokiamas kaip prašymas. Taigi, tarpkūniškas buvimas sykiu įgyja ir intersubjektinį pobūdį. Tačiau, skirtingai nei Merleau-Ponty ir Lingiui, Levinui šis intersubjektinis santykis yra nepasauliškas, nekontekstiškas. Laikinei jo struktūrai atskleisti Levinas pasitelkia pėdsako sąvoką. Jis nurodo, kad „pėdsakas, lyginant su kitais ženklais, turi išskirtinį bruožą: jis reiškia nepriklausomai nuo jokios intencijos duoti ženklą ir nepriklausomai nuo jokio projekto, kurio intencija pėdsakas būtų“ (Levinas 1999: 59).⁵ Per pėdsako ir ženklo skirtį Levinas eina link radikalios laiko praeigos, įgijusios santykio su kitybe pobūdį. Pėdsake esminis yra būtent pats praeigos momentas: „Pėdsakas yra esatis to, kas tikrąja šio žodžio prasme niekada nebuvo čia, kas visuomet yra praėję“ (Levinas 1999: 61). Aišku, kad panašiai ir močiutės seserys neturi intencijos „priminti“ močiutės veido, lygiai kaip ir dėdės judesys neturi intencijos „priminti“ tėčio judesį. Turint omenyje aprašytą patirtį, reikia apsvarstyti, ar gali būti, kad minėta patirtis reiškia ne tik „atpažinimą“ to, kas anksčiau niekada nebuvo tematizuota, įsisąmoninta (močiutės, tėtės judesiai), kad tai, kas stulbino minėtose patirtyse, ir yra pats praėjimas, laiko praeiga kaip atsi-sveikinimas. Vis dėlto reikėtų atidžiau panagrinėti, ar ir koku būdu yra įmanoma teigti laiko praeigą kaip santykį su absoliučia transcendencija.

⁵ Čia galima trumpai nurodyti Derrida ir Levino pėdsako sampratų skirtumą. Pirmasis kalba apie pėdsaką atskleisties ir paslėpties neišsprendžiamumo, konfliktiškumo kontekste (dabarties nevienalytiškumas, esaties radimasis dėl nesaties), antrajam pėdsakas svarbus kaip absoliučios kitybės pėdsakas. Pasak Derrida, įvesdamas skirtį tarp ženklo ir pėdsako, žodį „pėdsakas“ Levinas ima vartoti metaforiškai, nes pats pėdsako fenomenas neleidžia teigti šio išskirtinumo, jis veikia numato pirmąją užsiteršimą raiška, ženklu (Derrida 1978: 129). Derrida požiūriu, pėdsakas kaip visiška išorė, nefenomenalumas, transcendencija yra neįmanomas.

LEVINAS: LAIKO FORMOS TRANSFORMAVIMAS

Mėginant nusakyti Levino mąstymo strategiją, pažymėtina, kad Levinas, susitelkdamas į konkrečios laikinės patirties aprašymą, taip pat kelia tikslą deformalizuoti laiko formą. Laiko kaip patirties formos samprata reiškia, kad visa mūsų patirtis yra laikiška, o sykiu tai, kad ji yra tam tikru būdu struktūruota, įforminta. Deformalizuojant laikas, užuot buvęs bet kokios patirties forma, išaknijamas pačios patirties konkretybėje, „ankstesnėje“ už bet kokią formą. Taip atsiranda skirtingų patirčių – kūniško kęsimo (nuovargio, nemigos, senėjimo), taip pat santykio su kitu asmeniu (glamonės, erotinio, etinio santykio) – aprašymai. Tačiau sykiu Levinas teigia, kad šių konkrečių patirčių aprašymas reikalauja transformuoti pačią laiko formą. Jam atrodo nepakankama laiko praeigą tiesiog nurodyti kaip laiko gelmę. Merleau-Ponty vienalaikiškume aptinkamą slinkties ir transcendencijos momentą jis siūlo keisti radikalia diachronija, kurioje transcendencija būtų absoliuti. Todėl jis pabrėžia, kad, pavyzdžiui, tiek santykis su kitu asmeniu, tiek kūniška senėjimo patirtis yra santykis su kitybe⁶. Abiem atvejais aptinkama laiko praeiga interpretuojama ne kaip anonimiškumas, o kaip pažeidžiamumas, liudijantis subjektyvybės unikalumą ir nepakeičiamumą. Būtent tai ir lemia etinę šiose skirtingose patirtyse aptinkamos laiko praeigos interpretaciją. Štai kaip Levinas aprašo senėjimą:

Laikas praeina (*se passe*). Ši *kantriai* (*patiemment*) vykstanti sintezė, giliamintiškai pavadinta pasyvia sinteze, virsta senėjimu. Ji suklesti dėl metų naštos ir yra negrįžtamai pasitraukusi iš dabarties. [...] Ji lyg senėjimas anapus galimybės atgauti atmintį, o šis neatgaunamai prarastas laikas yra diachronija, ir mane paliečia. [...] Subjektyvė senstant yra unikali, nepakeičiama, tai „aš“ (*moi*), o ne kitas, bet ji, *nepaisant savęs*, yra neapleidžiamas nuolankumas, kuriame bręsta maištas (Levinas 1994: 52).

Ši laiko praeigos interpretacija rodo, kad Levinui rūpi laiko transcendencija, tačiau ji, skirtingai nei nuosaikesnė, aptinkama Merleau-Ponty „vienalaikiškumo“ sampratoje, yra radikali, t. y. tokia, kuri veda prie fenomenologinės

⁶ Pristatydamas Levino poziciją nemėginsiu atskirai aptarti jo filosofijos etapų, o vertinsiu visumos požiūriu. Labai dažnai, turint omenyje tik *Totalybės ir begalybės* kontekstą, nepaisoma, kad Levinas kalba ne tik apie kito asmens kitybę, bet ir apie kitybę mano paties patirtyje (pvz., veikale *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*). Man regis, šios visumos nepaiso Zahavi, kritikuodamas Levino filosofiją (Zahavi 2004: 137–152). Neaptardamas leviniškojo kitybės mano paties patirtyje aprašymo, Zahavi priekaištauja, kad kalbėdamas tik apie kito asmens kitybę Levinas ją paverčia paslaptimi. Manau, Levinas neprieštarautų Zahavi teiginiui, esą kūniškas, laikiškas ir refleksyvus patirties matmenys jau priverčia mus susidurti su kitybe (laiko kitybė, kūno patirtyje aptinkama kitybė, mąstymas, kuris nesileidžia redukuojamas į gryną tematizuojantį intencionalumą – visa tai yra Levinui rūpimi dalykai). Kita vertus, liktų ginčytina pati Levino teigiama radikali kitybės transcendencija.

laiko sampratos transformavimo. Fenomenologinėje pasyvios sintezės sampratoje retencija ir protencija sudaro laikinį horizontą. Jis įgalina tiek diferenciaciją (retencija ir protencija jau yra tam tikras transcendencijos momentas), tiek tolydumą (retencija ir protencija įgalina tolydumą). Iš tiesų suvokimo horizontas leidžia peržengti aktualią duotį, praeities ir ateities horizontas įgalina suvokti daugiau nei ši akimirka. Tačiau horizontas verčia suvokti ir mažiau: jis tampa tam tikra schema, pagal kurią suvokime vieni elementai išryškėja, o kiti paliekami nuošaly. Levinas pastebi abu šiuos momentus, tačiau radikalizuodamas kitybę, transcendenciją daugiau dėmesio skiria antrajam ir juo paremia fenomenologinės horizonto sampratos kritiką. Jis teigia, kad horizontas Husserlio fenomenologijoje atlieka tokį pat vaidmenį kaip sąvoka klasikiniame idealizme, t. y. „buvinys išnyra ant jį pranokstančio pagrindo, panašiai kaip individas – remdamasis sąvoka“, o pati egzistavimo konkretybė ignoruojama (Levinas 1998b: 44–45). Šioje vietoje, regis, apibrėžtumas, kurį Merleau-Ponty priskiria laikiniam stiliui, Levino irgi pastebimas, tačiau būtent jis ir kritikuojamas. Todėl leisiu sau dar sykį pakartoti jau cituotą Merleau-Ponty mintį: „mano pasaulis prasitęsia per intencines linijas, kurios iš anksto brėžia bent jau to, kas įvyks, stilių (nors mes visada ir neabejotinai iki pat mirties tikėjomės pamatyti pasirodant *kažką kita*)“. Šiuo atveju svarbūs du dalykai: 1) tai, kad visada tikimės pamatyti kažką kita, nurodo (bent jau kaip galimybę) pradinį atvirą horizontą; 2) įvykio stiliaus apmetimas apibrėžia, konkretizuoja horizontą. Taip Merleau-Ponty parodo, jog apibrėžtis randasi iš neapibrėžties. O sąvoka – dar vėlesnis dalykas. Pasak Merleau-Ponty, „bet kokia sąvoka, kaip ir žmogiškumas (*Menschheit*), pradžioje yra horizonto, stilistinė bendrybė (*généralité*)“ (Merleau-Ponty 1964: 286). Autorius, laiko praeigai aprašyti pasitelkęs laikinio stiliaus sampratą, pademonstruoja, kad konkrečioje patirtyje šis stilius veikia kaip skirtingi ritmai arba kaip kelios laikinio horizonto linijos. *Suvokimo fenomenologijoje* jis rašo: „laikas patiriamas kaip judri terpė, kuri tolsta nuo mūsų nelyginant peizažas vagono lange. Bet juk mes visai netikime, kad peizažas juda: užkardas šmėkštelėjo akimirksnį, o kalva tolumoje juda vos vos“ (Merleau-Ponty 1945: 480). Vadinasi, nepaisant laiko praeigos, randasi laikinio patirties stiliaus apibrėžtumas, lemiantis patirties tolydumą, bet Levinas, išvelgdamas sąvokos ir horizonto tapatumą, regis, apverčia šią Merleau-Ponty atsektą genealogiją, o pačią horizonto sąvoką paverčia prieštaringa, mat horizontą ima laikyti duotimi.

Tolesnis Levino žingsnis radikalizuojant laiko transcendenciją – transcendentalumo atmetimas ir orientacija į pirminį įspūdį kaip į ikiintencinį sąmonės šaltinį. Nepaisant sąmonės tolydumą steigiančio protencinio ir retencinio šleifo, šis pirminis įspūdis visada liks nenumatoma ateitis ir nesugrąžinama praeitis. Anot Levino, jau Husserlio fenomenologijoje pirminis įspūdis, arba pirmapradė impresija (*Urimpression*), yra „pirmapradė kūryba (*Urzeugung*),

kaip perėjimas iš niekio į būtį (į būtį, kuri bus modifikuota į būtį-sąmonę, bet niekad nebus prarasta), šią kūrybą verta pavadinti absoliučiu aktyvumu, *genesis spontanea*, o kartu ji yra išsipildymas anapus bet kokio numatymo, laukimo, dygimo bei tūšos, ir todėl ji yra bet koks pasyvumas, „kito“, išiveržiančio į „tą patį“, priėmimas, gyvenimas, o ne „mąstymas“ (Levinas 1998a: 144). Sykiu Levinas suproblemina Husserlio pirminio išpūdžio sampratą kalbėdamas apie virš-įspūdį. Taip pačiame fenomenalume mėginama nubrėžti fenomenalumo ribą. Levino vartojama paradoksali išraiška „neregimybės sujaušinimas“ (Levinas 2001: 260) skirta apibūdinti šiai netematizuotai ir nereprezentuojamai patirčiai, kurioje nauja akimirka ženklinama absoliučios transcendencijos. Galbūt šio pirminio išpūdžio kitybė, neįtarpinama jokios protencijos ir retencijos, galėtų būti siejama su krizine patirtimi. Būtent tai ir leidžia Levinui tiek senėjime, tiek santykyje su kitu pirmiausia matyti pažeidžiamumą, turintį etinę prasmę. Galima sakyti, kad tai, kaip ir Merleau-Ponty aprašytos laiko praeigos atveju, yra pasyvumas anapus naujųjų laikų aktyvumo ir pasyvumo priešpriešos, tačiau laikinės struktūros požiūriu leviniškasis pasyvumas yra jokio tolydumo ir jokios tapatybės nenumatanti skirtis.

Pabaigoje lieka išvada, jog, mėgindami aprašyti laiko praeigą, abu mąstytojai siekia gilesnių patirties klodų nei refleksiški sąmonė. Merleau-Ponty aprašyta laiko praeiga, konkretizuojama kaip kūno laikas, leidžia įveikti subjekto ir pasaulio dualizmą ir parodyti laiko praeigą kaip laikinį pasaulio stilių. Levinas savo ruožtu pabrėžia laiko praeigoje kaip santykyje su kitybe slypintį pažeidžiamumą, kęsmą, kurie turi etinę ar proto-etinę prasmę. Tačiau aki-vaizdu, kad leviniškoji interpretacija, radikalizuojanti laiko praeigoje slypinčią transcendenciją, neleidžia nuosekliai plėtoti patirties aprašymo. Ji greičiau veikia fenomenologinės laiko sampratos sąskaita ją pačią užklaudama ir primindama afektyvų patirties pobūdį.

Gauta 2009 11 16

Priimta 2009 11 30

LITERATŪRA

- Al-Saji, A. 2008. „A Past Which Has never Been Present”: Bergsonian Dimensions in Merleau-Ponty's Theory of the Prepersonal”, *Research in Phenomenology*, vol. 38, p. 41–71.
- Bacevičiūtė, D. 2006. „Mirtis ir laikas: pasyvumo ištakų link“, *Athena. Filosofijos studijos*, nr. 2, p. 202–213.
- Derrida, J. 1973. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated by David B. Allison. Evanston: Northwestern Press.
- Derrida, J. 1978. “Violence and Metaphysics” in *Writing and Difference*. Transl. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Husserl, E. 1980. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vertė Tomas Sodeika. Vilnius: Aidai.
- Levinas, E. 1994. *Otherwise than being*. Transl. by Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. 1995. *Existence and Existents*. Transl. by Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. 1998a. *Discovering Existence with Husserl*. Transl. by Richard A. Cohen, Michael B. Smith. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Levinas, E. 1998b. *Totality and Infinity*. Transl. by Alphonso Lingis. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. 1999. „Kito pėdsakas“. Vertė Arūnas Sverdiolas. *Baltos lankos*, nr. 11.
- Levinas, E. 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vertė Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažėraitė. Vilnius: Aidai.
- Lingis, A. 1988. „The Sensitive Flesh“ in *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, J. C. Sallis, G. Moneta, and J. Taminaux (eds.), Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, p. 225–240.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard.
- Waldenfels, B. 2000. „Time Lag: Motifs for a Phenomenology of the Experience of Time“, *Research in Phenomenology*, vol. 30, p. 107–119.
- Zahavi, D. 2002. „Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal“ in T. Toadvine and L. Embree (eds.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, p. 3–29.
- Zahavi, D. 2003. „Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness“ in *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. by Donn Welton, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, p. 157–180.
- Zahavi, D. 2004. „Alterity in self“ in S. Gallagher, S. Watson, Ph. Brun, and Ph. Romanski (eds.): *Ipseity and Alterity. Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*. Rouen: Presses Universitaires de Rouen, p. 137–152.

Danutė Bacevičiūtė
LE PASSAGE DU TEMPS DANS LA PHILOSOPHIE DE
LÉVINAS ET CELLE DE MERLEAU-PONTY

RÉSUMÉ

Le phénomène du temps est difficilement thématizable: dans les expériences les plus diverses, il joue le rôle du fond ou du substrat. Son être en tant que « fond », son insaisissabilité, c'est ce qui est le plus important quand il est question du passage du temps. D'une part, le temps passe, nous échappe malgré nos efforts de le saisir, le maîtriser, malgré notre vigilance; d'autre part, on peut parler du passage du temps comme d'une sorte d'inquiétude au fond de la subjectivité même, comme d'un état de veille sans la possibilité de s'endormir. Les positions de Merleau-Ponty et de Lévinas seront analysées comme deux stratégies différentes dans la description du passage du temps dans le contexte de la pensée phénoménologique. Bien que certai-

nes de leurs descriptions se superposent (par exemple, l'anonymat du corps décrit par Merleau-Ponty et le niveau du *il y a* décrit par Lévinas), l'un, Merleau-Ponty, choisit le développement de l'analyse du temps de Husserl et de Heidegger vers la corporéité de l'existence et décrit le temps du corps et « le corps du temps », alors que le second, Lévinas, transforme la conception phénoménologique du temps dans le contexte de la critique de la tradition ontologique de la pensée occidentale; critiquant la conception phénoménologique de l'horizon, il insiste sur la transcendance du passé et de l'avenir en cherchant des moyens d'ouvrir le temps comme une relation à autrui, comme le rapport éthique. La question se pose de savoir dans quelle mesure les stratégies choisies par chacun des deux penseurs sont justifiées dans leurs descriptions du phénomène du passage du temps.

MOTS CLÉS: Merleau-Ponty, Lévinas, passage du temps, anonymat, temps du corps, vigilance, vulnérabilité.