

ATHENA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

ATHENA

FILOSOFIJOS STUDIJOS
2009 Nr. 5



VERSUS AUREUS

REDAKCINĖ KOLEGIJA
EDITORIAL BOARD

Vyriausiasis redaktorius
Editor-in-Chief
Dr. Žibartas JACKŪNAS
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Vyriausiojo redaktoriaus pavaduotojas
Deputy Editor-in-Chief
Dr. Naglis KARDELIS –
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Vyriausiojo redaktoriaus pavaduotoja
Deputy Editor-in-Chief
Dr. Audronė ŽUKAUSKAITĖ –
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Atsakingoji sekretorė
Executive Secretary
Dr. Danutė BACEVIČIŪTĖ –
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Nariai

Members

Prof. (hp) dr. Jūratė BARANOVA
(01 H Filosofija)
Prof. Paul Richard BLUM
(01 H Filosofija)
Dr. Algirdas DEGUTIS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Leonidas DONSKIS
(01 H Filosofija)
Prof. dr. Gintautas MAŽEIKIS
(01 H Filosofija)
Prof. dr. Algis MICKŪNAS
(01 H Filosofija)
Prof. Jan NARVESON
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Zenonas NORKUS
(01 H Filosofija)
Doc. dr. Vytautas RADŽVILAS
(01 H Filosofija)
Dr. Vytautas RUBAVIČIUS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Mara RUBENE
(01 H Filosofija)
Doc. (hp) dr. Tomas SODEIKA
(01 H Filosofija)
Doc. (hp) dr. Arūnas SVERDIOLAS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Arvydas ŠLIOGERIS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Abdussalam GUSEINOV
(01 H Filosofija)

Vilniaus pedagoginis universitetas
Vilnius Pedagogical University
Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV
Loyola College, Baltimore, USA
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Vytauto Didžiojo universitetas
Vytautas Magnus University
Vytauto Didžiojo universitetas
Vytautas Magnus University
Ohajo universitetas, JAV
Ohio University, USA
Vaterlo universitetas, Kanada
University of Waterloo, Canada
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Latvijos universitetas
University of Latvia
Kauno technologijos universitetas
Kaunas University of Technology
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Filosofijos institutas (Rusijos mokslų akademija), Rusija
Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), Russia

Leidinių parėmė LR Švietimo ir mokslo ministerija ir Prancūzijos ambasada Lietuvoje, Prancūzų kultūros centras

Sudarytoja/ Editor: Nijolė Keršytė
Lietuvių kalbos redaktorė/ Lithuanian language editor: Ona Balkevičienė
Anglų kalbos redaktorius/ English Language editor: Naglis Kardelis

Recenzantai/ Reviewers:
prof.habil.dr. (hp) Rita Šerpytytė
dr. Donatas Večerskis

Leidinių spaudai rekomendavo
Kultūros, filosofijos ir meno instituto taryba

Redakcijos adresas (Address):
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Saltoniškių g. 58, LT-08105 VILNIUS, LITHUANIA
El. paštas (e-mail): kfm@kfmi.lt
Tel. (85) 2 75 28 57, faksas (85) 2 75 18 98
Leidinio tinklapis (Home page) <http://www.kfmi.lt>
ISSN 1822-5047
ISBN 9955-699-29-9

Leidiny „Athena: Filosofijos studijos“
įtrauktas į šias tarptautines duomenų bazines:
Portalas Vidurio ir Rytų Europai – CEEOL
(Central and Eastern European Online Library,
<http://www.ceeol.com>)
EBSCO Publishing, Humanities International Index
(<http://www.ebscohost.com>)
The Philosopher's Index (<http://www.philinfo.org>)

© Sudarymas/Edited by Nijolė Keršytė 2009
© Autoriai/Authors 2009
© Vertimas/Translated by Danutė Bacevičiūtė 2009
© Vertimas/Translated by Nijolė Keršytė 2009
© Vertimas/Translated by Lina Perkauskytė 2009
© Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2009
© „Versus aureus“ leidykla, 2010

TURINYS

<i>Nijolė Keršytė</i> . Pratarinė. Fenomenologijos keliai ir aplinkkeliai prancūzų, lietuvių ir latvių filosofijose	7
I. FENOMENOLOGIJA PRANCŪZIJOJE VAKAR IR ŠIANDIEN	
<i>Jean-Michel Salanskis</i> . Po french thought – analitinio, fenomenologinio ir leviniškojo stiliaus link	12
<i>Paul Audi</i> . Filosofuoti „prancūziškai“. Pastabos apie šeimyninį panašumą	31
<i>Marc Crépon</i> . Mirties apmąstymas karų šešėlyje (J.-P. Sartre'as ir E. Levinas – M. Heideggerio interpretuotojai)	49
<i>Andrea Potestà</i> . J. Derrida ir fenomenologinės kalbos krizė	61
II. PRANCŪZŲ FENOMENOLOGIJA LATVIŲ ŽVILGSNIU	
<i>Andrejs Balodis</i> . Pasaulis kaip vaizdinys: kelios pastabos apie tai, kaip J.-P. Sartre'as kritikuoja H. Bergsono sąmonės sampratą	71
<i>Rinalds Zembahs</i> . Aporetinis prasmės matmuo M. Merleau-Ponty filosofijoje	85
<i>Ieva Lapinska</i> . Etninis epochē E. Levino filosofijoje	95
III. (POST)FENOMENOLOGIJA IŠ LIETUVIŠKOS PERSPEKTYVOS	
<i>Mintautas Gutauskas</i> . Normalumas ir realybės konstitucija E. Husserlio ir M. Merleau-Ponty fenomenologijoje	103
<i>Danutė Bacevičiūtė</i> . Laiko praeiga M. Merleau-Ponty ir E. Levino filosofijoje	125
<i>Nijolė Keršytė</i> . Struktūralizmo ir fenomenologijos „santuoka“ A. J. Greimo semiotikoje	141
<i>Audronė Žukauskaitė</i> . Postfenomenologinė kūno samprata: G. Deleuze'as, F. Guattari ir R. Castellucci	160
IV. RECENZIJĄ	
<i>Jonas Skačkauskas</i> . Vieningos fenomenologijos amalgama (D. Jonkus Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai)	177
APIE AUTORIUS	185
NURODYMAI AUTORIAMS	195

CONTENTS

<i>Nijolė Keršytė</i> . Preface. The Tours and Detours of Phenomenology in French, Lithuanian and Latvian Philosophies.	7
I. PHENOMENOLOGY IN FRANCE: PAST AND PRESENT	
<i>Jean-Michel Salanskis</i> . After <i>French Thought</i> – towards the Analytical, Phenomenological and Levinasian Style.	12
<i>Paul Audi</i> . To Philosophize „à la French“. Some Remarks about Family Resemblance.	31
<i>Marc Crépon</i> . The Thoughts on Death in the Shade of Wars (Sartre and Levinas as the Interpreters of M. Heidegger).	49
<i>Andrea Potestà</i> . J. Derrida and the Crisis of the Phenomenological Language.	61
II. FRENCH PHENOMENOLOGY FROM LATVIAN PERSPECTIVE	
<i>Andrejs Balodis</i> . The World as Image: Some Remarks on Sartre's Critique of Bergson's Conception of Consciousness.	71
<i>Rinalds Zembahs</i> . The Aporetic Dimension of Meaning in Merleau-Ponty's Philosophy	85
<i>Ieva Lapinska</i> . Ethical époque in Levinas	95
III. (POST)PHENOMENOLOGY FROM LITHUANIAN PERSPECTIVE	
<i>Mintautas Gutauskas</i> . Normality and the Constitution of Reality in Husserl and Merleau-Ponty.	103
<i>Danutė Bacevičiūtė</i> . The Passing of Time in Merleau-Ponty and Levinas.	125
<i>Nijolė Keršytė</i> . The „Marriage“ of Structuralism and Phenomenology in Greimas' Semiotics.	141
<i>Audronė Žukauskaitė</i> . The Post-Phenomenological Notion of the Body: Deleuze, Guattari and Castellucci.	160
IV. REVIEW	
<i>Jonas Skačkauskas</i> . Amalgam of Undivided Phenomenology. (D. Jonkus <i>Experience and Reflection: Horizons of Phenomenological Philosophy</i>).	177
CONTRIBUTORS	185
GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS	195

PRATARMĖ

FENOMENOLOGIJOS KELIAI IR APLINKKELIAI PRANCŪZŲ, LIETUVIŲ IR LATVIŲ FILOSOFIJOSE

Nuo nepriklausomybės pradžios Lietuvoje ir Latvijoje tarp visų XX a. filosofijos krypčių didžiausio susidomėjimo ir intensyviausių studijų susilaukė *fenomenologija* ir *šiuolaikinė prancūzų filosofija*. Tai skatino dviejų šalių filosofinių bendrijų mainus: lietuvių filosofai vykdavo į Latvijoje rengiamas konferencijas, latviai – į konferencijas Lietuvoje. Kai kurie iš šių mainų įgavo apčiuopiamą rezultatą: latvių filosofė Māra Rubene buvo pakviesta į tuometinį Filosofijos ir sociologijos institutą paskaityti pranešimų ciklo apie šiuolaikinę prancūzų filosofiją, o po kelerių metų į lietuvių kalbą buvo išversta ir išleista jos knyga *Dabarties filosofija: iš esaties į esatį* (Vilnius: Alma littera, 2001). Lygiai taip pat prancūzų filosofai būdavo kviečiami į Lietuvą ar Latvijoje vykstančias konferencijas (pvz., skirtas Jacques'ui Derrida ar Emmanueliui Levinui) arba į Prancūzų kultūros centrą Vilniuje (ar Rygoje) skaityti paskaitų. Tačiau dar niekada neįvyko joks bendras Lietuvos, Latvijos ir Prancūzijos filosofų susitikimas.

Tokio susitikimo idėja šios pratarinės autorei gimė Paryžiuje, kartu su naująja pažįstama, filosofijos doktorante Ieva Lapinska lankantis vienoje iš gausių tais metais Levino šimtmečio proga organizuotų konferencijų. Levino dvasia tapo tiltu tarp Prancūzijos ir jai artimiausių dviejų Baltijos šalių. Ši idėja

virto realiu projektu, kai tuometinė Prancūzų kultūros centro direktorė Sylvie Lemasson skyrė itin dosnią paramą. Taip 2008 m. lapkričio 6–8 d. Vilniuje buvo surengta tarptautinė konferencija, tapusi pirmąja proga susitikti ne tik žinomiems trijų šalių filosofams, bet ir jauniems filosofijos tyrinėtojams.

Probleminis konferencijos laukas buvo artikuliuojamas iškeliant dvi pagrindines temas: 1) prancūzų fenomenologijos plėtra; 2) fenomenologijos recepcija šiuolaikinėse prancūzų, lietuvių ir latvių filosofijose. Pirmoji tema siejosi su fenomenologijos istorija – su savita jos plėtote prancūzų fenomenologinėje filosofijoje (Jeanas-Paulis Sartre'as, Maurice'as Merleau-Ponty, Michelis Henry, Jeanas-Lucas Marionas ir kiti), lyginant su vokiečių fenomenologais (Edmundas Husserlis, Martinas Heideggeris). Antroji tema turėjo atverti problemišką požiūrį į fenomenologiją: jos modifikacijas, kritiką ar net neigimą antrosios XX a. pusės prancūzų filosofijoje (pvz., Levino, Derrida, Gilles'io Deleuze'o darbuose). Taip pat buvo tikimasi, kad pavyks aptarti fenomenologinės tradicijos kelią lietuvių ir latvių filosofijose.

Kaip visada tokiais atvejais, norėti – tai dar ne padaryti. Nepavyko pasikviesti „grynujų“ prancūzų fenomenologų, kurie šiuo metu tęsia Husserlio fenomenologijos tradiciją (Nathalie Depraz) arba Merleau-Ponty atvertą mąstymo perspektyvą (Renaud Barbaras ar Etienne'as Bimbenet), arba jų mišinį (Marionas). Galiausiai galbūt tai išėjo ir visai į gera, nes pakviestieji prancūzai į fenomenologiją žvelgė su tam tikra distancija, tarsi iš šalies, ir tai jiems leido geriau apibūdinti jos padėtį bendrame prancūziškojo mąstymo kontekste.

Tai ypač akivaizdu Jeano-Michelio Salanskio ir Paulio Audi atveju.

Salanskio ryšiai su Lietuva ypatingi: jo tėvo šeima 1918 m. emigravo iš Kybartų. Visa Lietuvoje likusi giminė buvo išžudyta per II pasaulinį karą. Jis pats gimė Paryžiuje matematikų šeimoje ir į filosofiją atkeliavo iš matematikos, paakintas Jeano-François Lyotard'o, gyvenusio tame pačiame name ir palaikiusio draugiškus ryšius su Salanskiais. „Esu filosofijos savamokslis. Turėjau tik du mokytojus: Lyotard'ą, su kurio dukra kartu lankiau vidurinę mokyklą, ir Deleuze'ą, kurio seminaruose lankiausi“, – pasakojo jis, kai taksi iš Vilniaus lėkėme aplankyti jo kilties vietą Lietuvos–Kaliningrado pasienyje.

Tačiau į Lietuvą šį filosofijos „savamokslį“ kviečiausi visai ne dėl jo lietuviškų šaknų, o dėl to, kad tarp 1968 m. mokslus pradėjusios kartos filosofų („Tais metais labai nuvyčiau savo tėvus, nes, užuot su geriausiais mokyklos atestato pažymiais stojęs į matematiką, visą laiką praleidau diskutuodamas ir gerdamas vyną Senos krantinės“, – pasakojo Salanskis žengdamas pro Bazilijonų vienuolyno vartus Vilniuje), kurių teko klausytis konferencijose Prancūzijoje ir Lietuvoje, jis man pasirodė kaip originaliausiai mąstantis neįtikėtinos erudicijos filosofas (gerai išmanantis tiek klasikų, tiek šiuolaikinius autorius, tiek analitinę, tiek fenomenologinę, tiek dekonstrukcinę filosofiją), nors savo išmanymo neapribojantis filosofijos istorija, bet kuriantis savą filoso-

fiją, įkvėptą šiuolaikinės kalbos filosofijos, fenomenologijos, Levino filosofijos, ir pavadintą „etanalize“ (*ethanalyse*). Čia skelbiamame straipsnyje „Po *French Thought* – analitinio, fenomenologinio ir leviniškojo stiliaus link“ Salanskis išskleidžia prancūzų fenomenologijos plėtros istoriją, jos santykį su kitomis mąstymo pakraipomis, ypač su *French Thought* (autorius sąmoningai palieka anglišką šio žodžių junginio pavadinimą, nes jis sugalvotas amerikiečių, o ne prancūzų) ir analitine tradicija. Filosofijos raida pasakojama ne beasmeniškai, bet iš pirmojo asmens perspektyvos – kaip savo brendimo istorija, kuria remiantis nužymimos ateities filosofijos gairės.

Paulis Audi taip pat turi sentimentų Lietuvai, nes čia gyvena jo vienas mylimiausių tyrinėtų autorių – Romainas Gary. Fenomenologinę filosofiją jis vertina ne buvusio matematiko žvilgsniu, kaip Salanskis, bet iš estetinės perspektyvos, su kuria esmiškai susijusi nemaža dalis prancūzų filosofinės tradicijos, susipynusios su grožine literatūra. Vienas pagrindinių Audi tyrinėtų autorių, kuriam jis skyrė net kelias knygas – Jeanas-Jacques’as Rousseau, be to, gausių jo knygų pavadinimuose galima aptikti Stéphane’o Mallarmé, Pablo Picasso, Friedricho Nietzsche’s, pagaliau, prancūzų fenomenologo Henry vardus. Čia publikuojamame tekste Audi, kaip ir Salanskis, siekia pateikti savitą XX a. prancūziškosios fenomenologinės tradicijos vaizdą. Prancūzų santykio su vokiečių fenomenologais (Husserliu) istoriją autorius pasakoja su detektyvine gaidėle – kaip Sartre’o atliktos tėvažudystės istoriją. Kaip ir priklauso Descartes’o palikuoniui, vedamąja minties gija Audi pasirenka subjekto sampratos problematiką ir ieško to, kas leistų kalbėti apie XX a. prancūzų filosofų „šeimininį panašumą“. Jo manymu, prancūzų filosofijos savitumą sudaro dvi ypatybės: glaudus ryšys su literatūra (ar literatūrine kalba) ir su moraline problematika (moralę suvokiant ne kaip privalejimo etiką, o kaip buvimo savimi per santykį su kitu problema).

Marcas Créponas, Heideggerio specialistas, fenomenologinę prancūzų mintį aptaria tradiciškesniu būdu: lygindamas du ryškiausius haidegeriškosios fenomenologijos tęsėjus (ir kritikus) Prancūzijoje – Sartre’ą ir Leviną. Jų filosofijose iškylanti mirties kaip prievartos samprata kuria alternatyvą Heideggerio būties-myrįop supratimui.

Italų kilmės jaunosios kartos filosofas Andrea Potestà (filosofija jam ne tik teorinė, bet ir praktinė veikla: jis neseniai įsteigė leidyklą, kurios specializacija – šiuolaikinių prancūzų autorių filosofijos knygų leidyba) atveria „postfenomenologinę“ perspektyvą: aptardamas Derrida požiūrį į kalbą, parodo kritinį jo santykį su fenomenologija. Autorius klausia, ar reikia šiandien kalbėti apie huserliškosios fenomenologijos projekto žlugimą. Anot jo, šis žlugimas sietinas su fenomenologine kalba, pretenduojančia nustatyti prasmės ribas, pažinti žinojimo pagrindus. Derrida projektą šiame kontekste Potestà pristato kaip fenomenologinės kalbos krizės fenomenologiją.

Ryškiausi vyresniosios kartos latvių ir lietuvių fenomenologijos specialistai atsisakė atvykti paskutinę akimirką. Latvių filosofų grupę sudarė vien jaunosios kartos atstovai, kurie dar nėra parašę ar apsigynę disertacijų (tiesa, skirtingai nei Lietuvoje, Latvijoje jų rašymo laikas neribotas, todėl dažnai užtrunka dešimtmečius). Toji pradedančiojo tyrinėtojo dvasia jaučiama ir disertaciją apie Henri Bergsoną rašančio Andrejaus Balodžio tekste, ir Ievos Lapinskios straipsnyje (būsimojoje disertacijoje ji lygins feminizmo atstovę Luce Irigaray su Levinu). Jaunosios latvių filosofų kartos branda atsiskleidžia Rinaldo Zembahso tekste, kuriame šis dėsto savo kritišką požiūrį į Merleau-Ponty filosofiją. Kad ir kaip būtų, vieno dalyko lietuviai galėtų pavydėti latviams: neabejotinai didesnio artumo prancūziškajai filosofijai ir kalbai. Už tai veikiausiai reikia padėkoti jų mokytojai ir prancūzų filosofijos Latvijoje propaguotojai Mārai Rubenei.

Dėl susiklosčiusių tradicijų jauniems lietuvių filosofams geriau pažįstama vokiškoji Husserlio ir Heideggerio filosofija, nors pastaraisiais metais, Arūnui Sverdiolui rengiant seminarus ir inicijuojant vertimus, plečiasi pažintis su Merleau-Ponty fenomenologija.

Visiškai savarankiškas požiūris į fenomenologiją išryškėja vieno geriausių vokiškosios hermeneutinės ir dialogo filosofijos žinovo Mintauto Gutausko straipsnyje „Normalumas ir realybės konstitucija E. Husserlio ir M. Merleau-Ponty fenomenologijoje“. Tai tam tikrą istorinę fenomenologijos perspektyvą brėžiantis tekstas, kuriame ryškėja ir jos aktualumas. Anot jo, normalumo tema kelia intersubjektyvumo teorijos ribų ir fenomenologo vietos klausimus. Fenomenologas negali suspenduoti normalumo prielaidos kaip tam tikro prieštaro, mat tam reikėtų užimti „trečiojo“ poziciją. Tad normalumas grindžia fenomenologo pretenzijas į universalumą. Fenomenologui tenka pripažinti, kad paties normalumo genezė negali būti atlikta iki galo, jos šaknys nueina į tamsią praeitį, kuri kaip gyvos sedimentacijos veikia teorinius jo suvokimus ir sprendimus. Su visu akademinio rimtumu ir nuoseklumu atskleisdamas normalumo sampratos genealogiją fenomenologinėje filosofijoje ir jos raidą nuo Husserlio iki Merleau-Ponty, Gutauskas parodo, kaip keičiasi pačios fenomenų tikrovės supratimas.

Danutė Bacevičiūtė, apsigynusi disertaciją apie laiko sampratą Husserlio filosofijoje, laiko problemai atskleisti šį kartą pasirinko prancūzų autorius – Merleau-Ponty ir Leviną. Skirtingai aprašomas laiko praeigos fenomenas jai leidžia parodyti vokiškosios fenomenologijos recepciją prancūzų fenomenologų ar net „postfenomenologų“, kaip galima būtų vadinti Leviną, darbuose.

Šios pratarinės autorės ir Audronės Žukauskaitės tekstai jau liudija apie netiesioginį, „įtarpintą“ ryšį su fenomenologiniu mąstymu. Abiejų domėjimosi sritys – struktūralistinis ir poststruktūralistinis, postmodernistinis mąstymas susijęs veikiau su fenomenologinės tradicijos neigimu ar bent pertrūkiu.

Vis dėlto pats pavadinimas „Struktūralizmo ir fenomenologijos „santuoka“ A. J. Greimo semiotikoje“ rodo pastangą paneigti šią Prancūzijoje ir Lietuvoje vis dar gają priešpriešą, o kartu siekį bent per emigravusio lietuvių – Algirdo Juliaus Greimo figūrą – įberti lietuviško prieskonio kruopelę į vokišką-prancūzišką fenomenologinio mąstymo šiupinį. O Žukauskaitė, jau ne vienerius metus filosofiją taikanti šiuolaikinių meno kūrinių interpretacijoms, linkusi sutvirtinti ir pabrėžti fenomenologinės tradicijos pertrūkį. Remdamasi Gilles’io Deleuze’o ir Felixo Guatarri antifenomenologine „kūno be organų“ samprata, ji aptaria jos raišką šiuolaikiniame mene (italų režisierių Carmelo Bene ir Romeo Castellucci eksperimentuose).

Konferencijoje dalyvavo dar du lietuvių filosofai: apie Sartre’o vaizduotę disertaciją neseniai parašęs Kristupas Sabolius su pranešimu „J.-P. Sartre’o burtų lazdelė. Nihilistinė vaizduotės laisvė ir fenomenologija“ ir Husserlio fenomenologijos Lietuvoje propaguotojas bei tęsėjas Dalius Jonkus, kalbėjęs tema „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“. Deja, jie savo pranešimus išspausdino kituose leidiniuose.

Ši trūkumą, ypač Jonkaus, tikrojo lietuvių fenomenologo, nebuvimą, tikėkimės, sumažins jo neseniai pasirodžiusiai knygai *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai* parašyta jauno filosofo Jono Skačkausko poleminė recenzija „Vieningos fenomenologijos amalgama“.

Nors ir nepavyko konferencijoje aptarti fenomenologinės tradicijos kelio lietuvių ir latvių filosofijose, nors ir nėra straipsnio, kuriame būtų tiesiogiai reflektuojama šios tradicijos raida abiejose Baltijos šalyse, kaip tai daro prancūzai, kalbėdami apie savąją mąstymo tradiciją, vis dėlto galima tikėtis, kad šiame numeryje pateikiami lietuvių ir latvių tekstai liudija šios tradicijos gyvastį ir skirtingus jos įsavinimo ar nusavinimo būdus.

Nijolė Keršytė

Jean-Michel Salanskis

PO FRENCH THOUGHT – ANALITINIO, FENOMENOLOGINIO IR LEVINIŠKOJO STILIAUS LINK

Paryžiaus X Nanterre'o universitetas
200, avenue de la République,
92001 Nanterre, Paryžius
El. paštas: jmsalans@u-paris10.fr

Straipsnio pradžioje primenama, kaip fenomenologija sėkmingai įsigalėjo Prancūzijoje, nors kartu ją visuomet viena po kitos riboja skirtingos įtakos – marksistinis materializmas, French Thought radikalizmas, o dabar galbūt dar ir analitinė filosofija. Toliau aiškinama, kodėl dabar jau galima teigti, jog istorinis French Thought epizodas yra užsibaigęs. Post factum galime mėginti išvardyti pamatinius šiuo stebinančiu istoriniu „momentu“ išrandamos filosofijos pranašumus. Taip pat galime sugrįžti prie pagrindinių prancūzų fenomenologijos įnašų, siekdami nusakyti šios fenomenologijos skonį bei specifiškumą.

Šie pastebėjimai leidžia svarstyti, kokia šiandien gali būti mūsų užduotis naujomis aplinkybėmis, susidariusiomis pasibaigus French Thought. Straipsnio autoriaus nuomone, reikia ir toliau užsiimti fenomenologinio tipo veikla, bet ji turėtų būti dėmesinga dviem „išoriniams“ reikalavimams: pirma – tai aiškumo reikalavimas tiesos atžvilgiu, o aiškumas implikuoja kalbinę ir loginę tiesos, kurios laukiama iš filosofinių mūsų darbų, išskaidą; antra – tai neužmiršamas etikos reikalavimas – tokios etikos, apie kurią mums priminė ir kurios mokė Emmanuelis Levinas. Tai reikėtų užsiimti leviniška ir kartu savotiška „analitine“ filosofija.

Savo straipsnį užbaigiu mėginimu pasakyti, kodėl mano asmeninė etanalizės programa išpildo šį dvigubą reikalavimą, o kartu joje savaip perimama daugelis pozityvių French Thought bruožų.

RAKTAŽODŽIAI: *fenomenologija, French Thought, analitinė filosofija, etanalizė, Levinas.*

FENOMENOLOGIJA PRANCŪZIJOJE

Norėdami aprašyti filosofijos raidą Prancūzijoje per visą XX a. iki pat mūsų dienų, pirmiausia turėtume pripažinti itin svarbią fenomenologijos vietą ir jos atliktą vaidmenį.

Iš Vokietijos paimtas fenomenologijos įskiepis Prancūzijoje prigijo be jokių abejonių taip, kad pranoko bet kokias viltis. Iš karto trys autoriai – Emmanuelis Levinas, Maurice'as Merleau-Ponty ir Jeanas-Paulis Sartre'as individualias fenomenologinio pobūdžio filosofijas parašė beveik tuo pat metu kaip ir Martinas Heideggeris, perėmęs iš Edmundo Husserlio mąstymo ateinantį impulsą. Bet ir „po“ šios fenomenologų kartos fenomenologija ir toliau bent jau tam tikru mastu skatino filosofinių kūrinių atsiradimą, net jei jie kartais ir būdavo nutolę nuo gryniosios fenomenologijos – tai kiekvienas savaip savo darbais iliustruoja Jacques'as Derrida ir Paulis Ricœuras. O tokie vardai kaip Michelis Henry, Jeanas-Lucas Marionas, Henri Maldiney ar Jeanas-Louis Chrétienas taip pat liudija, kad fenomenologinis įskiepis ir toliau duoda vaisių. Taip pat, be abejo, reikėtų paminėti ir institucinį elementą – tyrimų grupę „Husserlio archyvai“, dirbančią *École Normale Supérieure* ir prancūziškoje erdvėje fenomenologijai suteikiančią ilgaamžiškumą. Tęsiant šia kryptimi, galima ta proga priminti, kad Husserlio filosofija paremtas darbas bei apmąstymai taip pat atliko svarbų vaidmenį prancūziškoje epistemologijoje: tyrinėtojų grupei IHPST¹ – vienam iš epistemologinio tyrinėjimo polių, kuris šiandien daugiausia juda analitinės filosofijos keliu, iš pradžių vadovavo Suzanne'a Bachelard, Husserlio veikalo *Formalioji ir transcendentalinė logika* vertėja į prancūzų kalbą.

Tuo pat metu prieš šitaip aiškiai įsitvirtinusią fenomenologiją buvo nukreiptos stiprios pasipriešinimo jėgos, kaskart atsiradavusios dėl filosofinių kitos pakraipos įtakų. Išskirčiau tris tokio pasipriešinimo etapus:

1) Pirmajai prancūzų fenomenologijai, atsiradusiai 1940 m. (turiu omenyje Leviną, Merleau-Ponty ir Sartre'ą, bet šioje vietoje ypač du pastaruosius), taip pat rūpi nutraukti visus ryšius su idealizmo bei spiritualizmo iliuzijomis

¹ IHPST – *Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques* [Mokslų ir technikų istorijos ir filosofijos institutas] (Vert. past.).

ir regimybėmis, – šio tipo mąstymas vyravo iki tolėjusiais dešimtmečiais, o prieš pat karą pasireiškė Henri Bergsono ir Léono Brunschvicgo darbuose, – filosofinį mąstymą siekiant susieti su materialiu žmonių gyvenimu ir konkrečiomis kančiomis. Tokį siekį netiesiogiai įkvėpė marksistinė filosofija. Jei nesuvoksime, kad ši pirmoji fenomenologija mėgina praktikuoti marksistinį „itarumą“, liksime ją blogai suprastę. Šią išvalgą patvirtina Sartre'o perėjimas nuo *Būties ir niekio* prie *Dialektinio proto kritikos*, Levino knygos *Totalybė ir begalybė* pratarinė. Apie tai kalbama ir Jeano-François Lyotard'o parašytoje fenomenologijos populiarinimo knygoje iš serijos *Que sais-je?* O žvelgiant giliau, prancūzų fenomenologai, pradedant Levinu jo darbe *Intuicijos teorija Husserlio filosofijoje*, intencionalumą interpretuoja ne epistemologiškai, o haidegeriškai: tai atvirumas Būčiai, kuris visuomet jau realizuotas sąmonėje. Šitaip siekiama apmąstyti žmogų pasaulyje, kaip to reikalauja ir marksizmas. Kaip tik prancūzų marksizmas motyvuoja jų haidegerizmą.

2) 7–8 dešimt., atėjus naujai „radikaliosios“ prancūzų filosofijos kartai – *French Thought* kartai – siejamai su revoliucija ar bent jau perversmu, fenomenologija, tiesą sakant, yra veikiau atmetama ir pasmerkiama. Nors Derrida savo darbą pradeda kartu su fenomenologija ir mąsto remdamasis ja, bendra atmosfera liudija fenomenologijos išstūmimą. Šiuo požiūriu Michelio Foucault suformuluota priešprieša tarp *patirties, prasmės ir subjekto filosofijos* ir *sąvokos, žinojimo ir racionalumo filosofijos* Sartre'ą, Merleau-Ponty, o kartu ir fenomenologiją akivaizdžiai priskiria „blogajai“ pusei. Gilles'is Deleuze'as didžiuojasi sakydamas, kad jis niekada nepasidavė fenomenologijos svaiguliui. Fenomenologija išlieka ir toliau palaikoma, bet jau kaip gėdinga silpnybė. Kraštutiniu atveju fenomenologas gauna šiukšlių dėžę per galvą (Ricoeuras Nanterre'o universitete²). Ir vis dėlto *French Thought* niekada galutinai neišsižada fenomenologinio požiūrio. Nepaisant savo politinio pasipriešinimo, nepaisant savo metodologinės valios nesilaikyti apribojančių fenomenologijos kelių, jis lieka susijęs su fenomenologija ir prisipažįsta jai skolingas. Tam mes taip pat turime kai kurių įrodymų. Jau minėtas Derrida niekada nepalieka fenomenologijos: pakanka čia nurodyti jo vėlyvą knygą *Lytėjimas – Jeanas-Lucas Nancy* (Derrida 2000), kurioje diskutuojama apie vieną fenomenologinį motyvą, svarstoma juslinio suvokimo fenomenologijos problema (ir kurioje Derrida grįžta prie savo vienos pirmųjų knygų *Balsas ir fenomenas* kalbos bei aprašymų). O Deleuze'as, nors, kaip ką tik sakėme, reikalavo atsiriboti nuo aistringo susižavėjimo fenomenologija, neignoravo fenomenologinio šaltinio. Jis ja remiasi, pavyzdžiui, savo knygoje *Prasmės logika*, kur tvirtinama, kad pamatinės prasmės kaip dvipusio įvykio – teiginio išreiškiamosios

² Aliuzija į 1968 m. revoliucinį studentų judėjimą, kai Ricoeuras laikėsi nuosaikios, susitaikymo siekiančios pozicijos, kuri revoliucingai nusiteikusių studentų buvo priimta kaip prisitaikėliška ir dėl kurios jam teko patirti čia minimą pažeminimą (*Vert. past.*).

dalies (*exprimé*) ir daiktų padėties atributo – pateikimas neatsiejamas nuo to, ką Husserlis vadino noemos analize. O kalbant bendriau, Alainas Beaulieu savo disertacijoje (išleistoje atskira knyga *Deleuze'as ir fenomenologija* (Beaulieu 2004)) parodė, kad Deleuze'as fenomenologijai priskyrė „geriausio prieš“ statusą – tokio, kuriam jis ryžtingai priešinasi, kiekvieną kartą siekdamas iš jo pasiimti patraukliausias galias, leisiančias svarstyti rūpimą klausimą. Tačiau galima eiti dar toliau ir nuosekliai parodyti, kaip fenomenologijos kalba ir požiūriai dalyvauja kiekviename konkrečiame *French Thought* darbe (Foucault ir Lyotard'o kūryboje). Tai, beje, susiję su paprasta priežastimi: nuo pat pradžių *French Thought* metė iššūkį ir pasipriešino naujai filosofijos *koinē*³ – analitinei *koinē*. Šiuo požiūriu fenomenologija yra geriausias ir veiksmingiausias priešnuodis: prasidėjusi nuo Husserlio turėto mokslinės filosofijos užmojo ir įsitikinimo, kad visos problemos turi būti pajungtos tiesai, traktuojamai panašiai kaip ją suvokia analitinis protas, ji išlaikė ryšį su tradicija ir paskatino „literatūrinės“ filosofinės kalbos plėtotę. *French Thought* eina ieškoti fenomenologijos, kaip savo vyresniojo brolio, kuris yra analitinės filosofijos, kaip metodo čempionės, priešas, tikėdamasis, kad vyresnysis jį apgins per pertrauką tarp pamokų.

3) Šitaip ateiname iki trečiojo, dabartinio periodo, kai analitinė filosofija gali pretenduoti tapusi madinga Prancūzijoje. Jei iš tiesų galima kalbėti apie pas mus paplitusį aistringą susižavėjimą, tai būtų susižavėjimas kaip tik analitine, o ypač pragmatinės orientacijos, filosofija. Čia turiu omenyje tai, ką galima vadinti Ludwigo Wittgensteino įtakos sfera, kurioje pasirodo Charles'ui Peirce'ui, Williamui James'ui, Wittgensteinui, Wilfridui Sellars'ui, Johnui Dewey arba amerikiečių autoriams, kartais vadinamiems „postanalitikais“ – Willardui Quine'ui, Hilary Putnamui ar Stanley Cavellui skirti darbai. Prisirišimas prie fenomenologijos mūsų dienomis Prancūzijoje pasireiškia tokia kontekste, kuriame vyrauja šis naujas susižavėjimas. Tad jį ir vėl riboja tam tikras pasipriešinimas, kurio jėga priklauso nuo to, kaip stipriai reiškiasi ištikimybė naujai orientacijai. Dėl to visai naujai pasiskirsto darbai. Kai kurie užsiima fenomenologija IHPST ir ją suvokia kaip „analitinę fenomenologiją“. Kiti užsiima fenomenologija „Husserlio archyvuose“, bet tyrinėja Husserlio ir Gottlobo Frege's, Husserlio ir Alexiuso Meinongo ir t. t. santykius ir ginčus. Marionas, skaitydamas paskaitas apie intencijos sąvoką, kurį laiką praleidžia dirbdamas su Elisabeth'os Anscombe darbais⁴. Tik dar sykį galima patvirtinti, kad fenomenologija nepasitraukė, kad jos aklimati-

³ Visuotinai paplitusi, bendrinė kalba (gr.) (*Vert. past.*).

⁴ Marionas – vienas žinomiausių šiuolaikinių prancūzų fenomenologų (žr. jo knygą lietuvių kalba: Marion J.-L. *Atvaizdo dovana (žiūrėjimo meno metmenys)*, vert. N. Keršytė, Vilnius: Aidai, 2003). Anscombe – viena geriausių Wittgensteino mokinių, tyrinėtojų, jo darbo tęsėjų (*Vert. past.*).

zacijos galia Prancūzijoje nėra paneigta. Net Vincentas Descombes⁵ skiria 100 puslapių Husserliui savo knygoje *Prasmės institucijos* (Descombes 1996). Tačiau fenomenologiją visuomet „temdo“ neigimas, tik šį kartą – ne mark-sistinis ir ne perversmo ar įtarumo, bet reiklaus ir objektyvistinio analitinio racionalizmo neigimas.

Istoriškai aprašęs tris būdus susisieti (kam nors vis trukdant) su fenomenologija, norėčiau pasistengti pasakyti, kodėl, nepriklausomai nuo to, ką iš jo paveldėjome, šiandien mes esame „po *French Thought*“. Kodėl šiandien kyla šio mąstymo paveldėjimo klausimas – veikiau paveldėjimo nei pratęsimo ar plėtojimo? Šiuo klausimu nesutariama, ir gerai žinau, kad ne visi mano kolegos man pritartų. Tačiau, mano akimis, šis klausimas svarbus, nuo jo priklauso, ką mes galėsime daryti, kad filosofija gyvuotų ir toliau atsinaujintų, nesileisdama į nevykusius nuotykius.

FRENCH THOUGHT PABAIGA

Kodėl turime priimti tokį nekrologinį pavadinimą, *French Thought* pateikian-tį kaip mirusį?

Ar todėl, kad mus jau paliko paskutinis šio mąstymo mohikanas – Derri-da? Ši priežastis nėra tokia jau juokinga, kaip galėtų atrodyti. *French Thought* „tipas“ ypač plito per jo mokytojus, jo „guru“, jei apibūdintumėme jį kiek užgauliai. Kitaip sakant, jis plito per gyvą tam tikros laikysenos kultūroje pavyzdį, kurį mokytojas pateikdavo jį skaitantiems. Toji laikysena gerokai pranokdavo mokytojo skelbiamas tezes bei rašomas knygas, ji determinuoda-vo „galimybę mąstyti“, savotiškai fiksuodavo horizontą tam tikrai išrastinai filosofijai. Filosofuoti reiškė vis geriau mąstyti ir rašyti tam, kad būtų patei-sintas pasaulio suvokimo būdas, kurį įkūnijo tokie žmonės, kaip Foucault, Lyotard'as, Deleuze'as ir Derrida. Beje, jų tekstai, šiaip įvairiausiu požiūriu skirtingi, brėžė tam tikrą „vagą kultūroje“.

French Thought yra miręs dar ir todėl, kad jis buvo įsuktas į filosofijos istorijos „mašiną“. Nuo šiol prestižines mokyklas baigę gabiausi jauni žmo-nės rašo disertacijas apie Foucault, Lyotard'ą, Deleuze'ą ir Derrida. Tai, kas anglofoniškuose, o dar plačiau – nefrankofoniškuose kraštuose daroma jau daugelį metų, Prancūzijoje randasi tik dabar. Viena vertus, tai, aišku, stiprina šio mąstymo poziciją: akademiniai darbai mums parodo ir skatina pripažinti jo indėlį. Bet, kita vertus, šis procesas „laidoja“ *French Thought*. Visų pirma laidoja todėl, kad jis visai nebuvo tam skirtas: tai buvo filosofija, kuri galėjo gyvuoti ir būti vaisinga tik diferenciniu būdu perimant jos mąstymo judesį,

⁵ Descombes'as – vienas ryškiausių šiuolaikinių prancūzų filosofų, filosofijos istorikų, platinančių analitinę filosofiją (ypač Wittgensteino, Anscombe) Prancūzijoje (*Vert. past.*).

bet anaip tol ne ją studijuojant. Be to, laidoja todėl, kad iškelia naują darbo bei tyrinėjimo kryptį, kurios objektas – *French Thought* lauke rašytų tekstų ir išsakytų minčių prielaidos bei implikacijos, o ne paties šio mąstymo sau užduotos problemos bei tikslai. Toks tyrinėjimas visai neskatina kelti tik šiam mąstymui rūpėjusių klausimų.

Tačiau šių priežasčių nepakanka. Yra dar kelios, kurios, manau, turi didesnę svarbą.

Pirmoji priežastis ta, kad visa ši filosofija buvo parašyta palaikant tam tikrą santykį su politiškumu – esminį ir kartu originalų metodologinį santykį. Tai anaip tol nebuvo įprasta to žodžio prasme „politinė filosofija“, siekianti apmąstyti bendrąsias žmonių valdymo sąlygas ir normatyvines formas bei turinius, kuriems reikia ją pajungti. *French Thought* darbai veikiau priklauso tam, kas vadinama „bendraja filosofija“, svarstančia apie mąstymo, patirties visumą, apie gamtą ir kartu kultūrą ir t. t. Ir vis dėlto čia pirmenybė teikiama politinei funkcijai: šie tekstai, dažniausiai aprašydami tas vėžes, į kurias pateko istorinis pasaulis ir žmogiška egzistencija, siekia punktyriškai nubrėžti kelius, kuriais galima iš tų vėžių ištrūkti. *French Thought* darbai buvo parašyti nelyginant „politiniai aktai“, iš kurių buvo tikimasi, kad jie atliks kažkokią permainą ar pokytį, kurio buvo galima ir reikėjo labiausiai trokšti: tai buvo „politiškai performatyvūs“ filosofiniai darbai. Tad galimybė dirbti tokiu būdu priklausė nuo tikėjimo revoliucijos galimybe, nuo gyvai išgyvenamos revoliucijos vilties. Nesvarbu, kad nuo pat pradžių buvo tikimasi visai ne leninistinio tipo revoliucijos, kaip standartiškai ji įsivaizduojama, bet kažko daug radikalesnio ir bendresnio. Nesvarbu, kad paties *French Thought* viduje revoliucijos motyvas pamažu nusitrina, atsiradus naujai Foucault galios sampratai, Derrida ateinančios demokratijos sampratai ar Lyotard'o neišsprendžiamo konflikto (*un différend*) problematikai. Kad ir kaip būtų, *French Thought* nesiliovė palaikęs ryšį su šia idėja, šiuo tikslu, šiuo horizontu, jis nesiliovė dirbęs su juo susijusio darbo, kuris galėtų būti vertinamas pagal tai, kokią galią turi naujai įvesta permaina.

Bet kad ir kaip daugeliui iš mūsų dar ir šiandien tai būtų nepakenčiamas, politiškumas nuo šiol atsisiejo nuo revoliucinės perspektyvos – tai už individualias valias stipresnis faktas. Nebeįmanoma užsiimti filosofija, kuri metodologiškai laikytųsi hipotetinės beprasidedančios revoliucijos lauke. Dėl to sugrįžtama prie klasikinės politinės filosofijos. Net jei šioji yra radikali, antisistemiška, kaip tai nutinka net mūsų dienomis, ji pripažįsta, kad esama grynos, nuo jos besiskiriančios ir už ją ankstesnės filosofijos, o ji geriausiu atveju tėra jos pritaikymas. Tokia politinė filosofija nebeturi nieko kompromituojančio, ji nebesiima apmąstyti racionalumo.

Antroji priežastis, dėl kurios *French Thought* yra miręs, susijusi su pirmąja. Ji nulemta to, kad šiandien neįmanoma ignoruoti pateisinimo (*légitimité*), pagrįstumo (*justification*), tiesos klausimų. Prieš beveik penkiolika metų draugiš-

kų diskusijų metu Jacobas Rogozinskis man tvirtino, kad „analitinę filosofiją“ nuo „kontinentinės“ skiria tai, kad ji sutinka būti tiesos tarnaitė, o kontinentinė filosofija žaidžia su tiesa nyčiską žaidimą ir yra linkusi ją išduoti ar ištirpdyti. Manau, kad Rogozinskis *French Thought* suvokė kaip kontinentinės filosofijos sinonimą, antraip kaip jis būtų galėjęs nyčiskoms tendencijoms priskirti, pavyzdžiui, Kantą ir Husserlį? Pateisinimo, pagrįstumo, tiesos klausimai, visų pirma iškilę žinojimo sferoje, bet galiausiai veikiantys bet kokioje sferoje, buvo „didžiosios“ kontinentinės filosofijos klausimai netgi per visą fenomenologinį laikotarpį. O Rogozinskio pasiūlytą schemą atitinka tik *French Thought*. Tuo metu jai labai priešinasi, nes man atrodė, kad net ir *French Thought* nesvetimas tiesos klausimas, tiesiog šis mąstymas jį sprendžia savaip. Viena iš tokios mano reakcijos priežasčių buvo Deleuze'o tekstai: šis autorius man buvo epistemologinio stimuliavimo šaltinis (tuo, kad savąją individuacijos ir struktūralizmo sampratą jis siejo su René Thomo katastrofų teorijos idėjomis). Manau, buvau teisus, tvirtindamas, kad *French Thought* neatsiribojo nuo klasikinių racionalizmo klausimų, kad jis pretendavo pasakyti kai ką, kas šiam racionalizmui turėtų vertę, nors neprivertstų jo savęs išsižadėti. Tačiau galiausiai Jacobas sakė tiesą: *French Thought* veikė idėja, kad filosofijos performatyvumas svarbesnis už pagrindumą. Šio mąstymo tekstus vertinome ne todėl, kad juose buvo pateikiama rišli ir pagrįsta analizė ar aprašymas, bet todėl, kad jie mums atrodė keičiantys kažką svarbaus mūsų egzistencijoje ir mąstyme. *French Thought* slėpė nuostatą, kad pateisinimo, pagrįstumo, tiesos klausimai nėra svarbiausi ir tai nėra pagrindinis rūpestis.

Tačiau tokia laikysena šiandien nebeįmanoma. Kadangi susvyravus politinei sąmonei nebegalime remtis revoliucijos geismu, esame priversti nuo šiol gyventi tokia istoriniame pasaulyje, kurio daugis, heterogeniškumas mus gąsdina. Mums atrodo, kad minimalus laisvo bei individualistinio pasaulio – demokratijos – reguliavimas turi būti sveikintinas ir „išsaugotas“ politinėje santvarkoje, bet taip pat intelektualinėje santvarkoje mums atrodo neįmanoma nustumti į antrą planą skirtingoms tautoms bei kultūroms būdingo gebėjimo, kurį įrodo mokslinio tipo racionalumo buvimas, toks racionalumas kaip tik ir pripažįsta pagrindumą, pateisinimo reikalavimą ir tiesos ieškojimą. Alano Sokalio atvejais šioje istorijoje suvaidino milžinišką vaidmenį⁶. Dauguma iš mūsų Sokalio būdą interpretuoti *French Thought* apeliacijas į mokslą laikėme negarbingu ir nepagrįstu. Tačiau tylomis pripažinome, kad racionali

⁶ 1996 m. vienas žinomiausių postmodernių kultūros studijų žurnalų *Social Text* išspausdino Sokalio, Niu-jorko universiteto fizikos profesoriaus, straipsnį apie kvantinės mechanikos ir „postmodernios“ filosofijos santykį. Straipsnio pasirodymo dieną žurnale *Lingua Franca* Sokalis paskelbė, kad jo pseudomokslinis straipsnis – tai pokštas. Jis jį parašė norėdamas pažiūrėti, ar leidėjai priims, jo žodžiais tariant, tokį „mįslingą kairuoliškų pažiūrų pastišą, kuriame pilna nuorodų į garsenybes, grandiozinių citatų, beprasmybių ir kuris sukonstruotas remiantis kvailiausiomis socialinių mokslų specialistų iš universitetų citatomis“. Straipsnis sukėlė skandalą. 1997 m. Sokalis kartu su belgu Jeanu Bricmont'u išleidžia knygą *Intelektualinės apgavystės*, kurioje demaskuojama, kaip sociologai ir filosofai piktnaudžiauja tiksliaisiais mokslais (*Vert. past.*).

veikla, besilaikanti pagrįstumo, pateisinimo ir tiesos, turi būti pripažįstama ir gerbiama: nesąžininga galvoti, kad galime naudotis atskirais racionalios veiklos elementais ir tuo pat metu nepagerbti mokslinio etoso, kuriam esame skolingi, atminties.

Taigi, tariant, kad *French Thought* miręs, kyla klausimas „Ką daryti?“ Norint į jį atsakyti, reikėtų visų pirma pamėginti pasakyti, ką mums atnešė fenomenologija ir *French Thought*, ir ką mes norėtumėme išsaugoti eidami keliu, kuris neišvengiamai bus kitoks.

PRANCŪZŲ FENOMENOLOGIJOS IR *FRENCH THOUGHT* NUOPELNAI

Prancūziškosios fenomenologijos nuopelnas, mano manymu, yra dvejopas ir iš pažiūros prieštaringas.

Iš pirmo žvilgsnio šis nuopelnas – paprastas: tai siekis iš tiesų perimti Husserlio fenomenologijos užmojų atlikti teisingus aprašymus, kurie padeda pamatyti patirtį ir yra skirti išreikšti tiesiog patirties prasmę. *Būties ir niekis*, *Suvokimo fenomenologija*, *Totalybė ir begalybė* – tai, be jokios abejonės, knygos, kurios mums leidžia iš naujo atrasti patirtį ją „rekonstruojant“, o fenomenologija, pasak Husserlio, yra tiesiog šios rekonstrukcijos projektas ir metodas. Minėdamas šį pirmąjį pagyrimo vertą prancūzų fenomenologijos dalyką, norėčiau pridurti patikslinimą, kuris, mano akimis, yra pats svarbiausias: patirties tyrinėjimas, kuriam pasišvenčia prancūzų fenomenologija, turi kažką, kas susiję su humanistiškumu, jausmiškumu (*affectif*) ir moralumu (*moral*). Čia patirtis atskleidžiama kaip *žmogiška* tokiomis sąvokomis ir tokiais būdais, kad apie ją įgyjamas supratimas tuo pat metu yra simpatija. Sartre'as, Merleau-Ponty ir Levinas kreipiasi į solidarią mūsų šypseną, į pozityvias mūsų emocijas patirties, kaip žmogiškos patirties, atžvilgiu. Turiu prisipažinti, kad šiuo požiūriu būtent palyginimas su Heideggeriu, mano akimis, leidžia geriausiai atskleisti šią „prancūzišką“ ypatybę: *Būties ir laiko* skaitymas skatina „atpažinti“ tai, ką išgyvename, tik tam, kad pripažintume tragiškumą ir su-svetimėjimą. Heideggerio knygoje besisukančioje „filmo juostoje“ nėra jokios laimingos, empatiškai pozityvios scenos. Žmogiška patirtis iškeliamą į dienos šviesą vien kaip niekingas nuosmukis ar nepakenčiamas egzistencinis būvis. Be abejo, negalima neigti, kad mūsų autoriai (Sartre'as, Merleau-Ponty ir Levinas) rašė „paveikti Heideggerio“, vis dėlto kai kas iš jo nebuvo perimta.

Tačiau dabar fenomenologija Prancūzijoje – tai visai kas kita: tai filosofijos istorijos meditacija apie conceptualinių instrumentų, kuriuos atskleidė istoriniai fenomenologai, racionalumą. Čia būtų galima nurodyti darbą, ku-

riam pasišventė, jei mano informacija yra tiksli, mokslininkų grupė „Husserlio archyvai“: tai įdėmus bei reiklus Husserlio *Loginių tyrinėjimų* skaitymas. 1980–2000 m. iš šios mokyklos išėjo daug jaunų mokslininkų bei dėstytojų, turinčių kompetenciją konceptualiai analizuoti Husserlio ir Heideggerio raštus. Tačiau šių tyrimų „Husserlis“ ir „Heideggeris“, sakytumėm, yra netekę sąlyčio su pirmojo laipsnio Husserliu ir Heideggeriu, išryškėjančiais pirmuosiuose verstuose savo kūrinuose, kurie spausdinti dar autoriams esant gyviems ir kurių pagrindu buvo sukurta pasaulinė jų reputacija. Kai tenka kalbėti apie vieną ar kitą, apima baimė pasakyti vien banalybes, kurios jau paseno, palyginti su tuo, ką atskleidė ši mokslinė kryptis. Kartais vieni kitiems prasitaria, kad tokį subtilybių statinį sukonstravę specialistai pasišaipytų net iš paties Husserlio ir Heideggerio, kaip iš blogų savo pačių kūrybos interpretuotojų.

Atliekant šį kruopštaus analizavimo ir įsisavinimo darbą, dažniausiai pamirštama, kam reikalingas aprašymas. Fenomenologija tampa vien refleksija apie intencinį santykį, kurio konceptualinis bei metafizinis apibūdinimas vis iš naujo ir iš naujo studijuojamas. Tai tampa visiška ką tik iškeltų „prancūziškosios fenomenologijos“ dorybių priešybė. Ir vis dėlto, mano manymu, šis darbas taip pat vertas pagyrimo. Kadangi fenomenologinė bendruomenė prarado giluminį ryšį su moksliskumu, kurio taip norėjo Husserlis, toks darbas tampa būdu išsaugoti intelektualinį moksliskumo reikalavimą. Ir nėra abejonių, kad bet koks šitaip įgytas žinojimas bei nuovoka gali praversti sprendžiant stimuluojančius filosofinius uždavinius. Beje, iš principo, žinoma, reikia kovoti su galimu ir visada galinčiu atgimti „prietaru“, nukreiptu prieš „filosofijos istorijos“ tipo tyrinėjimus. Vis to paties gromuliuojimas ir interpretavimas – tai vienas iš mąstymo pažangos ir atsinaujinimo būdų. Tai įrodo bet kokia filosofijos istorija – ne tik analitinės filosofijos, bet ir kitose stovyklose.

Tad šių dviejų istorinių prancūzų fenomenologijos nuopelnų nereikia laikyti prieštaringais.

O dabar pamėginkime lygiai taip pat išsakyti *French Thought* nuopelnus.

Šiuo požiūriu pirmiausia norėčiau išryškinti tris šio mąstymo savybes: *French Thought* buvo filosofija, funkcionavusi kaip hibridinis bei daugialypis skaitymas, tai buvo kultūros filosofija ir taip pat viską persmelkiančio suvienijimo filosofija.

Hibridinis bei daugialypis skaitymas. Palyginti su tuo, ką pasakėme apie filosofijos istoriją, gindami jos reikalingumą tyrimui, *French Thought*ėjo gerokai toliau: čia visi mąsto skaitydami, bet naujas didžiųjų tradicijos tekstų perskaitymas – tai tik atskiri atvejai (tai tampa dauguma atvejų tik kai kuriose iš vieno mūsų autoriaus – Derrida – knygų). Foucault skaito visą laiką ir visuose tekstuose kalba apie savo skaitinius, bet tai – teisiniai, medicininiai, literatūriniai tekstai, jis dirba su visu antropologiniu korpusu, kuris nėra vien

įkvėpimo šaltinis; vienas iš Foucault uždavinių – parodyti ir priversti suvokti šį korpusą per jo siūlomą skaitymą, kuris tampa nelyginant intelektualinį Foucault įnašą sutvirtinantis parašas. *Skirtis ir kartotė* ar *Prasmės logika* – tai taip pat savotiški skaitinių durstiniai, kur Albertas Lautmanas susitinka su F. Scottu Fitzgeraldu, Sigmundu Freudu ir Antoninu Artaud (nors tai netrukdo įsiterpti Leibnizui, Kantui ar Bergsonui). Primityviam gryniosios konceptualinio konstravimo veiklos vyriškumui *French Thought* priešpriešina skaitymo, kaip tariamo pasyvumo, vaisingumą.

Kultūros filosofija. Tai stebinantis bruožas, nes kultūros filosofijos terminas paprastai taikomas Ernsto Cassirerio tipo neokantizmui ar hermeneutinei krypčiai, įkvėpiančiai enciklopedinio pobūdžio esė, kuriuose atsispindi kultūros visuma (kai kuriais aspektais toks yra veikalas *Tiesa ir metodas*, o galbūt dar labiau – *Laikas ir pasakojimas*). Ir vis dėlto neokantizmas ir hermeneutika nebuvo noriai publikuojami *French Thought* viešpatavimo laikais. Ricœuras įgijo realų pripažinimą tik „grįžęs“ iš JAV ir kai perversmo dvasia buvo išblėsus. Derrida hermeneutiką tendencingai vadino priešu, nors toks kaip Jeanas Grondinas ją laiko artima (Grondin 2003). Beje, patys Heideggerio pasekėjai Prancūzijoje nenoriai priima hermeneutinę Heideggerio orientaciją, kadangi ji esanti būtent pernelyg kultūrinė ir nepakankamai ontologinė, arba jie ją priskiria vien ankstyvajam jo mąstymo laikotarpiui. O kalbant apie neokantizmą, jis iš pat pradžių buvo diskvalifikuotas kaip tas, kuris vyravo spiritualistinėje-idealistinėje epochoje (šio atmesto laikotarpio atskaitos taškas – Brunschvicgo vardas) ir nuo kurio buvo pasitraukta. Žinoma, neokantizmas išsilaikė ir *French Thought* periodu kartu su Gilles’iu-Gastonu Grangeriu ir Jules’iu Vuilleminu, o tai rodo, kad jis atitinka giluminę prancūzų filosofinės dvasios (jei jau reikia konstruoti tokią instanciją) orientaciją. Tačiau *French Thought* autoriai, žinoma, negalėjo priimti ir įteisinti neokantiškosios kultūros filosofijos idėjos.

O vis dėlto ir vieni, ir kiti rašė kultūros filosofiją: jų kūriniai – tai puikūs kultūrą vagojantys takai, vedantys nuo vieno jos krašto iki kito. Ir ne vien todėl, kad jie, kaip sakėme, žaidė skaitymo korta. Jie taip pat mėgina kai ką pasakyti apie tai, kas vyksta kultūroje, kokios tendencijos joje veikia ir kokios metamorfozės ją paveikia. Kartais kultūros apmąstymas tampa kapitalistinio nuosmukio marksistinės pakraipos aprašymu. Kartais jis atliekamas su kritine nuostata, kurios negalima redukuoti į marksizmą. Juk ar *Postmodernus būvis* nėra kultūros fotografija *par excellence*, padaryta tada, kai baigiasi didieji pasakojimai ir kyla informacinė revoliucija? O ar visa Foucault kūryba nepasiūlo tam tikro daugiasluoksnės kultūros, padalytos tarp epistemologinio, politinio ir etinio registro, vaizdo? O *Tūkstančiai plokštikalnių* – ar tai nėra polimorfio kultūros pasaulio suvokimas, akcentuojantis struktūravimą, lygiagrečias, susikertančias linijas ir politinius horizontus? O

nesuskaičiuojamos Derrida knygos – juk jose nieko kito ir nedaroma, kaip tik leidžiama dekonstrukcijai vaikščioti po įvairias kultūros provincijas, tarsi ji būtų geriausia jų analizuotoja.

Viską persmelkiančio suvienijimo (unification) filosofija. Kaip jau sakėme, skaitančius pasaulį ir keliaujančius per kultūrą *French Thought* autorius varo į priekį kritinė intencija, bet jie ne mažiau siekia radikalių suvienijimų. Jie laikosi prielaidos, kad viena ir ta pati metafizinė schema gali būti iliustruojama visose srityse tiek pozityvo, tiek negatyvo pavidalu: turi būti principinis aprašymas, leidžiantis išpaukinti visas painiavas, bet tuo pačiu grynu būdu turi visur veikti išlaisvinantis gestas, vaizduotė, struktūravimas, vertimas, perkėlimas, nukrypimas. Antai Deleuze'o *idėja* iš *Skirties ir kartotės* biologijos lauke, matematikoje, humanitariniuose moksluose ar politinėje sferoje individualizuoja pagal tą pačią diferenciacijos (*différentiation*) dramaturgiją. Antai į spąstus patenkantis savasties reikalavimas ir neapgėžiamas išslystančių prasmų, prasminių atitolimų bei savęs iškraipymų procesas, išstinkantis kiekvieną „tą patį“ pagal pėdsako ir kartotės logiką, vyksta visur (Derrida tekstuose). O štai tamprumo ženklo ir semiotinio ženklo priešprieša suteikia pagrindo tiek pagoniškajam teatricalumui, tiek ir šiuolaikiniam kapitalizmui (Lyotard'o darbe *Libido ekonomija*) ir t. t.

Apmąstydamas kultūrą, *French Thought* tiki to, kas joje rezgasi, vienove. Tai paplitusią nuomonę (*sens commun*) pranokstanti vienovė, kuri, pasitelkusi kokią nors aukščiausio rango ontologinę-metafizinę kategoriją, suvienija tiek visko, kas pasireiškia, ribas, aptvarą, tiek ir gelbėjančius naujovės, ribų įveikos įvykius. Norėtume dar pabrėžti: dėl tokio įsitikinimo ar tokios vilties *French Thought* autoriai yra tvirtai įsitikinę, kad esama žmogiško genialumo vienovės, kad aukštieji kultūros faktai paslaptinai susiję vieni su kitais ir savaip susijungia. Šioje vietoje, be abejo, reikia nurodyti Deleuze'o knygą *Kas yra filosofija?* – intelektualinę konstrukciją, kuri lygina trijų didžiųjų sričių – filosofijos, mokslo ir meno – mąstymo judesį.

Jei visa tai buvo gražu ir gerai, kaip jau sakiau, ką gi daryti „po to“? Šia proga pastebėsime, kad, remiantis visu tuo, kas buvo dėstyta iki šiol, esame „po“ *French Thought*, bet nebūtinai „po“ fenomenologijos.

MĄSTYTI PO FRENCH THOUGHT

Taigi norėčiau išskleisti galimą filosofijos raidą dabartiniu laiku – tokiu, kurį apibūdiniu kaip *French Thought* mirties laiką. Nepaisant to, esu priverstas iš anksto pripažinti, kad nuo šios vietos mano kalba nebebus „objektyvus“ svarstymas apie pasirodžiusių ar tebeprasirodančių prancūziškų filosofinių darbų visumą. Iš tiesų čia ginsiu savo paties filosofinį kelią, mėgindamas įtikinti,

kad jis paveldėtas iš to, kas buvo pristatyta iki šiol, tuo pat metu suvokiant, jog nebeįmanoma toliau tęsti „lyg niekur nieko“.

Šis kelias, kuriuo stengiuosi eiti, tai etanalizės (*ethanalyse*) kelias. Apie šį kelią užsimenu knygoje *Prasmė ir prasmės filosofija* (Salanskis 2001), paslaptį pirmuosius žingsnius juo žengiu knygoje *Naikinimas, įstatymas, Izraelis* (Salanskis 2003), oficialiai juo pradedu eiti knygoje *Prasmės teritorijos* (Salanskis 2007), o apie jo ryšį su fenomenologija apmaštau knygoje *Šiuolaikiniai fenomenologijos pritaikymai* (Salanskis 2008a). Jis įkvepia pastaraisiais metais spausdintus įvairiausius tekstus: „Levino filosofija šiandien Prancūzijoje“ (Salanskis 2006: 191–219) ar „Referencinė gelmė Jeano-François Lyotard'o filosofijoje“ (Salanskis 2008b: 223–243), arba visai neseniai Toronte vykusioje konferencijoje „Dialoginės perspektyvos“ skaitytas pranešimas „Teorijos ir etikos dialogas“ (nespausdintas).

Užduoties situacija

Pradėsiu nuo to, kuo užbaigiau ankstesnį skyrelį: skirtingai nuo *French Thought* paplitusios nuostatos, man neatrodo, kad fenomenologija yra atgyvenusi. Mano argumentai būtų tokie: 1) viena vertus, fenomenologija nėra savo kilme susijusi su revoliuciniu politiniu pasirinkimu nei su idėja, kad filosofija neišvengiamai realizuojama kaip politinė naujovė ar progresas (bent jau Husserlio požiūris šiuo klausimu nedviprasmiškas); 2) kita vertus, fenomenologija jokių būdu nepalaiko distancijuoto ar nepasitikinčio požiūrio į pateisinimą, pagrįstumą ir tiesą (ir vėl šitai puikiai įrodo Husserlis, kuris visa savo kūryba ieško pagrindo ir siekia, kad filosofinės tiesos suteiktų vietą visoms mokslo tiesoms ir jas pagrįstų); 3) vis dėlto negalime nepastebėti, kad kai kurie žymieji analitinės filosofijos autoriai, kaip Peirce'as ir Wittgensteinas, savaip susiję su fenomenologiniu požiūriu; šitaip sutvirtinama racionalumo būtinybė, ir galbūt neprotinga ją išmesti į pasenusių daiktų sandėlį.

Ir vis dėlto negalime perimti fenomenologinio projekto tokio, koks jis buvo sukurtas iš pradžių, nekreipdami dėmesio į tai, kas įvyko, nepasimokydami iš to, kaip buvo mąstoma XX a. Prancūzijoje ir toliau turi būti užsiimama fenomenologija, bet su tam tikra „kontrolė“, pastatant savotiškus apsauginius barjerus – pasinaudojant jų ribojančiais mechanizmais ar atsižvelgiant į tam tikrą rūpestį.

Mano manymu, išorinė fenomenologijos kontrolė turi įgauti du pavidalus.

Pirmiausia, neįmanoma ignoruoti, kad tiesos reikalavimas vyksta kalbiniu ir netgi loginiu-kalbiniu būdu. Jokia fenomenologija negali išvengti kalbos stichijos, kurios žemėlapi XX a. mėgino pateikti analitinis protas, kartu apibrėždamas apribojimus. Kitaip sakant, kalbinis posūkis turi būti priimamas. Tai anaipatol nereiškia, kad turime pamaldžiai nusilenkti prieš Richar-

do Montague'o, paskui ir prieš Hanso Kampo pasiūlytą kalbos atvaizdą, nei netgi prieš jo formą, kurią pagerino Jaakko Hintikka. „Naujoji“ kontinentinė filosofija, naujoji fenomenologija, naujasis *French Thought* – nežinau, kaip juos pavadinti – kalbos klausimu turės išreikšti savo požiūrį, dėl kurio teks kovoti ir rungtis.

Kita vertus, fenomenologinio tipo filosofija, apie kurią svajoju, turi sutikti dirbti leviniškosios filosofijos režimu. Dar vienas apgailėtinas *French Thought* paklydimas, mano manymu, buvo tai, kad jis išdidžiai ir deklaratyviai neigė moralinį reikalavimą, laikydamas jį ideologine banalybe, nepateisinamu laisvės apribojimu. Priešindamasis šiai tendencijai, kuri galėjo kelti įtarimą, kad mūsų diskursai – tai galios liaupsinimai, Levinas mus mokė heteronomijos didybės. O ypač jis parodė, kad daug kas iš to, kas mums brangu ir kuo dalijamės, remiasi mūsų baime pakenkti, mūsų sugebėjimu užklausti savo veikimo pasaulyje nekaltumą.

Tad, mano akimis, programa būtų tokia: užsiimti filosofija, kuri neignoruoja juridinės sakinio (net jei tai loginis sakinyš) plotmės ir sutinka išsaugoti rūpestį moraliniu reikalavimu, kuris yra pirmapradis ir absoliutus. Tokios filosofijos buvimą fenomenologine pateisina nuoroda į Leviną. Mano požiūriu, Levinas yra tas filosofas, per kurį mus neseniai pasiekė viską apverčianti naujovė, ir svarbu pažymėti, kad tam jis ėjo fenomenologijos keliu (iki pat pabaigos atsisakydamas jos išsižadėti ir visą laiką ja remdamasis, nors ir pripažindamas, kad pakreipė jos kryptį).

Telieka paaiškinti, kodėl, mano supratimu, etanalizė realizuoja šią programą, ir kaip, nors ir kai ką perimdama iš *French Thought*, ji tam tikru požiūriu lieka jai ištikima.

Etanalizės pasirinkimas

Iš pradžių reikėtų pasakyti, kad etanalizės projektas perima Husserlio suformuluotą fenomenologijos projektą. Kaip Husserlis ketina užsiimti intencine visų tipų objektų, pasirodančių mūsų „konstituotame pasaulyje“, analize, taip ir etanalizė nori apibūdinti kiekvieną žmogiškoje patirtyje iškylančią „prasmės sritį“. Kaip Husserlis išryškina intencinį profilį, atitinkantį kiekvieną objektų sritį, taip ir etanalizė pateikia kiekvieną prasmės regioną grindžiančio etoso pavidalą: ji aprašo etosą sudarančių praktikų, išgyvenimų ir kalbinių išraiškų sudėtinį žaismą, per kurį yra suprastas ir perduotas prasmės reikalavimas. Husserlio fenomenologijoje toks intencinis profilis brėžia esmės kontūrą: eidetinio varijavimo metodas mums leidžia daryti išvadą, kad jei pažeidžiamas bent mažiausias intencinio profilio aspektas, jis nebeatitinka kokios nors srities objekto esmės, ir iš esmės tampa neįmanoma, kad išgyvenimų srautas

perteiktų struktūrą, duodančią aprašomą objektą. Etanalizėje prasmės sritį remiančio etoso aprašymą sudaro atitinkamos *prasmėšaukos* (*sémance*) išryškinimas: ją sudaro pluoštas nurodymų, susijusių su išgyvenimais, praktikomis ir kalbiniais segmentais, ir nuo jų laikymosi priklauso atitinkamos prasmės žaismo sekimas.

Pamatinis etanalizės sąvokų mechanizmas skiriasi nuo fenomenologijos mechanizmo vienu svarbiu elementu, kurį vadinu *priesaku* (*sollicitant*). Prasmės srities pamatinę patirtį ar atpažinimą etanalizė sieja su specialaus ir lemiamo žodžio – *idealybės žodžio* girdėjimu. Tai nėra bendrinis daiktavardis, įvardijantis tam tikrą klasę esinių. Šis žodis yra savotiškas nurodymas atlikti tam tikrą programą, tarsi reikalaujamo išpildymo santrauka, kurią reikia interpretuoti, ir kaip toks jis atskleidžia prasmę bei jos sritį. Antai žodis *meilė* įvardija ne meilės epizodus ar objektus, bet tam tikrą angažavimąsi meilei, kuris žmonių santykiuose įgyja prasmę. Meilė ir būtų vienas iš pavyzdžių to, ką etanalizė vadina *priesaku*. Tad, remdamiesi priesaku, kiekvieną kartą užsimame vis kitokia etanalizės tema. Tam, man atrodo, nėra nieko analogiško intencinėje analizėje.

Paprastiau tariant, etanalizė ketina paaiškinti mums galiojančių nurodymų visumą, nesvarbu, ar jų laikomės, ar ne. Ir ji pripažįsta, kad to, kas yra *mums* (*pour nous*) nušvietimas, gali vykti tik nušviečiant tai, kas yra *man* (*pour soi*). Tad etanalizė patenka į judėjimą, einantį nuo liudijimo (*témoignage*) prie tvirtinimo (*attestation*) – lygiai kaip ir fenomenologija. Nėra jokių abejonų, kad etanalizė tęsia fenomenologiją⁷.

Etanalizė kaip prancūzų fenomenologijos ir French Thought tęsinys

Ką būtų galima pasakyti apie etanalizės ryšį su prieš tai aptartais prancūzų fenomenologijos nuopelnais? Man atrodo, aišku, kad etanalizė perima žmogiškos patirties jausminio ir moralinio aspekto supratimo humanistinį elementą, išreikšdama simpatiją jos atžvilgiu: analizuoti kokį nors etosą, stengiantis išryškinti su juo susijusią prasmėšauką, tai reiškia kas kartą su gailėsčiu žiūrėti į aptariamą prasmę, įsivaizduoti, kad toji prasmė gali būti prarasta, ir klausiti, kokia konkrečia ištikimybė toji prasmė bus „išgelbstima“. Visa ši mąstymo eiga iš tiesų suponuoja, kad susitapatinama su konservatyviu įžadu, kurį aptariamoms prasmės tradicija perduoda ir išpildo.

⁷ Žr. mano asmeniniame tinklalapyje straipsnį „Expérience, phénoménologie, ethanalyse“ (<http://jmsalanskis.free.fr/>).

Be to, etanalizė lygiai taip pat realiai aprašo žmogiškąją patirtį, tik nauja čia yra tai, kad aprašymai vyksta iš privalėjimo būti perspektyvos. Ir priešingai, etanalizė akivaizdžiai nebeturi nieko bendra su istorine prancūzų fenomenologijos filosofijos orientacija – ta, kuri skatina be galo ir vis nuosekliau dirbti, konceptualiai rekonstruojant istorinius fenomenologijos žingsnius. Toks darbas nebus susijęs su etanalize, net jei jis hipotetinėje ateityje bus taikomas etanalize besiremiantiems tekstams ar autoriams. Tačiau visai įmanoma, kad etanalizė galėtų pasiūlyti tam tikrą filosofijos istorijos stilių, bet šiandien negalėčiau jo apibūdinti.

Dabar telieka sugretinti etanalizę su trimis prieš tai pripažintais *French Thought* nuopelnais.

Pats palankiausias etanalizei yra antrasis nuopelnas – tai, kad šis mąstymas funkcionuoja kaip *kultūros filosofija*. Aprašydama prasmės sričių etosą, etanalizė filosofiskai rekonstruoja kultūrą, išryškina tas jos spalvas, kurios skatina mus laikytis kiekvienos iš jos tradicijų. Etanalizė yra kultūros teorija kaip prasmės tradicijų durstinys ir kartu kultūros tyrimas kaip normatyvinis atitinkamo etoso aprašymas.

Etanalizė taip pat yra *viską persmelkiančio suvienijimo filosofija*, nors ir visai kitokiu būdu nei *French Thought*. Šis mąstymas visiškai savanoriškai vienijo metafiziniu būdu: vienyti čia reiškė išryškinti kokią nors schemą, apibrėžtą senąja vargana metafizikos kalba (tas pats, kitas, substancija, idėja ir t. t.), siekiant parodyti, jog ši schema vienodai veikia iš pažiūros itin nutolusiose žmogiškojo pasaulio vietose. Mes paėmėme Deleuze'o diferenciacijos arba Derrida suerdvinimo, save iškraipiančio išslydimo žaismo pavyzdžius.

Etanalizė negali nutiesti tokių kiaurai per viską einančių tiltų, nes, kaip fenomenologinis ir transcendentalinis metodas, ji susilaiko nuo metafizikos. Ji pretenduoja ne pažinti būtį, bet nubrėžti privalėjimo būti, kaip paties išgyvenimo, žemėlapi. Nepaisant to, ji gali plačiai ir nenumatytu būdu suvienyti skirtingas sritis, parodydama jų sąsąskas tiek, kiek skirtingi angažavimaisi susikerta mūsų sudėtiniam „religiškume“, ir tiek, kiek ji perima *idėjos* motyvą.

Kalbant apie angažavimusis, politiškumo etanalizėje ėmiausi diskutuoti apie politiškumo ryšį su logiškumu bei moksliskumu, nes problemiškas jų įtraukimas į politinę praktiką ir mąstymą sudaro pačios politiškumo tradicijos ašį (Salanskis 2007: 40–53). Politiškumas pajungia protą instrumentinei politikai, perimdamas jos kriterijus bei požiūrį. Taigi, etanalizės autorius turi dirbti šiame tyrimų lauke.

Kalbėdamas apie idėjos sąvoką, savo knygoje *Prasmės teritorijos* aiškinu, kad nuo Platono iki Husserlio idėjos sąvoka iš esmės suvokiama kaip tipas, kuris valdo paskirus atvejus, kuris tik juose ir pasireiškia (ar nepasireiškia), tačiau aš pabrėžiu, kad veiklusis ir įtikinantis šios sampratos „pagrindas“ – tai privalėjimo būti transcendencija. *Eidos* yra tai, su kuo paskirybės visuomet

susijusios kaip su norma, įsakymu. Kaip tik dėl to idėjos filosofema patenka į etanalizę ir gali atlikti vienijimo vaidmenį. Antai meilės etanalizėje lyginu platoniskąją meilę ir matematinį platonizmą (Salanskis 2007: 76).

Lieka pakalbėti apie *hibridinį bei daugialypį skaitymą*. Turiu pripažinti, kad man dar ne iki galo aišku, ar etanalizė iš tiesų išsaugo šią ypatybę. Tam tikru atžvilgiu etanalizė iš tikrųjų yra skaitymas, tačiau tai – kultūros skaitymas (kuriame visa klausa sutelkiama į privalėjimą būti). Šiuo požiūriu etanalizės skaitymai – hibridiniai bei daugialypiai, nes, kaip jau minėjome, etoso reikalavimai nepaiso sienų. Tai, ko, pavyzdžiui, reikalauja mūsų ryšys su priesaku „subjektas“, neapsiriboja viena ar kita filosofijos ar kultūros sritimi. Subjekto etanalizė, nesvarbu, gerai ar blogai ją atlieku – tai kvietimas skaityti pačius įvairiausius tekstus, išgirsti daugybę „teksto subjektų“, kurie suaudžia reikalaujamos subjektyvybės tinklą mūsų patirtyje. Tačiau net jei čia aptariamam atveju nurodau į tekstinius ar interpretacinius faktus, vis dėlto etanalizės diskursas paprastai neapsiriboja kokiu nors sustingusio tekstinio epizodo nagrinėjimu. Ji paprastai siekia išgirsti su priesaku susijusią patirtį kaip visumą, nepriklausomai nuo konkretaus komentuojamo teksto. Ar šis trūkumas – nepataisomas, ar jis išreiškia etanalizės propagandisto ar pačios etanalizės ribas? Nežinau ir kol kas nesijaučiu pajėgus atsakyti į šį klausimą.

IŠVADA: AIŠKUMAS IR KONKRETYBĖ

Pabaigai norėčiau išsakyti tai, kuo, mano akimis, prasmingas „sugrįžimas“ prie fenomenologijos ir kai kuriais atžvilgiais prie *French Thought*, pavyzdžiu imdamas etanalizę.

Tai, ko siekiame, tai, ko mums prisakyta siekti, mano manymu, yra filosofija, kuri, viena vertus, patenkintų aiškumo reikalavimą, o kita vertus, būtų susijusi su konkretybe. Dabartinė situacija, kurią vadinu po *French Thought*, iš mūsų reikalauja aiškumo ir kartu dėmesio konkretybei.

Ji reikalauja aiškumo, nes mes buvome pasirinkę neaiškumą, dažniausiai žinodami tokio pasirinkimo priežastis ir manydami, kad darome gerai. Ypač toks pasirinkimas veikė *French Thought*, bet ir fenomenologiniai tekstai to neišvengė. Mūsų „pateisinama priežastis“ šitaip elgtis buvo ta, kad nenorėjome nuslėpti neįvaldomų vietų, norėjome netgi pabrėžti, kad to, apie ką kalbame, dar labiau neįmanoma, dar sunkiau svarstyti, nei tai matyti iš to, ko mums nepavyko pasakyti. Be to, mūsų manymu, kita pateisinamos priežasties pusė yra ta, kad, palikdami virpėti savo neįvaldytą kalbą, mes geriau liudijame tuos nepasakomus dalykus ar tą sunkumą pasakyti, kurį kaip tik norime įteisiinti. Iš esmės pretendavome privalą, taigi ir gali būti neaiškūs, remdamiesi diskurso ir tikrovės, t. y. to, kas vadinama tiesa, atitikimu.

Ir mes, kaip galbūt ir mums svarbūs fenomenologijos ar *French Thought* mokytojai (nors kai kuriais lemiamais momentais jie rado aiškumo kelią), nepastebėjome, kad aiškumo reikalavimas yra susijęs su pačiu neįvaldomumo demonstravimu. Tai, kas nepasakoma, kelia sunkumą, kas yra pernelyg kompleksiška, subtilu, gali realiai būti išryškinta, apginta skaitytojo ar klausytojo akivaizdoje tik tada, jei tai iškeliamą į dienos šviesą, jei tai išaiškinama. Mąstymo ir pozicijos užėmimo žaidimas, vykstantis ir turintis vykti filosofijoje, yra gerbiamas ir iš tiesų žaidžiamas tik tada, kai kiekvienas pamėgina sutrikdyti ankstesnių diskusijų situaciją taip, kad tas sutrikdymas tampa svarbus kitiems, t. y. aiškiu būdu. Analitinė filosofija nesunkiai paženklino visas sąmones tol, kol ji buvo vienintelė, nedviprasmiškai reikalavusi aiškumo.

Šiandien, prisiimdami aiškumo imperatyvą, galime žengti vienu žingsniu toliau, nei tai paprastai daro būtent analitinė filosofija. Mes galime tai padaryti reikalaudami ne tik to, kad diskursai būtų aiškūs savo ginamais teiginiais bei iškeliamais argumentais, bet taip pat tuo, kam jie angažuojasi, kad būtų aiškūs kiekvieno jų argumento svoris bendrame jų siūlomos vizijos lauke. Būna taip, kad kai kurie analitinės filosofijos straipsniai, nors ir aiškūs iš pirmo žvilgsnio, geriau įsiskaičius nebeatrodo tokie aiškūs. Tad siekime rašyti ir išradinėti tokią filosofiją, kuri būtų aiški iki pat galo. Galbūt tai netrukdytų priversti virpėti kalbą ties jos riba, siekiant filosofinės tiesos: juk ir tai gali būti daroma aiškiai.

O kalbant apie konkretybę, manau, kad mūsų padarytas ir mus į priekį vesti galintis atradimas yra tas, kad jos turinys galiausiai yra etinis.

Seniau buvo manoma, kad konkretybė – tai materija ar materialus dalykas, kadangi konkretybė buvo siejama su jausmu ar politiškumu. Visa tai nėra klaidinga ir to negalima visai atmesti. Konkretybė – tai, ko siekiame ir ko negalima ignoruoti – žinoma, tam tikru požiūriu yra materialus daiktas, išskylantis priešais mus (*s'objecte*) pasaulyje, tai mūsų gyvenamąjį politinį pasaulį persmelkianti įtampa, kurios negalime teisėtai ignoruoti, pagaliau, tai, aišku, tam tikras mus užvaldančio jausmo gurkšnis, kurį sugebame pamiršti tik atlikdami abstrakčius ir todėl melagingus maneversus.

Tačiau konkretybės reikalaujančios filosofijos rūpestis – netapti skandalinga užgaida. Nekalbėti anapus to, kas apnikę žmonių gyvenimus, kas esant neatidėliojamam reikalui determinuoja jų galimybę kilniai tęsti savo egzistenciją, išsaugant žmogiškumą. Jei jiems kalbame apie dalykus, kurie neturi nieko bendra su tomis kliūtimis bei dalykais, su kuriais jie susiduria, kyla rizika paniekinėti tuos neatidėliojamus reikalus, ir lygiai taip pat, jei tam tikruose kontekstuose ignoruojame politinius rūpesčius, nuo kurių jie priklauso, ar iš principo nepaisome bet kokio jausmo, audžiančio jų gyvenimus. Tad galutinė konkretybės paskirtis – tai „to, kas svarbu ir negali būti minimalizuota ar atidėta į šalį žmonių gyvenime“, paskirtis. Skrupulingas kokios

nors teorinės konfigūracijos, neturinčios jokio ryšio su šia etine konkretybe, ribų svarstymas iš tiesų yra nieko vertas, nesuteikia tos garbės filosofijai, kokią turėtų suteikti. Ir lygiai taip pat nuostabi meditacija apie daikto autentiškumą dvasiniuose ontologijos Rytuose – jei ji pamiršta bet kokias pasekmes tos pačios etinės konkretybės plotmėje.

Be abejo, būtent Levinas mums priminė šitaip suvokiamą konkretybę. Juk jis visą savo itin sudėtingos filosofijos turinių dėstymo metodą pajungė šiam „perėjimo per konkretybę“ principui, kuris iš esmės yra „perėjimo per žmogų“ principas.

Aiškumas reikalauja naudotis pavyzdžiais – analitinė filosofija mums dėl to pakankamai išūžė galvas, kad galėtumėme tai suprasti.

Konkretybė reikalauja, kad susitiktumėme su žmogumi ir kreiptumėmės į jį – mus to išmokė Levinas.

Tad turime rašyti filosofijas, naudodamiesi pavyzdžiais ir susiedami savo mąstymą su konkretybėmis, bet neturime manyti, kad vienas iš šių dalykų mums leis apsieiti be kito.

Iš prancūzų k. vertė Nijolė Keršytė

Gauta 2009 09 28

Priimta 2009 10 14

LITERATŪRA

- Beaulieu, A. 2004. *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Les Editions Sils Maria diffusion Vrin.
 Derrida, J. 2000. *Le toucher – Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilée.
 Descombes, V. 1996. *Les institutions du sens*, Paris: Minuit.
 Grondin, J. 2003. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris: PUF.
 Salanskis, J.-M. 2001. *Sens et philosophie du sens*, Paris: Desclée de Brouwer.
 Salanskis, J.-M. 2003. *Extermination, loi, Israël*, Paris: Les Belles Lettres.
 Salanskis, J.-M. 2006. *Levinas vivant*, Paris: Les Belles Lettres.
 Salanskis, J.-M. 2007. *Territoires du sens*, Paris: Vrin.
 Salanskis, J.-M. 2008a. *Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris: Sens et Tonka.
 Salanskis, J.-M. 2008b. „La profondeur référentielle chez Jean-François Lyotard“ in *Les transformateurs Lyotard*, Enaudeau, C., Nordmann, J.-F., Salanskis, J.-M. & Worms, F. (éds), Paris: Sens et Tonka.

Jean-Michel Salanskis
 APRÈS LA *FRENCH THOUGHT*: VERS UN STYLE
 ANALYTIQUE, PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET LÉVINASSIEN

RÉSUMÉ

Article commence par rappeler comment la phénoménologie a réussi de façon spectaculaire en France, mais en subissant toujours la limitation d'un autre influence : successivement, celle du matérialisme marxiste, celle du radicalisme de la *French Thought*, et, peut-être aujourd'hui, celle de la raison analytique.

Il explique ensuite pourquoi il est désormais possible de dire que l'épisode historique de la *French Thought* est clos. Dans son après coup, nous pouvons essayer de dire quels ont été les mérites fondamentaux de la philosophie inventée dans cet étonnant "moment". Mais nous pouvons aussi revenir sur les grandes contributions de la phénoménologie française, pour essayer de dire ce qui faisait la saveur et la qualité spécifique de cette phénoménologie.

De telles observations nous servent alors à concevoir ce qui pourrait être aujourd'hui notre tâche, dans la nouvelle situation créée par la fin de la *French Thought*. Pour l'auteur de l'article, ce qu'il y a lieu de faire est un travail de type phénoménologique encore, mais qui soit attentif à deux exigences "externes" : celle de la clarté vis-à-vis de l'enjeu de la vérité, clarté qui implique la mise à plat linguistique et logique de la part de vérité revendiquée dans nos travaux philosophiques, et celle immémoriale de l'éthique, telle que nous l'a rappelée et enseignée Emmanuel Levinas. Il s'agit de faire une philosophie à la fois lévinassienne et "analytique" à sa manière, en quelque sorte.

Je conclus le texte en essayant de dire pourquoi mon programme personnel de l'ethanalyse satisfait à cette double exigence, tout en reprenant à sa manière plusieurs traits positifs de la *French Thought*.

MOTS CLÉS: phénoménologie, *French Thought*, philosophie analytique, ethanalyse, Lévinas.

Paul Audi

FILOSOFUOTI „PRANCŪZIŠKAI“. PASTABOS APIE ŠEIMYVINĮ 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 vaidmenį, 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, Derida, 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 transcendentinio lauko pašalinant bet kokią patybę (*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 kokiu atveju dėl šios mirties huserliškojo proto fenomenologija neturi nieko bendra su kokia nors „dvasios fenomenologija“, kurios sklaidos vektorius slėptų 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 veiksmu 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, nežymnės jokio konkretaus individo, straipsnio autorius, kaip įprasta prancūzų filosofinėje tradicijoje, juos rašo didžiąja raide. Audi, atrodo, kaip ir jo aptariamas Sartre'as nedarė 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 kartinio 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, „paremtą“ savo akcencijas, 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 kokią *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 apsėdimo persekioja būsimąsias kartas. Posthuserliškosios 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 stojo 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 būviniu. 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 imanentinė 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 imanomo 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: ši 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 objektų, 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 suvaiduklinimu* (*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 transcenduojančio 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 priima, 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 „pasaulyje 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 Niekos, kuris yra Viskas, atliekamos operacijos pasaulio Visuma netrukus tampa Niekas. 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 nebepriskaito, 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 neprasmes“ (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 šnektą (*idiome*) kartu su jos išraiškos galimybėmis, t. y. tas ypatingas kalbos įsavinimo būdas, kuris vadinamas *literatūra*. Tai nereikia, kad čia modeliu pasirenkamas XVIII amžiaus „filosofas“, nes būtent Prancūzijoje ir būtent šiame amžiuje mąstymu užsiimantys rašytojai ir menininkai buvo vadinami filosofais. Tai nereikia, 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 fenomeniskumui). 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 svajotojo *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 supratę, 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? Postsartriškiems 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 posthuserliškosios 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 priklauso 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 užklausančią 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 antrojoje 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, reikėtų ieškoti Sartre'o kalbėjimo *prancūziško* savitumo. Kaip žinome, praėjus keleriems metams po esė *Ego transcendencija* pasirodymo, būtent per „veidmainystės“¹⁰ problematiką Sartre'as panorė 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 transcendentoline 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 konstitutuotų *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 *baimę*, 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 nebeabsorbuotų 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 *Būties 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 anaip tol ne komedijos naudai. Sartre'ui nėra nieko svetimesnio už komediją, juoką, pašaipą. Net *Užsklęstos durys* – labiausiai vaidinta (*amusée*) jo pjesė – anaip tol 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 neišitikimas savo paties mąstymui – tam, kuris atskleidė ryšį tarp rimtumo ir veidmainystės. Be abejo, šūkyje „mąstyk prieš save“ galima įžvelgti 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 komediją. Be humoro, nes humoras kaip tik atskleidžia, kad rimtumas priklauso nuo komedijos, ir atsisakyti vaidinti komediją 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 įtampos 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, *komediją*, 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 pasmerkta. 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 esę 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 buržua, 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, spausdintame 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 karteizianizmą 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 sartriškai 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 netranscendentalumo) 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 savaime 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 Stendhalui 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 *psychē* privačios pakyls 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 akimirkų, 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 apsimitinėjo 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 kartočiau, vos tik atsiranda „norėjimas“, šis *noras-būti-nuoširdžiam-prieš-save* yra neišvengiamas falsifikavimo principas“ (Valéry 1957: 572).

Demaskuodamas „nuoširdumo komediją“, kurią demonstruoja autobiografiniai, ir radikalčiai 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 veiksmiais – 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 elitarinę literatūros lauką, siekdamas atsидurti 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 akimirkų iki tol, kol apie tai pagalvojome. Valéry buvo pirmasis, „Aš“ pavertęs antračiliu 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.

Marc Crépon

MIRTIES APMĄSTYMAS KARŲ ŠEŠĖLYJE (J.-P. SARTRE'AS IR E. LEVINAS – M. HEIDEGGERIO INTERPRETUOTOJAI)

Ecole Normale Supérieure, CNRS
45 Rue d'Ulm, 75005 Paryžius
El. paštas: Marc.Crepon@ens.fr

Šiame straipsnyje bus nagrinėjama, kaip XX a. prancūzų fenomenologijai – konkrečiai Jeanui-Pauliui Sartre'ui ir Emmanueliui Levinui – paveiktai II pasaulinio karo, egzistencialinė būties-myriop analitika tapo svarbiausiu konfrontacijos tašku. Praėjusį amžių paženklinęs klausimas – tai ne klausimas, kaip autentiška būtis-myriop galėtų mums padėti neįklimpti į kasdienybę, o klausimas, dėl ko mirštama, tai ne pasiaukojimo apskritai klausimas, bet klausimas, dėl ko vertėtų paaukoti gyvenimą. Martino Heideggerio požiūriu, save galiu apibrėžti tik per savo santykį su savo paties mirties galimybe. Pats sau visiškai „priklausau“ tik projektuodamas autentišką būtį-myriop. Bet koks santykis su kitų mirtimi patenka į kasdienybės ir das Man karalystę. Sartre'o požiūriu, priešingai, tas santykis mane nuolat sugrąžina prie mirties absurdiškumo, kad ir kaip stengčiausi jo išvengti. Net kai dėl smurto, priespaudos, neteisybės, skurdo savo mirtį planuoju kaip „mirtį už ką nors“, mirtis nėra išsigelbėjimas. Ir vis dėlto mirtis nėra nesuderinama su mano laisve ir atsakomybe. Kita jos nusavinimo pusė (jos absurdiškumo įsisąmoninimas) – tai visiška mano atsakomybė už mirusiuosius. Mano gyvenimas yra santykių su mirusiaisiais ir gyvaisiais tinklas. Būtent to kintančio ir nepakeičiamo tinklo išskirtinumas (o ne autentiška būtis-myriop) yra mano.

Nei kito asmens mirties, nei visų XX amžiaus karų, o ypač holokausto aukų, apie kurias Heideggeris niekada neužsiminė, mirties sukeltas susijaudinimas, nei grėsmės, kurias potencialus kito asmens (pirmiausia budelių) arba mano priešiškas kelia mūsų gyvybei (žmogžudystės galimybė), neturi ir negali tapti santykiu su mirtimi atskleidžiančia analitikos priemone. Toks yra štai-būties vienišumo mirties akivaizdoje padarinys. Kaip tik šios išvados Levinas, apmąstydamas mirtį, negalėjo priimti, nes jis savo, kaip gyvo išlikusiojo mąstymą, skyrė aukoms atminti.

RAKTAŽODŽIAI: Heideggeris, Sartre'as, Levinas, būtis-myriop, mirties absurdiškumas, kito asmens mirtis, mirties klausimo politiskumas.

Jeigu tiesa, kad filosofijos negalima atsieti nuo jos epochos, tai XX a. ji neatskiriama nuo karų šešėlio, t. y. nuo bet kokią kitą analizės elementą nustelbiančių dešimčių milijonų mirčių per abu pasaulinius karus, civilinių ir karo aukų visuose Europos ir kituose frontuose, okupuotuose ar subombarduotuose miestuose, nuo masinių trėmimų bei galiausiai – ir ypač – nuo mirties stovyklose išnaikintų Europos žydų. Kai tik klausiamo, kas *tuo metu* ir *dėl to meto* turėjo jaudinti filosofiją, atsakymas susijęs su tuo, ką reikia vadinti tam tikra mirties kaip sunaikinimo „patirtimi“, kurios neišvengė nei istorijos, nei politikos, nei etikos ar teisingumo, nei mokslo ar technikos apmąstymas.

Vis dėlto karų paskatintas „mirties mąstymas“ gimė ne iš tiesioginio ir eksplisitinio mąstymo apie „neįsivaizduojamą sunaikinimą“, kurį reiškė karai ir visi jų pavidalai. Iš tikrųjų jis neatsiejamas nuo Heideggerio knygos *Būtis ir laikas*, kurios paskelbimo metai – 1927-ieji – nėra nereikšmingi. Šioje knygoje apie karą nekalbama, nebent daromos labai tolimos užuominos, joje net neatsispindi – bent jau aiškiai – I pasaulinio karo pėdsakai, tačiau be šios knygos negali apsieiti joks mirties bei mirčių apmąstymas. Tai ne pats mažiausias šios knygos recepcijos paradoksas. Mat šio svarbiausio Heideggerio kūrinio interpretacijos sudaro didelę XX amžiaus (prieš II pasaulinį karą ir po jo) filosofijos dalį, o būties-myriop analizė, kuria prasideda antrasis knygos skirsnis, karų atminties paženklintai filosofijai tapo viena svarbiausių ir viena sunkiausių knygos vietų.

Tai pasakytina apie Sartre'ą, kuris savo veikalo *Būtis ir niekis* pabaigoje šiai analizei skiria vieną karščiausių diskusijų, taip pat apie Janą Patočką, kurio „palaužtųjų solidarumo“ apmąstyme, pateikiamame *Eretiškujų esė* pabaigoje, tarp eilučių šmėkščioja sąšaukos su Heideggerio analizėmis. Tą patį galima pasakyti ir apie Maurice'ą Blanchot bei Jacques'ą Derrida: didžiojoje jų darbų dalyje gausu tų Heideggerio pastraipų įtakos¹. Galiausiai antrojoje

¹ Derrida jų „dekonstrukcijai“ paskyrė atskirą knygą *Aporijos* (Paris: Galilée, 1996), tačiau su Heideggerio mirties apmąstymu jis netiesiogiai konfrontuoja ir interpretuodamas Blanchot bei Celaną, kai apmąsto „išgyvenimą“ („survivre“).

praeito amžiaus pusėje Levinas labiau nei bet kuris kitas kritinę Heideggerio knygos interpretaciją susiejo su XX a. karų ir jų aukų atmintimi.

Tos „kritinės“ sąsajos, prie kurių dar galima pridurti ir kitų rašytojų bei poetų vardus, pradedant Pauliu Celanu, yra tarsi ypatingas *kelias*, kuriuo einant galima atsekti, kaip Heideggeris interpretuojamas „šiuolaikinėje“ tiek prancūzų, tiek kitų šalių filosofijoje. Tos interpretacijos neatsiejamoms nuo dvigubos (etinės ir politinės) atsakomybės – karų atminties ir mirties mąstymo atsakomybės. Kadangi čia negaliu panagrinėti visų pavyzdžių, kaip esu padaręs kitur (Crépon 2008), imsiuosiu dviejų iš jų: pirmiausia Sartre'o, o paskui Levino.

I. SARTRE'O KRITIKA

Sudėtingoje veikalo *Būtis ir niekis* sandaroje nedaugelis fragmentų yra tokie kritiškai *Būties ir laiko* egzistencialinės analitikos atžvilgiu, kaip paskutinėje, ketvirtojoje, dalyje pateikiama analizė, skirta „*mano mirčiai*“. Išversta į Sartre'o kalbą, Heideggerio autentiška būtis-myriop, t. y. štai-būties² pripažinimas, kad mirtis yra jai artimiausia (saviausia) galimybė, tampa „į mirtį vedančio projekto“ realizavimu, įgyvendinimu tos „laisvės numirti“, kurios dėka štai-būtis „per laisvą baigtinumo pasirinkimą“ konstituoja kaip „visybė“ (*totalité*) (Sartre 1943: 577). Todėl pirmiausia iš esmės kvestionuojama mintis, kad mirtis gali būti tokio projekto objektas. Tačiau mirtis nėra tiesiog viena iš daugelio temų, išsyrškančių fenomenologinės ontologijos esę, kuri Sartre'as paskelbia 1943 m. (tai svarbi data). Svarbiausias klausimas – ar „laisvė gali atsverti“ mirtį – keliamas beveik visose ateinančiame dešimtmetyje parašytose pjesėse: *Musės*, *Nepalaidoti mirusieji*, *Nešvarios rankos*, neskaitant pjesės *Užsklęstos durys*. O juk toks dvigubas registras įmanomas tik todėl, kad pagrindinė mintis, kuri būtina tokiam demontavimui, turi akivaizdų dramatinį krūvį. Svarbiai privilegijai, kuria Heideggeris laiko „būtį-myriop“, Sartre'as puslapis po puslapio (ir pjesė po pjesės) priešpriešina ne ką kita kaip mirties *absurdiškumą*.

Kodėl mirtis – absurdiška? Heideggerio užmojis, aiškina Sartre'as, yra dvejopas. Visų pirma, jis siekia individualizuoti mirtį, t. y. priminti, kad mirtis – vienintelis iš tiesų *man* priklausantis dalykas. Dėl to tampa įmanoma pati štai-būties individuacija. Jeigu niekas negali numirti vietoj štai-būties, autentišką egzistenciją ji pasieks projektuodama save į tą aukščiausią bei paskutinę galimybę. Vadinas, „būtis-myriop“ turi būti apmąstoma kaip tai, kas

² Straipsnio autorius į prancūzų kalbą neverčia haidegeriškojo *Dasein*. Lietuvoje jau susiformavusi šio termino vertimo tradicija (čia-būtis – Arvydo Šliogerio, štai-būtis – Arūno Sverdiolo vertimas) paskatino *Dasein* versti kaip štai-būtis, pabrėžiant šiam straipsnyje svarbų laikiškumo ir įvykiškumo aspektą (*Sud. past.*).

leidžia štai-būčiai save suvokti kaip nepakeičiamą visumą. Ji bus tokia visuma tada (ir tik tada), kai jai priklausys *jos pačios* mirtis. Bet ar įmanomas toks *pasisavinimas*? Kaip tik tuo Sartre'as, dar nepradėjęs kaip reikiant kritikuoti haidegeriškojo mirties apmąstymo, suabejoja, užduodamas tokį pradinį klausimą: „Ar mirtis, kuri mane ištiks, yra mano mirtis?“ (Sartre 1943: 578).

Be abejo, vietomis galima ginčytis dėl terminų, kuriais *Būties ir niekio* autorius verčia Heideggerio kalbą, užmiršdamas, kad ir pats *Būties ir laiko* autorius elgėsi ne kitaip. Vis dėlto akivaizdu, jog mirties pasisavinimą Heideggeris laiko autentiškumo pagrindu. Ir kad taip jis atmeta visas „mirties nusavinimo“ figūras (mano mirtis nėra *manoji*), kurios mirčiai suteikia visai kitą reikšmę. Kokios tos figūros? Kaip jos prieštarauja egzistencialinei analitikai? Kaip tik į jas ir gilinamasi veikale *Būties ir niekis*. Būties-myriop ir jai priskiriamos ontologinės privilegijos demontavimas, galima sakyti, vyksta trimis etapais.

Pirmiausia kvestionuojamas tokios privilegijos išskirtinumas. Kiek teisinga, klausia Sartre'as, kad mirtis yra vienintelė iš mano galimybių, kuri yra absoliučiai mano? Niekas negali *numirti* vietoj manęs. Bet lygiai taip būtų galima tvirtinti, kad niekas negali *mylėti* vietoj manęs. Meilės, kurią jaučiu vienam ar kitam žmogui, neįmanoma perleisti kam nors kitam. Aišku, su sąlyga, kad ji netraktuojama savo funkcijos požiūriu, t. y. nepriklausomai nuo mano subjektyvumo. Jeigu mylėti reikštų „kam nors suteikti laimės“, nebūčiau vienintelis, gebantis tai padaryti. Vadinasi, nepakeičiama yra ne meilė kaip tokia, bet ją apibrėžianti *situacija*. Tas pats pasakytina ir apie mirtį (apie *mano* mirtį). Daugeliu atveju ją irgi galima redukuoti iki funkcijos, kuri iš manęs atima *mano* mirtį. Kai *mirštama už* tėvynę ar už kokį nors reikalą, reikšmę mirčiai suteikia tas reikalas, o ne faktas, kad mirštu *aš* (o ne kas kitas). Numirti už tėvynę vietoj manęs gali bet kas: tai liudija liūdna karų, kankinių, aukų statistika. Nebent ta „*mirtis už ką nors*“ būtų laisvas ir atsakingas sprendimas, vienintelis galintis suteikti jai prasmę, ir darytume prielaidą (tačiau labai abejotiną), kad toks sprendimas gali būti iš tikrųjų įgyvendintas.

Jeigu mirštama tam, kad būtų pastatytas koks nors pastatas, siekiant paliudyti, už tėvynę ir pan., tuomet bet kas gali mirti vietoj manęs – kaip toje dainoje, kur tas, kas ištrauks trumpiausią šiaudą, bus suvalgytas. Žodžiu, *manoji* mirtis nepasižymi jokia suasmeninančia ypatybe (Sartre 1943: 579).

Struktūrą „*mirti už ką nors*“ panagrinėkime nuodugniau – mažiausiai dėl dviejų priežasčių. Pirmiausia ši struktūra galutinai apverčia – rutuliojant tai, kas galėtų pasirodyti paprastas intarpas – knygos *Būties ir laikas* problematiką. Arba veikiau ji parodo, ko *trūksta* egzistencialinei analitikai. Savo mirties galimybę galima numatyti daugeliu būdų, ir tie įvairūs būdai tai galimybei

suteikia nevienodą prasmę. Galima mirti lovoje nuo senatvės. Pačiame jėgų žydėjime gali pakirsti liga ar nelaimingas atsitikimas. Arba istorijos verpetai: karai, revoliucijos. Pagaliau galima numirti dėl reikalo, už kurį nusprendė kovoti *iki mirties*. Jeigu galėčiau įsivaizduoti kiekvieną iš šių galimybių kaip manęs laukiančią mirtį, kiekvienu atveju save joje projektuočiau vis kitaip. Įvairios galimybės *manajai* mirčiai suteikia ne tą pačią prasmę. Mąstyti apie mirtį kaip apie neišvengiamą ilgo gyvenimo pabaigą – tai pripažinti ir sutikti, kad bet koks gyvenimas kada nors užsibaigia. Ir priešingai, įsivaizduoti, kad nusinešti mano gyvybę galėtų staigi liga ar nelaimingas atsitikimas, tolygu priimti galimybę, kad mano gyvenimas gali staiga nutrūkti, kad dėl atsitiktinių, nuo manęs nepriklausančių priežasčių mano planai ir man atsivėrusios galimybės gali sugriūti jiems dar *neužsibaigus*, anksčiau laiko.

Tačiau iš visų galimybių *Būties ir laiko* problematiką labiausiai apverčia galimybė „mirti už ką nors“. Mat, kalbėdamas apie galimybę *mirti už* kokį nors reikalą, Sartre'as santykiui su mirtimi sugrąžina politinį matmenį. Iš tiesų praėjusį amžių paženklinęs klausimas (politinis klausimas) – tai ne klausimas, kaip autentiška būtis-myriop galėtų padėti neįklimpti į kasdienybę, o klausimas, *dėl ko* mirštama, tai ne pasiaukojimo apskritai klausimas, bet klausimas, dėl ko vertėtų paaukoti gyvenimą. Nors posakiai „mirti už tėvynę“, „mirti už laisvę“, „mirti už tiesą“, „mirti už kitą žmogų“ nurodo santykio su mirtimi problemišumą, jie byloja viena: mano egzistenciją įprasmina (ir lemia, kad mano mirtis yra *manoji*) ne mano mirties galimybė kaip labiausiai man priklausanti galimybė, bet tai, dėl ko aš nusprendžiu (darant prielaidą, kad toks sprendimas įmanomas), kad galėčiau numirti.

Taigi toks yra pirmas svarbus Sartre'o kritikos, nukreiptos į egzistencialinę mirties analitiką, ypatumas. Būties-myriop autentiškumo ar neautentiškumo problematika virsta *mirties už ką nors* nenusprendžiamumo problematika. Ar man įmanoma žinoti, dėl ko aš pasirengęs mirti? O jeigu ne aš, kas tai žinos? Net jeigu esu pasiryžęs numirti už kokį nors reikalą, ar mano laisvė atsvers *mano* mirtį? Toks *nenusprendžiamumas* jau leidžia išryškėti mirties absurdiškumui. Juolab kad *mirti už ką nors* atskleidžia ir ką kita. Sartre'o pjesių veikėjai niekada nemiršta nuo senatvės. Galvodami apie mirtį (nesvarbu, artėjančią ar jau įvykusią), jie mąsto ne apie vieną galimybę, kuri įprasmintų visas kitas, nes būtų labiausiai sava, bet apie atsitiktinę, brutaliai primestą negalimybę dar projektuoti savo gyvenimo prasmę. Išties kaip tik dėl to kaniknisi pjesės *Užsklęstos durys* veikėjai. Jų egzistencijos prasmė jiems nebepriklauso. Jie nebegali planuoti ją *pakeisti*. Kaip tik šito baiminasi ir kitų pjesių veikėjai. Tokiu atveju *mirti už ką nors* turi vienintelę prasmę – iki paskutinio atodūsiu stengtis apversti tokios gyvenimo pabaigos absurdiškumą.

Taigi *mirti už ką nors* apverčia būties-myriop reikšmę todėl, kad šio mirimo tematizuojama mirtis niekada nelieka neapibrėžta. Tai jau kokia nors

(*qualifié*) mirtis. Ir tik todėl įmanoma tikėtis, kad ir mirtis, ir egzistencija bus išgelbėtos nuo savo absurdiškumo. Todėl neatsitiktinai svarbiausiu Heideggerio kritikos momentu Sartre'as savo knygoje *Būtis ir niekis mirtį už ką nors* traktuoja kaip galimą (laikiną?) to absurdiškumo išimtį:

Taigi, ar mirties laukimas galėtų reikšti ką kita nei laukimą neapibrėžto įvykio, kuris bet kokį (taip pat mirties) laukimą paverstų absurdu? Mirties laukimas sunaikintų pats save, nes paneigtų bet kokį laukimą. Galima suprasti mano planavimą *kaip nors* numirti (savižudybė, nukankinimas, heroizmas), bet negalima suprasti *mano* mirties projektavimo kaip neapibrėžtos galimybės nebebūti pasaulyje, nes toks projektas sugriautų visus projektus. Tokiu atveju mirtis nebūtų mano paties turima galimybė, ji netgi nebūtų viena iš *mano* galimybių (Sartre 1943: 585).

Tačiau apie *mirtį už ką nors*, apie kurią čia vos užsimenama pasitelkus susijusias kankinystės ir heroizmo figūras, Sartre'as pasako tik tiek, kad ją galima suprasti, – lygiai kaip galima suprasti „situacijas“, kuriose jo pjesių veikėjai susisieja su (*savo?*) mirtimi, išryškindami ne jos autentiškumą ar neautentiškumą, o mirties teikiamą galimybę įprasminti egzistenciją. *Mirtį už ką nors* galima „suprasti“, bet ar jai išties pavyksta panaikinti mirties absurdiškumą? Kitaip tariant, ar „mirtis už ką nors“ leidžia „vėl pasisavinti“ mirtį? Kaip matėme, Sartre'o atlikta egzistencialinės būties-myriop analitikos kritika susideda iš trijų etapų. Pirmajame nugrinčijama privilegija, priskiriama *mano* mirčiai kaip *man* labiausiai priklausančiai, savausiai galimybei. Antrajame etape išryškinamas mirties, kaip neapverčiamo gyvenimo prasmės suspendavimo, absurdiškumas. Abiejuose etapuose Sartre'as, priešingai nei Heideggeris, mirtį traktuoja kaip atsitiktinį įvykį, kurio niekaip neįmanoma *pasisavinti*. Jis atskleidžia, kad mano mirtis niekada nėra *manoji*, kad ji nėra *mano* galimybė, kad, užuot man priklausiusi, ji atima mane iš manęs paties. Vis dėlto lieka galimybė, kad, nepaisant visko, mirtį gali atsverti laisvė, – su sąlyga, kad mirtis yra „kokia nors“, kitaip tariant, su sąlyga, kad mirštama ne veltui, o dėl kokio nors reikalo: laisvės, tiesos, teisingumo ir pan. Ši galimybė negrinčijamai sudaro kai kurių pjesių, kurias Sartre'as parašė tuoj po savo fundamentaliosios ontologijos esė, dramatinį branduolį, tačiau veikale *Būtis ir niekis* apie ją tik užsimenama.

Taip yra dėl to, kad trečiajame analizės etape sugriaunama visa, kas, kalbant apie tą galimybę, galėjo pasirodyti kaip viltis „išsigelbėti“. Net jeigu darome prielaidą, kad pagundą „*mirti už ką nors*“ įmanoma suprasti, ji vis dėlto neišgelbsti nuo mirties absurdiškumo. Mat apie mirtį mąstyti tokiais terminais reikia ne vien dėl to, kad ji suspenduoja mano egzistencijos prasmę, bet ir dėl to (galbūt ypač dėl to), kad ji visą egzistenciją atiduoda kito žmogaus teismui.

Būtų iliuziška manyti, kad, ištikus mirčiai (mano mirčiai), mano egzistencijos prasmė būtų sustabdyta ir todėl taptų „pateisinta“. Iš tikrųjų „pateisinimas“, kuris galėtų mane *išgelbėti*, *man* nepriklauso. Aš neturiu galios jį vienaip ar kitaip „suteikti“ remdamasis gyvenimu (*savo* gyvenimu) ir jo pabaiga. Priešingai, jei bet kokia mirtis yra absurdiška, tai visų pirma todėl, kad ji neišvengia dėsno, pagal kurį hipotetiniu mirties *pateisinimu* disponuoja kiti.

Ši mintis, kurią Sartre'as ilgai rutulioja knygoje *Būtis ir niekis*, yra pats svarbiausias 46–53 *Būties ir laiko* skyrių kritikos momentas, ir ji labai reikšminga. Mat, kaip jau matėme, Heideggerio analizė priimtina tik su sąlyga, kad dėl santykio su savo mirties galimybe štai-būtis tampa radikaliai vieniša. Nors bet koks *Dasein* (štai-būtis) yra *Mitsein mit der anderen* (su-būtis su kitais), autentiškos būties-myriop projektas, priešingai, suponuoja bet kokio štai-būties ryšio su kitais suskliudimą. Kai mąstau apie savo paties mirties galimybę, sako Heideggeris, kito žmogaus žvilgsnis, vertinimai, nuomonės neturi jokios reikšmės. Tai reiškia, kad bet koks mąstymas apie tai, ar išliksiu kitų atmintyje, yra atmetamas kaip neautentiškas, vadinasi, mąstydamas apie savo mirtį, aš nesvarstau, koks prisiminimas apie mane išliks kitų (pirmiausia mano artimųjų) atmintyje.

Mirtį traktuodamas kaip „kito žmogaus požiūrio triumfą“, Sartre'as apverčia visą Heideggerio sistemą. Mat tai, kad mirtis yra toks triumfas, rodo ne tik jos absurdiškumą. Tai taip pat reiškia (ir tai ne mažiau svarbu), kad, kol esu gyvas, su kitų mirtimi esu labiau susijęs nei su savąja, ir ne tik dėl to, kad *jų* mirtis man suteiks skausmo, bet ir dėl to, kad *jų* mirtis mane padaro *jų* praėjusio gyvenimo saugotoju. Taigi tam tikra prasme mirtis, kaip mano galimybių neigimas, yra manosios būties-savyje teigimas. Mano gyvenimas, nustojęs būti „savo paties mirties nuosprendžio vykdymo atidėjimu“ (Sartre 1943: 585), egzistuoja tik kitų atmintyje. Mąstyti apie savo mirtį nereikia bandyti ją pasisavinti, siekiant, kad ji taptų man labiausiai priklausanti, savausia galimybė; tai reiškia į ateitį projektuoti neišvengiamą susvetimėjimą. Mano mirtis nepriklauso vien tik man, ir ją projektuodamas aš negaliu savęs suvokti kaip visybės. Dar daugiau, ji mano gyvenimą paverčia kito asmens nuosavybe – atvira visybe, kurios prasmė man galų gale nepriklauso. Pasibaigus gyvenimui, niekas iš to, ką nuveikiau, niekas iš to, kuo buvau, nė vienas mano žodis ir nė vienas veiksmas man iš tikrųjų nebeprisiklausys – *darant prielaidą, kad jie kada nors man priklausė*. Mat tokį susvetimėjimą anticipuoju dar būdamas gyvas: nerimauju dėl to, ką apie mane prisimins artimi ir ne tokie artimi žmonės, kokią prasmę jie suteiks mano darbams. Dar būdamas gyvas stengiuosi (lyg bandydamas išvengti mirties absurdiškumo) iš anksto orientuoti prasmę, kurią jie suteiks mano gyvenimui ir mano darbams: „Būti mirusiam tolygu būti gyvųjų grobiu.

Vadinasi, tas, kas bando suprasti savo būsimos mirties prasmę, save turi suvokti kaip būsimą kitų grobį“ (Sartre 1943: 588).

Bet jeigu mano mirtis man tikrai nepriklauso, tiesa ir tai, kad keliais būdais, kuriuos dar reikia apibrėžti, man priklauso kitų mirtis. Būtent aš sprendžiu, ar *jų* praėjęs gyvenimas nugrims į užmarštį, ar aš jį prisiminsiu ir kaip prisiminsiu. Vadinasi, mirtis manęs nedaro vienišo. Tai, kad įsisąmoninu jos absurdiškumą, netinkamumą ir nepasisavinamumą, tą bedugnę, kurią ji atveria ne tarp manęs ir kito asmens, bet tarp manęs ir manęs, – visa tai mane sieja su kitais. Būtent tai ir yra svarbiausias *Būties ir niekio* atliekamas apvertimas *Būties ir laiko* atžvilgiu. Heideggerio požiūriu, save apibrėžti galiu tik per savo santykį su savo paties mirties galimybe. Pats sau aš visiškai „priklausau“ tik projektuodamas autentišką būti-myriop. Bet koks santykis su kitų mirtimi patenka į kasdienybės ir *das Man* karalystę. Sartre'o požiūriu, priešingai, tas santykis mane nuolat sugrąžina prie mirties absurdiškumo, kad ir kaip stengčiausi jo išvengti. Net kai dėl smurto, priespaudos, neteisybės, skurdo planuoju savo mirtį kaip „mirtį už ką nors“, mirtis nėra išsigelbėjimas. Net jei stengsiuosi ją *vėl pasisavinti*, ji visada bus „ne kas kita kaip tam tikras faktiškumo ir būties-kitam aspektas, t. y. ne kas kita kaip tam tikras faktiškumo ir būties-kitam aspektas, t. y. ne kas kita kaip *duotybė*“ (Sartre 1943: 591). Ir vis dėlto mirtis nėra nesuderinama su mano laisve ir atsakomybe. Kita jos nusavinimo pusė (jos absurdiškumo įsisąmoninimas), sako Sartre'as svarbioje ištraukoje, tai mano „visiška atsakomybė už mirusiuosius“.

Santykis su mirusiaisiais – su *visais* mirusiaisiais – yra esminė pamatinio santykio, kurį pavadiname „būtimi-kitam“, struktūra. Verždamasi būti, būtis-sau turi užimti tam tikrą poziciją mirusiųjų atžvilgiu. [...] Žinoma, mirusieji mus pasirenka, bet iš pradžių mes turime būti juos pasirinkę. Čia susiduriame su pirminiu santykiu, jungiančiu faktiškumą ir laisvę; mes pasirenkame savo laikyseną mirusiųjų atžvilgiu, tačiau negalime nepasirinkti jokios laikysenos. [...] Taigi pats jos faktiškumas būčiai-sau primeta visišką „atsakomybę“ už mirusiuosius; būtis-sau yra priversta laisvai spręsti jų likimą (Sartre 1943: 586–587).

Santykis su mirtimi įgyja visai kitą dimensiją, ir ją reikia pakomentuoti. Pirma, jeigu mūsų egzistencija tikrai yra santykių tinklas, kurį Sartre'as vadina „būtimi-kitam“, tai tą tinklą sudaro ne tik santykiai su gyvais žmonėmis, bet ir santykiai su mirusiaisiais, netgi su *visais* mirusiaisiais. Vadinasi, tenka kalbėti ne tik apie pažintus žmones, ne tik apie gimines ir draugus, kurių gedime jiems mirus. „*Visi* mirusieji“ reiškia, kad mano gyvenimas *su* mirusiaisiais pranoksta tų, kurių vardą ir veidą aš žinau, visumą. Tačiau ne *visi* vienodai priklauso mano egzistencijai, jie nevienodai išlieka gyvuodami manyje, ne už

visus jaučiuosi vienodai atsakingas. Žmonijos istorijoje – tame milžiniškame nekropolyje – mirusieji gyvuoja arba individualiai (kai išlieka jų vardas ir nuveikti darbai), arba kaip nediferencijuota didesnės ar mažesnės anoniminės masės dalis. Tad man reikia pasirinkti tuos, su kuriais *gyvensiu*: rašytojus, kuriuos skaitysiu, dailininkus, kurių kūriniais žavėsiuosiu, taip pat „tautas“, „bendruomenes“, žmonių „judėjimus“, „sambūrius“, kurių veiksmai patrauks mano dėmesį.

Tas mirusiųjų – ir santykio, kurį *man* reikės su jais palaikyti – pasirinkimas neapsiriboja istorijos išmanymu. Jis yra nedaloma mano būties-sau dalis. Vienaip ar kitaip tapdamas tų praėjusių gyvenimų saugotoju, t. y. neleidamas vienam ar kitam gyvenimui „užsisklęsti savo pilnatvėje ir nutraukti visus ryšius su dabartimi“ (Sartre 1943: 586), aš save projektuojau į ateitį. Vadinasi, saugodamas individualų ar kolektyvinį mirusiųjų atminimą, esu atsakingas ne tik už jų „išlikimą“ – visų pirma esu atsakingas už būtį, kuria nusprendžiu tapti kartu su jais. Be abejo, laisvė negali atsverti mirties. Tačiau laisvei reikia mirusiųjų. Jai reikia nuspręsti, su kuo ji nori *gyventi*. Tą sprendimą galiu priimti pats vienas. Jis taip pat man gali būti primestas (mano išsilavinimo, visuomenės, kurioje gyvenu, politinio režimo), ir aš turiu apsispręsti: paklusti jam ar priešintis. Turiu nuspręsti, ar mano šeimos *mirusieji*, taip pat valstybės mirusieji, kurių atminimas nuolatos pagerbiamas ir pažymimas, kurių vardas minimas ir kurių garbei statomos statulos, bus ir *mano* mirusieji.

Kitaip tariant, toks sprendimas visada yra politinis. Saugodamas istorijos aukų, priespaudą kentėjusių tautų, „teisuolių“ ir „herojų“, tironų ir budelių – visų mirusiųjų, kurių aš nusprendžiu neužmiršti – atminimą, užimu vienokią ar kitokią politinę poziciją. Galimybė „mirti už ką nors“, kurią visada galiu numatyti, manęs neišgelbės. Tačiau savo projektuojamame gyvenime privalau prisiminti (arba neprisiminti) tuos, kurie „*mirė už ką nors*“: dėl nieko, už laisvę, už tiesą, už teisingumą, už kitą žmogų. Juk gyventi – tai visada *gyventi su kuo nors*. Gyvenimas, kurį projektuojau, tai gyvenimas, kuriuo dalijamasi. Kai į savo projektą įtraukiu mirusiųjų atminimą, jis ima skaidyti tą dalijimąsi. Daugybę santykių, kuriuos palaikau su įvairiais žmonėmis, *vienaip ar kitaip* veikia tai, koks yra mano ir jų santykis su mirusiais. Mano saugomas mirusiųjų atminimas su vienais mane suartina, o nuo kitų atskiria. Taigi, tas atminimas peržengia santykio *su visais mirusiais* ribas ir daro poveikį taip pat ir mano santykiams su mano amžininkais – *visais gyvaisiais*. Mano gyvenimas yra santykių su mirusiais ir gyvaisiais tinklas. Būtent to kintančio ir nepakeičiamo tinklo išskirtinumas (o ne autentiška būtis-myriop) yra mano. Nėra jokių išimčių. Kiekvieną mūsų sudaro visi žmonės – mirusieji ir gyvieji, ir joks mano mirties projektas, kurį darau vienas pats, manęs neišvaduos nuo su jais siejančio konstitutyvaus ryšio.

II. LEVINO KRITIKA

Nenorėčiau pernelyg išsiplėsti, bet taip pat nenorėčiau būdamas čia, Lietuvoje, nieko nepasakyti apie Leviną ir apie tai, kaip jis interpretuoja *Būtyje ir laike* pateiktą egzistencialinę būties-myriop analitiką. Iš tiesų jokio kito praeito amžiaus filosofinio kūrinio susidūrimas su Heideggerio knyga *Būtis ir laikas* nebuvo taip paženklintas II pasaulinio karo, masinių žudynių, žmogžudysčių, nesuskaičiuojamų egzekucijų, ypač Europos žydų deportacijos bei išnaikinimo, kaip Levino, – tuo jo kūryba ir išsiskiria iš visų kitų. Tuo Levino mirties apmąstymas ir yra ypatingas. Jis kaip joks kitas neatsiejamas nuo neapykantos aukų – kiekvienos aukos atskirai – atminimo. Šis apmąstymas skiriamas toms aukoms ir joms priklausančiam teisingumui atminti, – tai matyti iš 1974 m. išleistos knygos *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* dedikacijos:

Skiriu atminti artimiausiems žmonėms iš šešių milijonų, kuriuos nužudė nacionalsocialistai, ir milijonams milijonų visų konfesijų bei tautų žmonių, tapusių tos pačios kito žmogaus neapykantos, to paties antisemitizmo aukomis (Levinas 1978).

Dėl šios priežasties Heideggerio būties-myriop analitika ten, kur ji atrodo neišvengiama, Levinui lieka *nepriimtina*. Nuolat konfrontuodamas su *Būtimi ir laiku*, kritiškiausiai ir dažniausiai jis komentuoja būtent tai analitikai skirtas pastraipas. Levinas daugybę kartų kartoja ir nepabaigiamai aiškina savo interpretaciją, tarsi Heideggerio pateikiamas būties apmąstymas iš esmės prieštarautų etiniams, politiniams ir ypač filosofiniams reikalavimams, nuo kurių neatsiejamas mirusiųjų atminimas. Ir kiekvieną kartą Levinas pabrėžia tų pačių Heideggerio teorijos teiginių problemišumą. Jų galima išskirti keturis. (1) Pirmasis teiginys (panašiai kaip teigė Sartre'as) susijęs su tuo, kad Heideggeris mirtį traktuoja kaip *mano* savausią *galimybę*. Levinas taip pat kritikuoja tiek mirties kaip „galimybės“, t. y. kaip „galios“, apibrėžimą, tiek ir tos galimybės pasisavinimą (t. y. mirties, kuri yra *mano*, idėją). (2) Antrasis teiginys susijęs su išskirtine privilegija, kurią *Būtis ir laiko* autorius priskiria baimei, į antrą planą nustumdamas visas kitas emocijas, konkrečiai išgaštį, – kai Heideggeris baime traktuoja kaip pamatinį jausmą, kuris, priklausomai nuo to, ar aš jo vengiu, ar jį priimu, nulemia mano santykį su minėtąja galimybe. (3) Trečiasis teiginys susijęs su Heideggerio autentiška būtimi-myriop ir su tuo, ką jis traktuoja kaip „heroizmą“, kurį Levinas suvokia kaip „didžiausią sąmonės aiškumą“ ir „didžiausią vyriškumą“³. (4) Pagaliau, paskutinis teiginys, į kurį sukoncentruota

³ „Autentiškoje Heideggerio egzistencijoje būtis-myriop yra didžiausias sąmonės aiškumas ir tuo pat metu didžiausias vyriškumas. Taip štai-būtis prisiima paskutinę egzistencijos galimybę, kuri kaip tik įgalina visas kitas galimybes ir sykiu pačią galimybę pasinaudoti galimybe, t. y. veiklumą ir laisvę“ (Levinas 1980: 57).

visa Levino kritika, yra trijų ankstesnių teiginių padarinys. Jis grindžiamas tuo, kad tiek baimės kaip pagrindinio jausmo apibrėžimas, tiek autentiškos būtiesmyriop heroizmas nuošalyje palieka bet kokią santykį su kitu asmeniu. Abiem atvejais štai-būtis solipsistiškai užsisklendžia savo santykyje su mirtimi. Nei kito asmens mirties – o peržengus kūrinio *Būtis ir laikas* ribas, ir visų XX a. karų, ypač holokausto aukų, apie kurias Heideggeris, galima sakyti, niekada neužsiminė, mirties – sukeltas susijaudinimas, nei grėsmės, kurias potencialus kito asmens (pirmiausia budelių) arba mano priešiškus kelia mūsų gyvybei (žmogžudystės galimybė), neturi ir negali tapti tą santykį atskleidžiančia analitikos priemone. Toks yra štai-būties vienišumo mirties akivaizdoje padarinys. Kaip tik šios išvados Levinas, apmąstydamas mirtį, negalėjo priimti, nes jis savo mąstymą – kaip gyvo išlikusiojo mąstymą – skyrė (dedikavo) aukoms atminti.

Šie keturi teiginiai išryškina pagrindines Levino siūlomos santykio su mirtimi analizės gijas. Labai apibendrinant galima teigti, kad Levinas siekia tą santykį susieti su kito asmens transcendencija. Pagrindinės jo mintys, kurios sykiu yra ir Heideggerio tekstui išsakomi prieštaravimai, yra tokios: (1) mirtis suprantama nebe kaip galimybė – niekio galimybė, – bet kaip tai, ko artėjimas (neišvengiamas artumas) suspenduoja bet kokią subjekto galią (o kartu bet kokią galimybę pasisavinti); (2) niekis nebeiškeliamas kaip vienintelis dalykas, kurio bijamasi mirštant (baimė, kuri mus daro radikaliai vienišus)⁴; suteikiama teisė jausti ir kitą jausmą bei emociją – ar net keletą kitų jausmų bei emocijų; (3) pagaliau, nuo santykio su mirtimi neatsiejama atsakomybė suvokiama nebe kaip vienišo heroizmo „vyriškumas“ bei „sąmonės aiškumas“, bet kaip toji atsakomybė už kitą asmenį, kuri mirčiai suteikia vienintelę priimtina prasmę.

*Iš prancūzų k. vertė Lina Perkauskytė,
vertimą tikrino Nijolė Keršytė*

Gauta 2009 09 26

Priimta 2009 10 16

LITERATŪRA

- Crépon, M. 2008. *Vivre avec, la pensée de la mort et la mémoire des guerres*. Paris: Hermann.
Derrida, J. 1996. *Apories*. Paris: Galilée.
Levinas, E. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff.
Levinas, E. 1980. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana.
Levinas, E. 1993. *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset.
Sartre, J.-P. 1943. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.

⁴ „Ir nereikia pernelyg skubotai nuspręsti, kad gąsdina tik niekis, kaip buvo nuspręsta filosofijoje, kurioje žmogus yra būtybė, turinti būti ir nuolat išliekanti savo būtyje, net nepabandžius išsiaiškinti, kas gąsdina ir ko bijomasi.“ (Levinas 1993: 19).

Marc Crépon

LA PENSÉE DE LA MORT À L'OMBRE DES GUERRES
(J.-P. SARTRE, E. LÉVINAS, LECTEURS DE M. HEIDEGGER)

RÉSUMÉ

Dans cette étude, on s'attache à analyser la façon dont l'analytique existentielle de l'être pour la mort a constitué, pour la philosophie française du XX^{ème} siècle, marquée par la seconde guerre mondiale — notamment pour Sartre et Levinas — le point de confrontation le plus désisif. S'il est une question qui aura marqué le siècle dernier, c'est moins celle de savoir dans quelle mesure un être-pour-la-mort authentique pourrait nous permettre d'échapper à l'enlèvement dans la quotidienneté que celle du *pour quoi* de la mort — non pas celle du sacrifice, en général, mais de *ce* pour quoi la vie pourrait valoir la peine d'être sacrifiée. Pour Heidegger, je ne saurais me définir autrement que par le rapport que j'entretiens avec la possibilité de ma propre mort. C'est dans le projet d'un être-pour-la mort authentique que je « m'appartiens » pleinement. Tout rapport à la mort des autres tombe sous le coup de la quotidienneté et du règne du « on ». Pour Sartre, ce rapport, au contraire, me reconduit toujours au caractère absurde de la mort — quoi que je fasse pour y échapper. Même lorsque la violence, l'oppression, l'injustice, la misère me laissent projeter ma mort sur le mode d'un « mourir pour », la mort n'est pas un salut. Et pourtant, la mort n'est pas étrangère à ma liberté et à ma responsabilité. L'envers de sa désappropriation (qui est conscience de son absurdité) est mon entière responsabilité vis-à-vis des morts. Ma vie est un tissu de relations avec des morts et des vivants. C'est la singularité mouvante et irremplaçable de ce tissu (et non un être-pour-la mort authentique) qui est mienne.

Ni l'émotion suscitée par la mort d'autrui — ce qui veut dire aussi, par-delà *Etre et temps*, par toutes les victimes des guerres du XX^{ème} siècle, et notamment, après la guerre, par celles de la Shoah, sur lesquelles Heidegger n'a, pour ainsi dire, jamais rien dit — ni les menaces que son hostilité potentielle (à commencer par celle des bourreaux) ou la mienne font peser sur nos vies respectives (la possibilité du meurtre) ne doivent et ne peuvent être retenues pour éclairer ce rapport dans les limites de l'analytique. Telle est la conséquence de l'esseulement du *Dasein* face à la mort. Telle est aussi la conclusion que la pensée lévinassienne de la mort ne pouvait accepter, dès lors qu'elle s'exposait (se dédiait) à la mémoire des victimes — comme la pensée d'un survivant.

MOTS CLÉS: Heidegger, Sartre, Lévinas, être-pour-la mort, absurdité de la mort, la mort de l'autre, politique de la question de la mort.

Andrea Potestà

J. DERRIDA IR FENOMENOLOGINĖS KALBOS KRIZĖ

Metzo Paulio Verlaino universitetas
Ile du Saulcy BP 80794 57012 Metz
El. paštas: andrea.potesta@wanadoo.fr

Ar reikia šiandien kalbėti apie huserliškos fenomenologijos projekto žlugimą? Jei „fenomenologija“ suprantama taip, kaip ją suvokia Husserlis – kaip mokslo apie žinojimo pagrindus projektas, arba, jo žodžiais tariant, „subjektyvybės mokslas, iš anksto duodantis pasaulį“, – fenomenologija neišvengiamai stumiama peržengti žinojimo ribas, nors ji ir nepajėgia iki galo užbaigti savo projekto ar išlaikyti pusiausvyrą ant jo nubrėžtų ribų. Fenomenologija kaip projektas, siekiantis iškelti į dienos šviesą prasmės duotį, gali tik sustabdyti pati save ar sustoti prie klausimo apie tokios duoties prasmę. Visų sunkumų ir netgi paradoksų terpė – tai kalba, toji kalba, kuri, pagal fenomenologijos pretenzijas, turi nusakyti prasmės ribas. Pranokdama pati save, fenomenologija rodo pirmą huserliško projekto trūkumą. Ar tokiu atveju galima fenomenologizuoti fenomenologijos žlugimą? Būtent toks, mūsų požiūriu, yra Jacques'o Derrida siekis, kai jis sugrįžta prie temos apie genezę ir apie kalbą, galinčią ją užčiuopti. Vadinas, jo principas – atsakyti bet kokio principo, nes be to pats mažiausias pirmasis žingsnis būtų neįmanomas. Tokio tipo fenomenologija galiausiai tvirtina negalimybę pažinti žinojimo pagrindus. Tai fenomenologinės kalbos krizės fenomenologija.

RAKTAŽODŽIAI: Husserlis, Heideggeris, Derrida, fenomenologijos projektas, fenomenologinė kalba, etika.

...bet kokia fenomenologija, bet kokia filosofija kaip mokslas ar kaip pažinimas, – tas žodelis „kaip“ galėtų būti tikrosios problemos įvardijimas ar net dekonstrukcijos taikinyss.
Jacques Derrida (Derrida 2001: 74)

Kas šiandien išdrįstų parašyti esė, kurio pavadinime būtų posakis, Edmundo Husserlio pavartotas 1911 metais pasirodžiusio kūrinio pavadinime: *Filosofija kaip griežtas mokslas*? Kad filosofija yra mokslas, maža to, griežtas mokslas, – dabar tai visiškai neaktualus teiginys. Husserlis – paskutinis filosofas, dar tradiciškai tikintis galimu filosofijos metodiškumu ir mintimi, kad visas mūsų žinias įmanoma pagrįsti racionaliai, – arba, kaip jis pats sako, jis tiki „mokslo apie iš anksto duotą pasaulį universalumu“ (Husserl 1954: 150). Mūsų dienomis pats fenomenologinio metodo „neaktualumas“ liudija Husserlio fenomenologijos žlugimą. Dėl to galime džiaugtis ar apgailestauti, bet faktas yra tas, kad turime pasitenkinti žinojimu, jog negalime žinoti, *kaip* žinome. Neturime jokio metodo, galinčio mums nurodyti mūsų žinių svarbą ir kokia prasme jos yra svarbios. Vis dėlto šio fakto, šios fenomenologinio diskurso „krizės“ akivaizdoje nepakanka tiesiog manyti, kad esame kitur, ir taip atsiriboti nuo momento, kuris neva priklauso filosofijos praeičiai. Iš tiesų, net jei fenomenologijos žlugimas gali liudyti jos filosofinio metodo ir jos filosofinės laikysenos neaktualumą, tokią nesėkmę dar reikia iš esmės apmąstyti kaip *filosofinio kalbėjimo krizę* ir šitaip pripažinti nuolatinį jos aktualumą.

*

Ką reiškia fenomenologijos nesėkmė? Pirmiausia šį klausimą galime užduoti jos veikėjui ir liudytojui, kuris pirmasis, išbandęs fenomenologinį metodą, patvirtino, kad jo realizuoti neįmanoma. Turbūt jau supratote, kad kalbu apie Martiną Heideggerį ir neužbaigtą jo veiklą *Būtis ir laikas*, taip pat apie filosofinį Heideggerio ir Husserlio konfliktą, kuris, be abejo, yra prancūzų diskusijų apie fenomenologiją *archetipinė vieta*. Prašyti Heideggerio paaiškinti fenomenologijos nesėkmę – tai kreiptis į keistą liudytoją, nes jis tikrai nėra pasyvus savo meto istorijos stebėtojas. Iš tikrųjų, galėtų kelti nuostabą tai, kad dar esė *Mano kelias į filosofiją* (Heidegger 1969: 81–90), praėjus beveik 30 metų po to, kai nutrūko jo santykiai su Husserliu, Heideggeris tvirtino, jog neįmanoma liautis užsiiminėjus fenomenologija, – šis faktas, jo manymu, turėjo būti aktualus ir ateinančioms kartoms. Toje esė Heideggeris, kalbėdamas apie vėlesnį fenomenologijos supratimą, teigė: „Tuo laikotarpiu dažnai pasigirsdavo tvirtinimų, kad fenomenologija – tai naujos krypties užuomazga europinėje filosofijoje. Kam galėjo kilti mintis neigti tokio tvirtinimo *teisingumą* (*Richtigkeit*)?“ (Heidegger 1969: 85). Jei esame susipažinę su Heideggerio žargonu, jo žodyje *teisingumas* nesunkiai išvelgsime tam tikrą ironiją: to, kas yra „teisinga“,

tiesa tėra paviršutiniška. Heideggeris dar priduria: „Tačiau tas grynai istorinis fenomenologijos traktavimas iš esmės neužčiuopė to, kas jai buvo nutikę“ (Heidegger 1969: 85). Taip Heideggeris siekia išsakyti mintį, kurią pasistengsime aptarti plačiau: nors „istorinis“ fenomenologijos gyvavimas baigėsi, tai nereiškia, kad baigėsi ir tikrasis fenomenologijos sumanymas.

Pažiūrėkime, kaip Heideggeris argumentuoja: „O šiandien [Heideggeris rašo 1963 metais]? Atrodo, kad fenomenologinės filosofijos metas baigėsi. Ji jau laikoma savotiška atgyvena, kuri minima šalia kitų istorinių filosofijos tendencijų. Tačiau fenomenologija ir visa tai, kas jai savita, nėra kokia nors tendencija. Mąstymui – tai galimybė, kuri prireikęs keičiasi ir dėl to yra nuolatinė mąstymo galimybė, leidžianti atitikti to, ką reikia apmąstyti, reikalavimą. Jeigu fenomenologija patiriama ir suprantama būtent šitaip, tada ją galima laikyti nebe mąstymo rubrika, o mąstymo „klausimu“ (*Sache des Denkens*), kurio reikšimasis lieka paslaptimi“ (Heidegger 1969: 89).

1969 metais, rengdamasis skelbti šį tekstą, prie šių eilučių Heideggeris dar priduria: „Panaši mintis kaip paskutiniame sakinyje jau buvo išsakyta *Būtyje ir laike* [...]: „Fenomenologijos esmė – ne jos kaip filosofijos tendencijos *realumas*. Aukščiau už realumą stovi *galimumas*. Suprasti fenomenologiją – reiškia ją suvokti kaip galimybę““ (Heidegger 1969: 89).

Kaip šiandien galima suvokti šiuos Heideggerio žodžius ir jais sekti? Kaip suprasti, kad fenomenologija, tas „baigtas“ ir „realiai“ negalimas projektas, vis dėlto dar yra „galimas“? Ir kodėl, neperžengus istorinio ar istoriografinio požiūrio ribų, neįmanoma užčiuopti fenomenologijos „galimybės“? (Beje, ar mes sugebame kalbėti apie praeities filosofiją, neužsisklęsdami istoriniame požiūryje? Kitaip tariant, kaip įmanoma mąstyti fenomenologiją, kaip siūlo Heideggeris, jeigu ji nėra mokykla, mąstymo kryptis ar filosofijos srovė? Tai kas ji tokia?)

Heideggeris nori iškelti tezę, kad fenomenologija tikrai gali pavirsti srove, kad, veikdama literatūrą, meną, mokslą ir politiką, ji gali – beje, panašiai ir nutiko – tapti „kultūriniu faktu“ ir kad ji, kaip ir kiti istoriniai judėjimai, pasiekusi didžiausią populiarumą, gali pradėti trauktis ir galiausiai išeiti iš mados. Tačiau Heideggeriui tai niekaip nepaliečia fenomenologijos esmės, nes apie fenomenologiją, jo manymu, negalima mąstyti kaip apie paprastą filosofinę-kultūrinę srovę. Priešingai, fenomenologija susijusi su mąstymo „dalyku“ ir „klausimu“ (*Sache*), su, paties Heideggerio žodžiais tariant, „jos paslapties pasireiškimu“ (*Offenbarkeit ein Geheimnis*). Taigi turime daryti išvadą, kad Heideggeriui fenomenologija yra susijusi ne su *kokiu nors* konkrečiu mąstymo klausimu ar *kokia nors* problema, bet su klausimu apie patį mąstymą, todėl jos reikšmė negali sumenkėti. Tai Heideggeris teigia ką tik cituotame fragmente: „reali“ fenomenologijos būtis nėra svarbi. Vadinasi, nesvarbus ir istoriografinis jos supratimas, pavyzdžiui, tai, ką Husserlis ir jo pasekėjai

realiai galėjo pasakyti. Svarbiausia – tai fenomenologijos „galimybė“. Galimybė yra aukščiau už realybę.

Atsigręžti į galimybę – reiškia į pirmą vietą iškelti *mąstymo galimybės* problemą apskritai. Jeigu fenomenologijos galimybei pavyksta *kvestionuoti* mąstymo galimybę, tada Heideggeris teisingas, fenomenologiją traktuodamas tiesiog kaip *pačią* mąstymo kaip tokio problemą („teorinę“, o ne „istorinę“ problemą). Šiuo atžvilgiu būtų galima teigti, kad fenomenologinis tyrinėjimas iš naujo išgyvena filosofinį visos tradicijos intencionalumą, jos tūkstantmetinį projektą, vis atgyjantį ir sykiu vis pasmerktą nesėkmei.

Taigi, pažvelgus atidžiau, Heideggerio atliekama jo mokytojo metodo kritika nėra pasmerkimas. Ja užsimenama, kad fenomenologijai būdingas mąstymo būdas yra ne kas kita, kaip esminis filosofijos mąstymo būdas. Beje, *Būties ir laiko* „pamatinė ontologija“ yra ne kas kita kaip bandymas „fenomenologiškai“ išspręsti esminę ir nuolatinę filosofijos problemą. Nors Heideggeris radikaliai priešinosi fenomenologijos metodui, „egologinei redukcijai“, „griežto moksliskumo“ idėjai, jis, be abejo, nenorėjo atsisakyti fenomenologinės plotmės ir fenomenologinių inspiracijų. Vis dėlto Heideggeris, kaip žinome, turėjo atsisakyti fenomenologijos projekto ir palikti jį nebaigtą. Taip nutiko dėl priežasčių, kurios iš esmės susijusios su fenomenologija: Heideggeris neužbaigė Husserlio pradėto kelio, nes, kaip pats dažnai kartodavo po 1927 metų, *negalėjo* jo užbaigti. „Mąstymui nepavyko pakankamai *išreikšti* šio apvertimo ir jo užbaigti pasitelkus metafizikos kalbą“ (Heidegger 1979: 327-328)¹. Tad Heideggeris išsidavė, kad fenomenologijai „trūksta žodžių“. Trūko būtent „fenomenologinės kalbos“: fenomenologijos metodas, nors Heideggeris 1927 metais jame sukėlė perversmą, negebėjo išsakyti „fenomeno“, t. y., Heideggerio žodžiais tariant, išsakyti buvinio būties.

Taigi galima manyti, kad filosofinis Heideggerio kelias iš esmės yra ne kas kita, kaip bandymas apmąstyti fenomenologijos aklavietę. Gal taip ir yra. Arba verčiau reikėtų sakyti, kad visa filosofinė jo veikla lieka dialektikos tarp reikalavimo *užsiimti* fenomenologija ir jos *atmetimo* ribose. Heideggeris atmeta istorinę fenomenologijos tiesą, bet radikaliai iškelia klausimą apie mąstymą.

Fenomenologijos problema, jeigu ją suvoksime remdamiesi Heideggerio biografija, yra ta, kad fenomenologija nepasiekia jokio pagrindo, jokio pamato. Bet kokioje fenomenologijoje dar reikia apmąstyti pagrindo nebuvimą – *Abgrund*. Tačiau kaip jį mąstyti – labai problemiškas klausimas, nes, atmetus pagrindą, bet koks metodas, kuriuo siekiama iki to pagrindo prieiti, lieka nemotyvuotas ir nemotyvuojamas. Ir toli gražu ne „griežtas“...

¹ Kursyvas autoriaus. Ši ištrauka lietuviškame vertime skamba kiek kitaip: „...šiam posūkiui mąstymas nesurado reikiamos kalbos, o metafizikos kalba čia nieko negalėjo padėti“ (vertė A. Šliogeris) – M. Heideggeris, „Apie humanizmą“ in *Gėrio kontūrai*, Vilnius: Mintis, 1989, p. 234 (*Sud. past.*).

*

Norėčiau pabandyti suprasti tą fenomenologiją *konstituojančią krizę*, tą negalimybę pasiekti savo pagrindą. Tai darydamas, remsiuosi keliais pastebėjimais apie fenomenologijos „kalbą“ ar „kalbėjimo būdą“ ir ypač nuorodomis į keletą Derrida analizių, kurios pateiktos jo *Įvade į Geometrijos kilmę* ir straipsnyje „Forma ir reikšmė“ (Derrida 1972: 185–207), kuris įtrauktas į 1967 metais pasirodžiusią jo knygą *Filosofijos paraštės*. Šitaip norėčiau paaiškinti, kodėl „pagrindo“ klausimo iškėlimas yra pirmas žingsnis į atsisakojimą to, ką kol kas pavadinsiu (vėliau dar prie to grįšiu) „Derrida fenomenologija“.

Husserlis kalbą laiko paprastu patirties klodu (*Schicht*), o ne esminiu bei struktūriniu pasaulio dėmeniu. Jo nuomone, esama ikiekspresinio prasmės klodo, kuris nepriklauso nuo kalbos ir kuris grindžia pačią kalbos galimybę, – tai rodo, kad kalba yra išvestinė, nepirma pradė. Čia remiuosi analizėmis, kurios pateiktos knygos *Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos* pirmo tomo 124-ame paragrafe, kur kalbama apie „noetinių-noeminį „logos“ klodą“ (Husserl 1950: 303–307). Visose įvairių patirties formų analizėse, pateiktose prieš tą paragrafą, kalbos klausimas nebuvo minimas, tarsi patirtis būtų visiškai nebyli. O 124-ame paragrafe kalba iškyla kaip naujas sluoksnis, tik vėlesnis už patiriamą išgyvenimą ir nuo jo priklausantis. Kita vertus, *logos* ir „reikšmė“² apibrėždamas kaip „išraišką“ (*Ausdruck*), Husserlis tik patvirtina tą priklausomybės santykį. Jo požiūriu, kalba tėra „pirminis intencionalus *mediumas* [...], kurio esminis bruožas – atspindėti (*widerzuspiegeln* – veidrodžiškai atspindėti) bet kokio kito intencionalumo formą ir turinį, jį nuspalvinti (*abzubilden*) pirminėmis spalvomis ir taip jame nupiešti, išryškinti (*einzubilden*) jo paties „konceptualumo“ formą“ (Husserl 1950: 305). Toliau Husserlis sako: „išraiškos sluoksnis – tuo jis yra pirmapradis – nėra produktyvus [...]. Arba, kitaip tariant, *jos produktyvumas, jos noeminis produktyvumas apsiriboja išraiškos aktu ir konceptualumo forma*, atsirandančia kartu su tuo išraiškos aktu“ (Husserl 1950: 306).

Taigi kalba, Husserlio požiūriu, tik prisitaiko prie iš anksto egzistuojančios reikšmės ir ją pakylėja į sąvokos bei universalybės rangą, tačiau pati savaime yra radikalčiai „neproduktyvi“, nes nesugeba nieko pridurti prie iš anksto egzistuojančios reikšmės, prie intencionalaus turinio. Tad toks „neproduktyvus kalbos produktyvumas“ gryniausią formą įgyja loginėje-mokslinėje kalboje, kuri, viena vertus, maksimaliai atlieka konceptualizavimo funk-

² *le vouloir-dire* – pažodžiui „norėti pasakyti“. Būtent šia idioma versdamas Husserlio vartojamą *bedeuten* – „reikšti“ ir *Bedeutung* – „reikšmė“ (jų tiksliausias atitikmuo anglų kalboje būtų *to mean, meaning*, tačiau prancūzų kalboje jo nėra), Derrida nori pabrėžti, kad fenomenologijoje, kaip ir visoje Vakarų filosofinėje tradicijoje, reikšmės samprata neatsiejama nuo kalbos kaip kalbėjimo, sakymo [*dire*], tarimo, balso bei garso, taip pat nuo kalbančio subjekto valios [*vouloir*], intencijos (žr. Derrida J. *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1967, p. 18, 34–39) (*Sud. past.*).

ciją, bet, kita vertus, turi apsiriboti savo turinių vienareikšmio „veidrodinio atspindėjimo“ funkcija, ji turi funkcionuoti kaip neproduktyvus *mediumas*, kuris tų turinių nekeičia. Čia mokslinei kalbai tenka slaptas bet kokios fenomenologinės kalbos analizės modelio ir *telos* vaidmuo³.

Akivaizdu, kad kalbos kaip savotiškos *tabula rasa* idėja neišvengiamai kelia daugybę problemų. Kaip sako Derrida, „net jei būtų galima teisėtai manyti, kad savo nekaltybe tekstas *in illo tempore* priima pirmąjį prasmės gimimą, *faktiškai* sisteminė norėjimo pasakyti (*vouloir-dire*) sąranga vienaip ar kitaip prasmei primeta savo kryptį, jai diktuoja savo formą, ją priverčia pasireikšti pagal tam tikras sintaksines ar kitokias taisykles. Ir tas „faktiškai“ nėra eilinė empirinė būtinybė, jo negalima suskliausti siekiant užduoti teisėtus transcendentalinius klausimus, nes neįmanoma nustatyti norėjimo-pasakyti statuso, tuo pat metu neapibrėžiant prasmės statuso. Suskliausti šį „faktą“ – tolygu nuspręsti, koks yra prasmės apskritai statusas per jos santykius su diskursu. *Toks suskliaudimas nepriklauso nuo fenomenologijos, jis ją atveria nekritiniu judesiu*“ (Derrida 1972: 197).

Taigi, pagal Derrida, fenomenologija atsiveria, prasideda tik dėl tos *nekritinės* laikysenos kalbos atžvilgiu. Remdamasis šiais svarstymais, Derrida „geologijos“ metaforai, t. y. klodų modeliui, ir analizės, tuos kodus atskiriančios per gryną akivaizdybę, idealui priešpriešina teksto ir audeklo „susipynimo“, kalbos ir reikšmės gijų susimaišymo idėją, tvirtindamas, kad jų neatsieti yra svarbiau nei bandyti surasti paprastą juos sudarantį elementą. Derrida nuomone, toks požiūris radikalčiai kvestionuoja detaliausius fenomenologinio metodo atradimus: jeigu fenomenologas rimtai žiūri į savo darbą, jis turi sugebėti rasti „tylos postamentą“ (Derrida 1972: 192), kuris eina pirma išraiškos klodų, ir taip atpauzinti tą pynę, nes jeigu paaiškėtų, kad atpauzinti pynės neįmanoma, kad ji neredukuojama, fenomenologas nebegalėtų demonstruoti netarpiškos intuicijos akivaizdybės (tai yra fenomenologijos „principų principas“ – Derrida mėgsta kartoti šį Husserlio posakį, – t. y. „intuityvi pirminės esaties duotybė“ (Derrida 1992: 278)).

Ivade į Geometrijos kilmę Derrida lygiai taip pat atskleidė esmines fenomenologinio požiūrio ribas. Mintis apie vieną žmoniją, kurios atstovai vieno vienintelio pasaulio horizonte visada galėtų suprasti vieni kitus ir kuriai „vertimas iš principo yra visada įmanomas uždavinys“ (Derrida 1962: 75), suponuoja mintį apie universalios kalbos, pasižyminčios tam tikru skaičiumi apriorinių normų, horizontą. Du žmonės supranta vienas kitą, nes jie kalba apie tam pačiam pasauliui priklausančius dalykus. Tačiau tai „implikuoja, kad jie visada tučiuojau arba kiek vėliau gali kartu žvelgti į tą patį natūralų buvinį, ir

³ Žr. „Jeigu tas neproduktyvus produktyvumas yra išraiškos *telos*, tai reiškia, kad loginis-mokslinis diskursas čia niekada nebuvo nustojęs funkcionuoti kaip bet kokio įmanomo diskurso modelis“ (Derrida 1972: 199).

kad visada bus galima išgryninti tą buvinį, atskiriant nuo jo superstruktūras bei jame grindžiamas (*fundiert*) kultūrinės kategorijas, o jo vienovė visada išspręs bet koki *nesusipratimą*. Įsisąmoninimas, kad esame priešais *tą patį* daiktą, priešais objektą, suvokiamą kaip tokį, – tai ikikultūrinio gryojo *mes* įsisąmoninimas“ (Derrida 1962: 76).

Taigi čia kalbama apie bet kokioje fenomenologijoje gyvuojančią prielaidą, kad skirtingus kultūrinius bei istorinius pasaulius sieja nekintamas suvokimas, kuris yra sąvokinės kalbos ir intuityvios duotybės išverčiamumo pagrindas. Šitaip suprantant mokslo kalba nuolat atlieka modelio – savotiškos tobulos ir universalios komunikacijos idealybės – vaidmenį. „Tas objektyvus grynai natūralus buvinys yra juslinio pasaulio buvinys, kuris tampa pirmuoju komunikacijos pagrindu, nuolatine galimybe iš naujo išrasti kalbą. [...] Tačiau *gryna* ikikultūrinė *prigimtis* visada būna jau pasislėpusi. Taigi ji, kaip paskutinė komunikacijos galimybė, yra savotiškas nepasiekiamas žemesnis idealas. Ar tokiu atveju negalima teigti priešingai, nei tvirtina Husserlis? Argi nekomunikacija ir nesusipratimas nėra pats kultūros ir kalbos horizontas?“ (Derrida 1962: 76–77).

Taigi, Derrida požiūriu, „grynas“ juslinis buvinys nėra jau toks ir grynas, nes jis nuolat susipynęs su savo kalbinėmis apibrėžtimis: klodai visada būna su priemaišomis, ir neįmanomas joks skaidrus jų atskyrimas. Vadinasi, joks *epochė* duotybės duočiai negalės suteikti pirmapradžio jos pobūdžio, neįmanoma niekaip aiškiai atskirti kalbinio ir ikikalbinio sluoksnio, pagaliau neįmanoma jokia eidetinė redukcija. Kaip sako Derrida, „nebeįmanoma apčiuopti būtent pradžios (*ordiri*) proceso; kalbai formuojantis kaip audiniui, diskurso ataudai tampa neatpažįstami kaip ataudai ir pakeičia grandinę, kurios iki ataudų iš tikrųjų ir nebuvo“ (Derrida 1972: 191).

Minties apie klodus dviprasmiškumas ir sudėtingumas yra ne kas kita kaip dviprasmiškumas ir sudėtingumas bet kokios kalbos, kuri pretenduoja būti fenomenologine, vadinasi, turi tikslą griežtai *nusakyti* intuityviai per tobulą tranzityvumą duotus fenomenus. Tad, viena vertus, klodai, leidami atskirti ir susieti įvairius patirties lygmenis, iškelti probleminį klausimą apie ikikategoriškumą bei gyvenamąjį pasaulį, kaip ankstesnį už kategorines konstrukcijas, atveria pačią fenomenologinės analizės plotmę. Kita vertus, ją atveriant, *pagrindas užsislendžia savyje*, sustabarėja ir praranda savo gelmę. Dėl to Derrida iškelia *genezės* klausimą: tai, žinoma, fenomenologinis klausimas, tačiau, įgavęs radikalų pobūdį, jis suspenduoja fenomeno duotybės arba kalbinės ar nekalbinės jo duoties skaidrumą.

*

Tad kaip net ir būsimosioms kartoms neatsisakyti fenomenologijos dalyko ar klausimo, kaip siūlė Heideggeris, jeigu fenomenologija užsidaro kartu su klau-

simu, kuris ją ir atveria? Kokiu mastu reikėtų dar ir šiandien apmąstyti fenomenologiją kaip mąstymo „galimybę“, jeigu ji taip aiškiai parodo savo ribas?

Fenomenologijos žlugimas ir „ribos“ išryškina tam tikrą save apmąstą mąstymo vėlavimą – mąstymo negalimybę pasiekti pagrindą ir, Heideggerio žodžiais tariant, atsiverti *Abgrund*. Tačiau tas neišvengiamos nesėkmės, *krizės* supratimas visai nėra pasenęs: priešingai, jį reikia dar labiau pagilinti. Tai *galima* padaryti užsiimant *fenomenologija* ir tam tikra prasme *tiktai* ja. Šią mintį Derrida išreiškė sakiniu, kuris gerai perteikia jo bandymą sugrįžti prie fenomenologijos: „Kad vėlavimas yra paties Mąstymo kaip Diskurso likimas, – tai gali *išsakyti* tik fenomenologija ir tik ji gali tai paversti filosofija“ (Derrida 1962: 170). Taigi *tik fenomenologija*, kaip reikšmės genealogija, gali prilygti prasmės įsiveržimui į kalbos pamatą ir būti susijusi su kalbos, taip pat bet kokios filosofinės kalbos krize, išryškindama savo konstituojantį vėlavimą pagrindo atžvilgiu.

Tai nutinka kaip tik dėl to, kad galų gale fenomenologija daug sąmoningiau nei kitos „filosofinės kalbos“ stoja akistaton su savo *krize*, nes produkuoja ir žvelgia į tą „negalėjimą-išreikšti“, apie kurį kalbėjo Heideggeris, minėdamas fenomenologinio metodo nesėkmę. Tačiau, kaip teigia Derrida, „fenomenologija pati sau primeta tą nutraukimą. Fenomenologija pati save nutraukia. Tą savo paties nutraukimą per save, jei toks dalykas įmanomas, mąstymas gali arba turi priiimti“ (Derrida 1997: 96). Tad fenomenologija, Derrida manymu, neturėtų būti traktuojama kaip tiesiog nesėkmę patyręs ir pasibaigęs fenomenologinis projektas, ji turėtų eiti tolyn, susitaikyti su savo nesėkme ir, jeigu galima taip pasakyti, ją *fenomenologizuoti*.

Iš tiesų, tuoj po to fragmento Derrida aprašo elementą, kurį nori įtraukti į fenomenologiją tam, kad šioji galėtų fenomenologizuoti savo nesėkmę: „tai etinis diskursas – ir taip pat, kaip tematizavimo riba, svetingumas. Argi svetingumas nėra savęs paties nutraukimas?“ (Derrida 1997: 96). Vadinasi, etika, suvokiama kaip teoriškumo suspendavimas, geba užbėgti už akių bet kokiai intencionaliai perskyrai ir, kaip ką tik minėjome, išryškinti audeklo bei teksto susipynimą. „Štai kokį pokytį, šuolį, radikalų, tačiau vos pastebimą ir paradoksalią heterogeniškumą svetingumo etika įveda į fenomenologiją“ (Derrida 1997: 95).

Taip Derrida pavyksta linksniuoti ir lankstyti fenomenologiją tol, kol – kaip jau siūlė Emmanuelis Levinas – „etinė kalba sugebės išreikšti paradoksą, kuriame staiga atsidadė fenomenologija“ (Levinas 1978: 155).

Derrida (arba tam tikro, „ankstyvojo Derrida“, jeigu laikysimės tokio biografinio skirstymo) požiūriu, reikia atskleisti tai, ką fenomenologija palieka nuošalyje, ir tai padaryti, taip sakant, *pasitelkus* fenomenologiją. Apskritai jo dekonstrukcijos projektą būtų galima suvokti kaip *to, ką bet kokia fenomenologija palieka nuošalyje, fenomenologiją*, sugebančią kalbėti apie tai, kas *trikdo* fenomenologiją ir ko ji negali pakęsti savo prasminiame audinyje. Tai leidžia

suspenduoti pretenziją į netarpišką ir ikikalbinę intuiciją, arba, kitaip tariant, gryniosios duoties temą. „Kitas, – sako Derrida 1994 metais, – pasirodo *kaip toks*, t. y. jis pasirodo kaip būtybė, kurios pasirodymas pasirodo nepasirodymas, nepaklusdamas fenomenologiniam pirmapradės ir intuityvios duoties dėsniui, kuris valdo visus kitus pasirodymus, bet kokį kitą fenomenalumą *kaip tokį*, bet kokį kitą *kaip tokio* fenomenalumą. Bet kuris kitas – o bet kuris kitas yra *visiškai kitas* – sutrikdo fenomenologijos tvarką“ (Derrida 1994: 259).

Tad fenomenologija, kurios trokšta Derrida, yra fenomenologija, *peržengianti „kaip tokio“ ribas*: be intuityvios duotybės, arba be kalbos, kuri sugebėtų ją *nusakyti* vienu žodžiu, taip pat be pretendavimo *nusakyti ontologinį skirtumą*, dėstomą Heideggerio filosofijoje, tą skirtumą, kuris taip pat yra skirtumas „kaip toks“, atsiradęs iš galutinio užčiuopimo ideologijos. Derrida atliekama fenomenologija geba *pradėti* nuo neredukuojamo skyrimo-uždelsimo⁴ akto, be identifikuojamų bei hierarchizuojamų prasmų klodų. Tai fenomenologija be „pirmapradžio fenomeno“, kitaip tariant, tai „pirmapradžio fenomeno nesaties“ fenomenologija. Jos metodo nesėkmė ir fenomeno neišverčiamumas, „fenomenologinės kalbos krizė“ tampa ne prasmės baltąja dėmė⁵, bet aiškumu, aptiktu ten, kur nėra pamato – *Abgrund* akivaizdoje. Kaip pasakytų Derrida, tai *negalimas* ir sykiu *galimas* projektas, gebantis į fenomenologiją įvesti tai, kas jai svetima, bet, kita vertus, skatinantis ją peržengti savo istorines ribas, ją naujai interpretuojantis ir stumiantis už jos pačios ribų.

*Iš prancūzų k. vertė Lina Perkauskytė,
vertimą tikrino Nijolė Keršytė*

Gauta 2009 09 16

Priimta 2009 10 14

⁴ *différer* – šis žodis turi dvi pagrindines reikšmes: 1) skirti; 2) uždelsti, užlaikyti. Jos abi vienodai svarbios Derrida (*Sud. past.*).

⁵ *le point aveugle* – pažodžiui „aklasis taškas“. Šiuo posakiu „baltoji dėmė“ vadinamas taškas akies tinklainėje, kuriuo akis nemato. Metaforiškai jis žymi nematomu (neapmąstomu) liekantį dalyką pačiame matyme (mąstyme).

LITERATŪRA

- Derrida, J. 1962. „Introduction“ in Husserl, E., *L'Origine de la géométrie*, traduit par J. Derrida, Paris: PUF.
- Derrida, J. 1972. „La forme et le vouloir-dire“ in *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. 1992. *Points de suspension*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. 1997. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. 2001. *L'université sans conditions*. Paris: Galilée.
- Heidegger, M. 1969. „Mein Weg in die Phänomenologie“ in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. 1979. „Brief über den Humanismus“ in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Bd. III. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. 1976. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Husserliana, Bd. VI. Haag: Nijhoff.
- Levinas, E. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.

Andrea Potestà

J. DERRIDA EL LA CRISE DE LA LANGUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

RÉSUMÉ

Faut-il aujourd'hui parler d'un échec du projet phénoménologique husserlien ? Si par « phénoménologie » on entend, comme le veut Husserl, le projet d'une science du fondement du savoir, ou « *la science de la subjectivité pré-donnant le monde* », comme il le dit, la phénoménologie est nécessairement poussée au-delà des limites du savoir, sans parvenir pour autant à achever son projet ou se tenir en équilibre sur les bornes définies par celui-ci. La phénoménologie en tant que projet visant à mettre en lumière la donation du sens ne peut que s'interrompre sur son pas – ou sur le sens de cette donation. Terrain des difficultés et même des paradoxes est le langage, la langue prétendue par la phénoménologie pour *dire* les limites du sens. Déjà en excès sur elle-même, elle montre le défaut primitif du projet husserlien. Peut-on alors *phénoménologiser* l'échec de la phénoménologie ? Telle nous semble être la visée derridienne de reprise du thème de la genèse et du langage capable de la saisir. Ce qui signifie que le principe, ici, est de refuser tout principe, faute de quoi resterait impossible le moindre premier pas. Il s'agit d'une phénoménologie, alors, qui finit par établir l'impossibilité du savoir des fondements du savoir – une phénoménologie de la crise de sa langue.

MOTS CLÉS: Husserl, Heidegger, Derrida, projet phénoménologique, langue phénoménologique, éthique.

Andrejs Balodis

PASAULIS KAIP VAIZDINYS: KELIOS PASTABOS APIE TAI, KAIP J.-P. SARTRE'AS KRITIKUOJA H. BERGSONO SĄMONĖS SAMPRATĄ

Filosofijos ir sociologijos institutas,
Latvijos universitetas
Akadēmijas laukums 1, Ryga, LV-1940
El. paštas: andrejs_balodis@inbox.lv

Šiame straipsnyje trumpai apžvelgsiu, kaip prancūzų fenomenologas Jeanas-Paulis Sartre'as ankstyvajame savo veikale Vaizduotė (1936) kritikuoja Henri Bergsoną. Ši kritika tam tikru požiūriu galėtų atskleisti esminius Bergsono filosofijos ir sartriškosios fenomenologijos prieigų prie sąmonės problemos skirtumus, visų pirma atminties ir vaizduotės klausimais. Pirmiausia išvardysiu keletą bendro pobūdžio prieštaraivimų, kuriuos Sartre'as išsakė oponuodamas Bergsono teorijai, pateiktai veikaluose Esė apie netarpiškas sąmonės duotis (1889) ir Materija ir atmintis (1896). Paskui nuodugniau panagrinėsiu Bergsono koncepciją įrodinėdamas, kad Sartre'o pateiktoje kritikoje yra pražiūrėti esminiai dalykai, neleidžiantys Bergsono teorijos vertinti tik kaip naujųjų laikų vaizduotės sampratų (nuo Descartes'o iki XIX a. psichologų) modifikacijos. Vis dėlto nederėtų pamiršti priežasties, dėl kurios Bergsonas imasi svarstyti vaizdinio klausimą. Priežastis labai paprasta: jam reikia peržiūrėti vaizduotės teoriją, idant galėtų tirti atminties problemą. Šis parengiamasis žingsnis ir nagrinėjamas straipsnyje. Nors pagrindinės idėjos, pateiktos knygoje Materija ir atmintis, Sartre'as neignoravo, vis dėlto jis veikiausiai klydo pirmąjį žingsnį laikydamas visa teorija.

RAKTAŽODŽIAI: Bergsonas, Sartre'as, vaizdinys, sąmonė, realizmolidea-lizmo opozicija.

Filosofijos istorijoje, naujųjų laikų filosofijoje, galėtume sakyti, netgi nuo Aristotelio laikų, vaizduotės geba buvo laikoma priklausančia nuo gebėjimo jusliškai suvokti. Vaizduotė privalo protui pateikti daugiau ar mažiau tikrų išorinio pasaulio reprezentacijų. Vaizduotė laikoma tarpiniu žingsniu tarp, viena vertus, pojūčio, juslinio suvokimo ir fizinės realybės, o kita vertus – grynų idėjų kontempliavimo. Tačiau patys vaizdiniai laikomi išimtinai mentaliniais fenomenais (Descartes, 1973: 37), naujųjų laikų filosofijoje nesama tikslų ribų tarp vaizdinio ir idėjos sąvokos (išimtis – įgimtos idėjos)¹. Vaizduotė formuoja išorinių objektų, jų savybių ir santykių su kitais objektais vaizdinį arba idėją, trumpai tariant, ji pateikia tšios realybės idėją pati nebūdama tšisi. Taigi naujųjų laikų filosofijoje vaizdiny suprantamas kaip tam tikra reprezentacija (Schmalz 2006: 151–153). Henri Bergsono ir Jeano-Paulio Sartre'o filosofijoje vaizdinio vaidmuo atskleidžiamas apverčiant metafizikai įprastą dalykų padėtį. Abu filosofai vaizdinį padaro savo koncepcijų pagrindu². Jie abu siekia parodyti savo pozicijų naujumą naujųjų laikų vaizduotės teorijų atžvilgiu.

BERGSONO VAIZDINIO SAMPRATA

Pradedant nuo vidurio, materija kaip vaizdiny

Bergsonas savo ruožtu nori įveikti realizmo/idealizmo opoziciją, idant įveiktų dvasios/materijos dualizmą, pasitelkdamas idėją vaizdinio, kuris yra sykiu ir dvasios, ir materijos dalis³. Pirmasis *Materijos ir atminties* skyrius pradedamas skatinimu iš skaitytojo proto pašalinti visas sampratas, susijusias su materija arba dvasia. Sykiu Bergsonas ragina nepaisyti visų ginčijamų klausimų, liečiančių tiek išorinio pasaulio realumą, tiek idealumą. Taigi jis rašo:

Štai esu supamas vaizdinių plačiausia šio žodžio prasme, suvokiamų vaizdinių, kai mano pojūčiai jiems atsiveria, ir nepastebimų, kai jie užsiveria. Visi šie vaizdiniai veikia vienas kitą ir reaguoja vienas į kitą visomis elementariomis savo dalimis pagal pastovius dėsnius, kuriuos vadinu gamtos dėsniais (Bergson 1963b: 11/169).

¹ Apie diskusiją idėjų, mentalinių vaizdinių ir įgimtų idėjų klausimu naujųjų laikų filosofijoje žr. Jolley: 1990: 22–24.

² Galbūt toks teiginys Bergsono palikimo atžvilgiu gali sukelti tam tikrų prieštaravimų, kadangi jo filosofijoje yra daugybė kitų ne mažiau svarbių sąvokų. Vis dėlto čia norėčiau pabrėžti, kad vaizdinio/vaizduotės samprata pasitarnauja Bergsono metafizikai kaip išeities taškas, kaip *avant-garde* susiduriant su viena svarbiausių metafizinių problemų, būtent dvasios/materijos santykio problema. Šis požiūris daugiausia palaikomas Miquel 2007, Lawlor 2003.

³ Toliau straipsnyje svarstydamas keletą diskusinių klausimų remiuosi mane įkvėpusia prancūzų filosofijos istoriko Bernardo Gilsono studija, skirta Bergsono ir naujųjų laikų filosofijos santykiams, ypač skyriais, kuriuose jis nagrinėja *Materijos ir atminties* koncepciją (Gilson 1992: 33–53).

Skaitant šį įžanginį skyrių kyla du klausimai, į kuriuos reikia atsakyti. Pirma, ką tiksliai reiškia vaizdinio sąvoka ir kas yra šis „aš“, kuris jaučia, suvokia ir stebi paslaptinę vaizdinių sferą?

Akivaizdu – Bergsonas nuvokia tokių išraiškų tamsumą ir mėgina pagelbėti skaitytojui kuo suprantamiau paaiškindamas vaizdinio sąvoką *Materijos ir atminties* septintojo leidimo (1911) pratarinėje:

Materija mums – tai „vaizdinių“ visuma. „Vaizdinį“ suprantame kaip tam tikrą esinį [*existence*], kuris yra šis tas daugiau nei tai, ką idealistas vadina reprezentacija, ir šis tas mažiau nei tai, ką realistas vadina daiktu – tai „daikto“ ir „reprezentacijos“ pusiaukelėje atsidūręs esinys (Bergson 1963b: 1/161).

Bergsono pasiūlytame apibrėžime vaizdinio sąvoka nagrinėjama dviem skirtingomis prasmėmis. Pirma, vaizdinį filosofas siūlo svarstyti remiantis materija, bet paskui, staiga įvesdamas dvi filosofines pozicijas – idealizmą ir realizmą, imasi dvasios/materijos santykio problemų. Atsižvelgiant į tai, vaizdinio sampratoje reikėtų atskirti du lygmenis – *ontologinį* ir *epistemologinį*. Pirmasis lygmuo vaizdinį apibrėžia per jo santykį su materija ir dvasia, antrasis atskleidžia jo aprašymo sąlygas, pavyzdžiui, realistinę arba idealistinę prieigą. Ontologiniame lygmenyje vaizdinys postuluojamas kaip tam tikras teorinis objektas, nepaverčiant jo nei materijos elementu, nei protu suvokiamu objektu, kaip kad elgdavosi realistai ir idealistai, kiekvienas savaip jį redukuodavę.

Kol tradicinis prieštaravimas tarp realizmo ir idealizmo išlieka, kad būtų nustatytas vaizdinio statusas, reikia priimti tą ar kitą epistemologinę alternatyvą.

Realistiniu požiūriu, pasaulis egzistuoja nepriklausomai nuo tavo dvasios. Realistas tvirtina, esą materija sukelia dvasioje reprezentaciją, o pastaroji yra visai kitokios prigimties nei materialūs daiktai. Taigi realizmas eina kartezianizmo arba niutoniškosios mechanikos keliu. Jis skelbia, kad materija yra *res extensa* (tįsus daiktas) ir paklūsta gamtiniais arba fiziniams dėsniams.

Kita vertus, idealistai tvirtina, esą materija tėra dvasios reprezentacija, tai reiškia – pasaulis yra vien mūsų galvose, t. y. realybė ir materija neegzistuoja skyrium nuo mūsų stebinčio proto ar dvasios. Kraštutiniam šio požiūrio variantui atstovauja britų idealizmas, būtent George'o Berkeley'io filosofija.

Materijos ir atminties pratarinėje Bergsonas apibendrina nesutarimų klausimus realizmo/idealizmo ginče ir pateikia savo paties įžvalgą:

Filosofija žengė žingsnį į priekį tą dieną, kai Berkeley'is, prieštaraudamas „filosofams mechanistams“, įrodė, kad antrinės materijos savybės yra bent jau tiek pat realios kaip ir pirminės savybės. Jo klaida buvo ta, jog jis manė, kad tam yra būtina patalpinti materiją dvasioje ir paversti ją gryna idėja.

Be abejo, Descartes'as pernelyg nutolino materiją nuo mūsų sutapatindamas ją su geometriniu tįsumu. Tačiau norėdami ją priartinti neturime eiti tiek toli, kad sutapatintume ją su mūsų dvasia (Bergson 1963b: 2–3/162).

Nors Bergsonas nepaprastai pasitiki Berkeley'io mąstymu ir iš esmės pasikliauja jo argumentais įveikiant realistinę prieigą, jis nėra visiškai patenkintas berكليškuoju amaterializmu. Vėliau *Materijoje ir atmintyje* Bergsonas užginčija materijos neegzistavimą, siekdamas išvengti tokio idealizmo pavojų. Užuo rinkęsis idealizmą ar realizmą, filosofas laikosi vidurio pozicijos. Jis tvirtina, kad pasaulis yra vaizdinių visuma. Kad taip teigtum, turi atmesti tiek realistinį, tiek idealistinį požiūrį.

SARTRE'AS APIE BERGSONĄ

Daiktiška sąmonė ir vaizdiniškas pasaulis

Sartre'o nuostata naujųjų laikų vaizdinio filosofijos atžvilgiu yra dar radikalesnė nei Bergsono: jis vadina ją „naivia vaizdinio metafizika“ arba „sudaiktinimu“ („*chosisme*“). Prancūziškas žodis *chosisme* išreiškia mintį, jog naujųjų laikų filosofijoje mentalinių vaizdinių sritis traktuojama analogiškai daiktų sričiai. Naujųjų laikų vaizdinio metafizikai Sartre'as išsako du pagrindinius priekaištus: 1) „net jei vaizdinys – *tai yra* objektas, iš to nebūtinai daroma išvada, kad vaizdinys egzistuoja taip pat kaip ir objektas“ (Sartre 1956: 4); 2) vaizdinys, laikomas išorinių daiktų reprezentacija, tampa daiktų kopija (kaip mentalinis fenomenas reprezentuoja materialią realybę); jis tampa daiktu, kuris yra mažiau nei daiktas (*une moindre chose*) (Sartre 1956: 5).

Sartre'as yra labai kritiškai nusiteikęs ir Bergsono pretenzijų atžvilgiu, bergsoniškąją teoriją jis atmeta kaip seno kirpimo metafiziką. Sartre'as teigia, kad Bergsonas ne pridėjo nieko naujo prie naujųjų laikų mentalinio vaizdinio teorijų ir išliko visiškai priklausomas nuo jų, *vaizdinį* vis dar laikydamas *daiktišku*. Bergsonizmas, anot Sartre'o, turi mintyje tą pačią idėją, kurią gina naujųjų laikų filosofija, būtent sudaiktinimą: (1) vaizdiniai yra daiktų reprezentacijos; (2) vaizdiniai turėtų būti proto dalys, atvaizduojančios materijos dalis; (3) sąmonė Bergsonui, kaip ir naujųjų laikų mąstytojams, atrodo esanti daiktiškų vaizdinių visuma⁴. Sartre'o argumentai yra tokie:

⁴ Pats Sartre'as knygoje *Vaizduotė* mėgina steigti visiškai naują žvilgsnio į mentalinius vaizdinius būdą, būtent – vaizduotės fenomenologiją, kurioje vaizdinio samprata įgytų iš esmės naują prasmę: išvaduotas iš objekto statuso ir susietas su jusliniu suvokimu, vaizdinys taptų grynąja sąmone. Vaizdinį fenomenologija laiko ne daiktu prote ir ne išorinių daiktų kopija, bet išimtinai vaizdiniu kaip vaizdiniu (*image comme image*). Sartre'ui vaizdinys yra *tam tikras sąmonės tipas*, vaizdinys – tai aktas, o ne daiktas; jis yra kokio nors dalyko sąmonė (*conscience de quelque chose*) (Sartre 1956: 162). Sartre'o vaizdinio fenomenologija šiame straipsnyje nagrinėjama tik tiek, kiek ji pasitarnauja Bergsono sąmonės sampratos kritikai.

(1) Ir Bergsonui, ir naujųjų laikų filosofams vaizdinys – tai tam tikras objektas. „Bergsonas, kaip ir Hume'as, su kuriuo jis kovojo, kaip ir empiristai bei neorealistas, pasaulį paverčia vaizdinių universumu, skirtumas tik tas, kad bergsoniškajam realizmui daiktas yra vaizdinys, materija – vaizdinių visuma“ (Sartre, 1956: 42–43). Vadinasi, Bergsonui sąmonė nėra šviesa, sklindanti nuo subjekto daiktų link, bet, priešingai, daiktų pasaulis skleidžia šviesą sielon ir sukelia sąmonės aktus (Sartre, 1956: 44).

(2) Kadangi Bergsonas, vengdamas įpulti į realizmo/idealizmo opoziciją, nori išlaikyti tiek dvasios, tiek materijos realumą, jo teorijai gresia du pavojai – *spiritualizmas* ir *psichologizmas*.

Sartre'as šį veikimą netgi vadina pamatiniu jo koncepcijos *sofizmu*. Bergsonas vaizdinį siekia išlaikyti izoliuotą, kaip gryną, mentalinį dvasios (proto) arba atminties stebimą esinį, bet tuo pat metu vaizdinį jis nori paversti materijos dalimi, susijusia su kitais vaizdiniais juslinio suvokimo srityje⁵.

(3) Šitaip elgdamasis Bergsonas supainioja sąmonę ir realybę, ji apima *imanencijos iliuziją*. Mąstytojui sąmonė pasirodo esanti būties kokybė arba savybė, kone substancinė realybės forma, nekintama ir amžina (Sartre 1956: 44). Be to, jis neįveda perskyros tarp sąmonės akto ir sąmonės objekto, arba, fenomenologijos terminais, tarp noezės ir noemos⁶. Kategorijos tampa mištos: kūnai virsta vaizdiniais, vaizdinys pasirodo esąs sąmonė, o galiausiai sąmonė visiškai sumaišoma su realybe. Šitaip suvokiama sąmonė lieka pasyvi: ji atsiranda, kai tik turimas vaizdinys, o kadangi daiktai laikomi vaizdiniais, sąmonė atrodo esanti tam tikra paslėpta realybės jėga.

BERGSONO SĄMONĖS TEORIJOS GYNIMAS

Realizmo/idealizmo opozicija

Idant suvoktume sąmonės sampratą Bergsono teorijoje, būtina išsamiau panagrinėti argumentus, kurie buvo pateikti prieš realizmą ir idealizmą ir kuriais remdamasis jis steigia savo teoriją apie dvasios ir materijos santykį. Realizmo/idealizmo opozicija pateikia du vienas kitam priešingus požiūrius. Pasak bergsoniškosios filosofijos atstovo Frederico Wormso, „jei renkamės realistinį požiūrį, sąmonė atrodo esanti tik subjektyvi iliuzija, jei idealistinį – išorinis pasaulis nebepripažįstamas esąs realus, nes tik sąmonė yra galutinė tikrovė“⁷. Wormsas atseka šį ginčą

⁵ „Juslinis suvokimas – tai vaizdinys, susietas su kūno veiksmiais, bet jis dar lieka susipynęs su kitais vaizdiniais. O prisiminimas yra izoliuotas vaizdinys, atskirtas nuo kitų kaip paveikslas“ (Sartre 1956: 50).

⁶ „O kadangi nuolat painiojo noemą ir nozę, jis buvo priverstas šiai sinkretinei realybei, kurią vadina *vaizdiniu*, priskirti arba noemos, arba nozės vertę, atsižvelgiant į kontravimo poreikius“ (Sartre 1956: 51).

⁷ „Tam, kuris pretenduos kalbėti iš *tikrovės* pozicijos, mūsų subjektyvus pažinimas atrodys iliuzija, o tam, kuris kalbės iš *sąmonės* pozicijos, kokios nors nuo dvasios nepriklausomos tikrovės pažinimas bus nepasiekiamas *fikcija*“ (Worms 1997: 37).

iki XVII–XVIII a. filosofinių diskusijų. Aš savo ruožtu teigiu, kad Bergsonas pasinaudoja berkliškojo (ar idealistinio) pobūdžio argumentacija, siekdamas įveikti realizmo teiginius. Vėliau atskleisiu, kaip Bergsonas atmeta kraštutinį idealizmą ir įrodinėja materijos realumą, nuolat remdamasis vaizdinio sąvoka.

Lemiamą čia yra bergsoniškoji sąmonės samprata. Į ją Sartre'as taip pat nukreipė savąją kritiką. Jis buvo visiškai tikras dėl Bergsono filosofinio realizmo ir dėl to, kad jam vaizdiniai atrodo esą daiktiški, o pati sąmonė – šių daiktiškų vaizdinių visuma. Tačiau Bergsono teorijoje nėra tokios galutinės realybės kaip daiktų pasaulis, nes paskutinis sąmonės pasiekiamas dalykas – vaizdinių pasaulis. Bergsonas atkakliai laikosi daiktų realybės egzistavimo tik todėl, kad išvengtų subjektyvaus idealizmo požiūrio, paverčiančio pasaulį iliuziniu atvaizdu. Tolesniuose skyriuose pamėginsiu atmesti minėtus priekaištus, kuriuos Sartre'as išsakė Bergsonui⁸, gindamas tai, kad: (1) vaizdiniai nėra daiktų reprezentacijos, nes Bergsono teorijoje nėra tokios daiktų realybės sampratos; (2) Sartre'as mato prieštaravimą ten, kur jo nėra: Bergsonas neatstovauja nei realistiniam, nei idealistiniam požiūriui; (3) Bergsono teorijoje sąmonė nesutampa su pasauliu, vadinasi, nesama ir imanencijos iliuzijos, nes sąmonė tėra pasaulio dalis, o ne visas pasaulis.

Ginčijant realizmą

Realizmą (o kitur ir materializmą) Bergsonas supranta kaip pozityvistinę XIX a. kryptį (eksperimentinės psichologijos ir asociatyviosios psichologijos mokyklos). Realizmo kritika yra vienas svarbiausių ankstyvųjų Bergsono veikalų bruožų. Filosofas primygtinai teigia, kad jeigu realistas tvirtina, esą visos mentalinės mūsų būsenos tėra materialių ir psichologinių priežasčių padariniai, jis vis dėlto turi susidurti su tokiais fenomenais, kaip jslinis suvokimas, jausmai, emocijos, vaizduotė, atmintis ir t. t. Tuomet, jei jis nori paaiškinti šiuos mentalinius fenomenus, privalo imtis dvasios ir kūno santykio problemos, idant paaiškintų, kaip kūnas sąveikauja su siela, ar dvasia. Tokio pobūdžio sprendimą Bergsonas priskiria įprastojo, ar vulgariojo, dualizmo pasirinkimui. XIX a. jam atstovavo dvi pagrindinės laikysenos:

a) epifenomenalizmas – pagrindinė šios pozicijos idėja yra ta, kad mentalinė veikla tėra smegenyse vykstančių procesų padarinys; ji atstovauja principui, kad visi mentaliniai procesai tėra molekulių judėjimo padariniai, regima smegenų veikimo „fosforescencija“ (Bergson 1963b: 19/175);

b) paralelizmas mentalines būsenas laiko atitinkančiomis smegenų būsenas. Straipsnyje „Smegenys ir mąstymas“ Bergsonas teigia, kad paralelizmas gina požiūrį, esą „sąmonėje nėra nieko daugiau nei smegenyse; abu reiškia

⁸ Žr. ankstesnį šio straipsnio skyrelį.

tą patį dviem skirtingomis kalbomis arba lygiagrečiomis serijomis“ (Bergson 1963c: 191–192/960).

Bergsonas daro išvadą, kad abi pozicijos atstovauja tai pačiai idėjai: „Ir vienu, ir kitu atveju manoma, kad mūsų suvokimas atvaizduoja arba išverčia mūsų nervinės sistemos būklės“ (Bergson 1963b: 19/175).

Vulgarusis, arba įprastasis, dualizmas pripažįsta proto veiklą tik tiek, kiek ji atvaizduoja smegenų būklės. Taigi gamtos mokslui nereikia tirti mentalinių fenomenų dėl jų pačių, nes jie tėra nervinės sistemos atvejai arba reiškiniai. Sąmonės procesus atrakinantis raktas randamas grįžus prie smegenų: prie nervinės sistemos vibracijų, prie biochemijos molekuliniame lygmenyje ir prie „atomų susikryžavių“ (*chassé-croisé*) smegenų žievėje. Realus pasaulis paklūsta gamtiniais fizikos dėsniams, jo reprezentacija – psichofiziniais ir biocheminiams dėsniams. Bergsonui atrodo akivaizdu, kad XIX a. pozityvus psichikos (sąmonės) mokslas laikosi realistinio požiūrio – iš esmės deterministinio, mechaninio ir materialistinio.

Kūnas kaip vaizdinys

Dabar vertėtų grįžti ten, kur pradėjome. Liko neatsakytas dar vienas klausimas: kas yra šis „aš“, kuris suvokia, junta ar kuria vaizdinius? Kas yra šis suvokimo subjektas, kurio pojūčiai, anot Bergsono, atsiveria ir užsiveria priešais vaizdinių pasaulį. Filosofas pateikia keletą aprašymų:

Tačiau vienas iš vaizdinių išsiskiria iš kitų tuo, kad jį pažįstu ne iš išorės per juslinius suvokimus, bet iš vidaus per afektus: tai mano kūnas (Bergson 1963b: 11/169).

Viskas, atrodo, vyksta taip, tarsi šioje vaizdinių visumoje, kurią vadinu visata, kas nors iš tiesų nauja galėtų atsitikti tik tarpininkaujant ypatingiems vaizdiniams, kurių tipą man pateikia mano kūnas (Bergson 1963b: 12/170).

Materija vadinu vaizdinių visumą, o materijos suvokimu – tuos pačius vaizdinius per jų santykį su galimu vieno ypatingo vaizdinio – mano kūno – veikimu (Bergson 1963b: 17/173).

Iš šių citatų reikia padaryti keletą svarbių išvadų:

- mano kūnas yra išskirtinis vaizdinys visame didžiuliam visatos paveiksle;
- mano kūnas yra veikiau veikimo centras, o ne pažinimo subjektas⁹;

⁹ „Tad mano kūnas – objektas, kurio paskirtis yra judinti kitus objektus – tai veiksmų centras. Iš jo negali kilti kokia nors reprezentacija“ (Bergson 1963b: 14/174). Suzanne'a Guerlac mano, kad ši idėja leidžia Bergsonui išsivaduoti tiek iš realistinės, tiek iš idealistinės suvokimo sampratos, kuri bendrais bruožais tiria epistemologinę perspektyvą. Bergsonas teikia pirmenybę veiksmui ir judėjimui (Guerlac 2006: 111–112).

- julinis suvokimas (*perception*) – tai materijos suvokimas, pojūtis (*sensation*) – kūno judėjimo pojūtis; suvokimas patalpinamas anapus kūno, pojūtis, priešingai, kūno viduje. Pojūčiai arba afektai yra kūno reakcijos į kitus vaizdinius, t. y. materiją¹⁰;
- julinis suvokimas galėtų būti visiškai nesąmoningas, tai tik išorinis mano kūno *santykis* su kitais vaizdiniais; sąmonė atsiranda, kai kūnas *veikia* ir *reaguoja* į kitų vaizdinių poveikį;
- kūno veiksmai turėtų būti, Bergsono terminais tariant, pirmojo lygmens sąmonė, tai vaizdinių parinkimas juliniam suvokimui.

Smegenų vaizdinys

Realistas mano, kad materija sukelia išorinio pasaulio reprezentaciją. Aki-vaizdu – be smegenų ir fiziologinės tvarkos reprezentacijų iš viso nebūtų. Tačiau iš šio fakto nedarytina išvada, kad mentalinė būseną – tik smegenų būklės dalis.

Apsvarstykite išorinio pasaulio reprezentaciją Bergsono siūloma prasme. Sakykite, pasaulis yra vaizdinių visuma, įimant į šį paveikslą ir kūną (mano kūną kaip veikimo centrą) kaip išskirtinį vaizdinį:

- jei realistas (ar materialistas) teigia, kad gebėjimas kurti vaizdinius yra smegenų veikimo pasekmė,
- vadinas, išorinio pasaulio vaizdinys (t. y. visos vaizdinių visatos reprezentacija) atsiranda dėl smegenų sistemos veikimo;
- kadangi smegenys yra visatos elementas, arba dalis (nes milžiniškoje visatoje *smegenys, kaip ir kūnas, yra vaizdinys* tarp kitų vaizdinių (Bergson 1963b: 13/170));
- būtų absurdiška manyti, kad visatos dalis (vienas paskiras vaizdinys, t. y. smegenys) galėtų talpinti visumą (visatos vaizdinį)¹¹.

Juk smegenys yra materialiojo pasaulio dalis, o ne materialusis pasaulis – smegenų dalis. Pašalinkite vaizdinį, kuriam priskiriamas „materialiojo pasaulio“ vardas, ir sugriaukite sykiu smegenis ir smegenų dirginimą, esančius jo dalimi. Sakykite, priešingai, kad šie du vaizdiniai – smegenys ir smegenų dirginimas – išnyksta: hipotetiškai ištrinate tik šiuos vaizdinius, t. y. labai nedaug, tik nežymią neapbrėptą paveikslo detalę (Bergson 1936b: 13/171).

¹⁰ Aiškindamas gebėjimą jausti, Bergsonas pasitelkia „reprezentatyvių pojūčių“ terminą, kuris šiuo atveju reiškia „vidinio daugio vaizdinį“ (Bergson 1963b: 54/50). Iš to galime daryti išvadą, kad bergsoniškoji vaizdinio, kaip išorinio pasaulio reprezentacijos, teorija atsiranda dėl pojūčių, tiksliau, dėl visų aplinkybių, kurios padaro galimą bet kokią paskirą pojūtį, t. y. vidinį pojūtį, vidinį pojūčių daugį. Žr.: Balodis 2008: 105–108.

¹¹ Bergsonas čia pasinaudojo gana panašia argumentacija kaip ir vyskupas Berkeley'is. Žr.: Berkeley DHP 2.

Taigi Bergsonas gali daryti išvadą, kad reprezentacijos neperkelia ir neatvaizduoja smegenų būklės, o gebėjimas kurti vaizdinius priklauso nuo materijos – kūno funkcijų ir gamtinės tvarkos – tik tam tikru mastu, tikroji jo buveinė – proto srityje.

Idealizmo pavojai

Vis dėlto Bergsono vaizdinio samprata susiduria su kita grėsme – idealizmu, tvirtinančiu, kad pasaulis yra mūsų galvose, kitaip sakant, kad materialiojo pasaulio esmė priklauso nuo atvaizdavimo psichikoje. Laikantis tokio požiūrio, sudaromos sąlygos berkliškajam amaterializmui:

Visi sutiks, kad nei mintys, nei aistros, nei vaizduotės sudarytos idėjos neegzistuoja atskirai nuo proto (*without the mind*). Man ne mažiau akivaizdu ir tai, kad įvairūs pojūčiai arba jauslės išpaustos idėjos, nesvarbu, kaip jie susipynę ar susijungę (t. y. kad ir kokie būtų jų sudaromi objektai), negali egzistuoti kitaip, kaip tik juos suvokiančiame prote [...] Juk tai, kas buvo pasakyta apie absoliutų nemąstančių daiktų (*unthinking things*) egzistavimą nesiejant jų su tuo, kad juos kas nors suvokia, man atrodo visiškai nesuprantama. Jų *esse* yra *percipi*, tad neįmanoma, kad jie kaip nors egzistuotų atskirai nuo protų, arba juos suvokiančių mąstančių daiktų (*thinking things*)¹² (Berkeley 1948–1957: 3).

Vyskupas Berkeley'is ginčijasi su vadinamaisiais reprezentaciniais realistais, būtent su Locke'o teorija (Fogelin 2001: 44). Įrodymą sudaro du žingsniai: pirma, anot jo, akivaizdu, kad psichiniai procesai (mintys, aistros, vaizduotės idėjos) būtinai susiję su protu. Suprantama – be proto nebūtų psichinių reprezentacijų. Tačiau vėliau Berkeley'is daro išvadą, kad realybė (materija, nemąstantys daiktai, t. y. tie, kas patys nėra protai) egzistuoja tik tiek, kiek yra suvokiama proto. Principas *esse est percipi* (egzistuoja tik tai, kas suvokiama) išreiškia dvi pagrindines idėjas: a) anapus suvokimo nėra materijos, b) kadangi materija be suvokimo neegzistuoja, ji nėra savarankiška substancija. Eidamas šiuo keliu, Bergsonas būtų buvęs priverstas pripažinti materijos egzistavimą tik tiek, kiek ji yra suvokiama jauslėmis ir protu, t. y. jis būtų turėjęs pakartoti subjektyviojo idealizmo pretenziją.

Tokiu atveju apsvaistykime, pavyzdžiui, kūno (kaip veikimo centro) sampratą: jei mano kūnas būtų vaizdinys ir kaip toks materijos dalis, tada tam, kad egzistuotų, jis turėtų būti ir suvokimo dalis. Taigi nebūtų jokių ribų tarp mano kūno ir mano jo suvokimo, nes jie abu laikomi vaizdiniais, ar proto idėjomis.

¹² Cituojama pagal lietuvišką vertimą: Dž. Berklis, *Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus*. Vertė Antanas Nesavas. Vilnius: Mintis, 1988, p. 58–59 (*Vert. past.*).

Šitaip suvokiamas kūnas pasirodo esąs proto idėja. Tai prieštarauja pirminei hipotezei, pabrėžiančiai jų abiejų – materijos ir proto, kūno ir sielos – realumą. Laikantis Berkeley'io tvirtinimų, mano kūnas yra baigtinis suvokimų rinkinys ir todėl yra atsitiktinis; dar daugiau, visos visatos tvarka tėra grynas atsitiktinumumas (Bergson 1963b: 3/162–163). Tačiau Bergsonas čia nekreipia dėmesio į berkliskąją Dievo, kaip *visur esančio amžino proto*, sampratą, kuri, matyt, ir yra Berkeley'io argumentacijos, atmetančios bet kokio pobūdžio skepticizmą fizinio pasaulio atžvilgiu, galutinis tikslas (Berkeley 1949: 2)¹³.

Tokiu atveju, vengdamas iš amaterializmo kylančių pasekmių, Bergsonas turėtų įrodinėti materijos egzistavimą, turėtų patvirtinti, kad galima įsivaizduoti, jog materija egzistuoja nebūdama suvokiama. Štai šioje vietoje ima veikti atminties koncepcija. Berkeley'ui, kaip ir kitiems britų empiristams, atminties ir vaizduotės geba buvo bendresnės juslinio suvokimo gebos dalis (Berkeley 1948–1957: 1). Tarp juslinio suvokimo ir atminties tėra laipsnio skirtumas – atminties vaizdiniai, arba idėjos, yra tiesiog ne tokie gyvi ir pastovūs kaip juslinio suvokimo vaizdiniai bei idėjos (Berkeley 1948–1957: 30). O Bergsonas čia įžvelgia jų prigimties skirtumą. Kaip jau minėta, juslinė pagava yra greičiau veikimas nei žinojimas, ji yra greičiau nesąmoninga nei panaši į proto idėją. Tai esminis skirtumas palyginti su naujųjų laikų metafizika. Bergsonas iš tikrųjų pasinaudoja savo paties teorija apie nesąmoningumą, prieštaraudamas Berkeley'io amaterializmui. Jis teigia, kad juslinis fizinio pasaulio suvokimas yra daug platesnis ir turtingesnis, nei galėtų atvaizduoti konkretus vaizdinys ar idėja. Sąmoningas turinys tėra menka dalis to, ką apima psichika:

Sugrąžinkit sąmonei jos tikrąjį vaidmenį: tuomet nebebus jokio reikalo nei sakyti, kad praeitis išsitrina vos suvokta, nei manyti, kad materialūs objektai liaujasi egzistavę, kai jų nebesuvokiame [...] vaizdiniai, aktualiai pasirodantys mūsų suvokimui, nėra visa materija. Tačiau, kita vertus, kas galėtų būti nesuvokiamas materialus objektas, neįsivaizduojamas vaizdinys, jei ne nesąmoninga psichinė būseną? (Bergson 1963b 157–158/284).

Vaizdinių formavimas turėtų būti tik mažesnė mūsų sąmoningos patirties dalis, didesnė dalis – nesąmoninga. Šioje knygos vietoje Bergsonas įrodinėja, kad suvokiamo ir nesuvokiamo (arba sąmoningo/aktualaus ir nesąmoningo/virtualaus suvokimo) santykis yra panašus į esamos psichinės būsenos (dabarties) ir jos atminties (praeities) santykį. Taigi galime daryti išvadą, kad materialūs objektai arba pati materija nesiliauja egzistavę, nors ir liaujamės suvokę, ji veikiau virsta nesąmoningu psichikos turiniu¹⁴.

¹³ Apie Berkeley'io įrodymą žr.: Grayling 2006: 177–178; 186–187.

¹⁴ Nicolas Cornibert'as, pavyzdžiui, nesąmoningą patirties turinį sutapatina su virtualiu vaizdinio pobūdžiu, virtualiu suvokimu (priešpriešinamą aktualiam suvokimui). Žr.: Cornibert 2005: 198–200.

Taigi aktualaus mūsų suvokimo, kiek jis prasitęsia, esmei būdinga būti tik turiniu santykyje su jį apimančia platesne, netgi neribota patirtimi, ir ši patirtis, kurios nėra mūsų sąmonėje, nes ji pranoksta suvokiamą akiratį, vis dėlto atrodo aktualiai duota (Bergson 1963b: 160/286).

Iš tikrųjų, šio prisiminimo sukibimą su dabartine mūsų padėtimi galima kaip tik palyginti su nesuvoktų objektų sukibimu su mūsų suvokiamais objektais, o *nesąmoningumas* kiekvienu atveju vaidina panašų vaidmenį (Bergson 1963b 161/287).

Mintis paprasta: kadangi aktualų mūsų suvokimą riboja tik mūsų kūno veiksmai, vaizdinių, į kuriuos jis nukreiptas, kiekis irgi yra ribotas. Apsiribodama konkrečiais reikalais, sąmonė nepajėgia sugriebti visų galimų turinių, t. y. visų vaizdinių santykių pasaulio akivaizdoje. Vadinasi, sąmonei pasaulis duotas kaip konkretus, pasaulis duotas kaip vaizdinys. Sąmonei nėra *sub speciae aeternis*, nes pasaulio vaizdiny atvaizduojamas tik kaip visos vaizdinių visatos dalis.

Akivaizdi Bergsono įrodymo pabaiga – padaryti išvadą, kad materijos egzistavimas priklausomas veikiau nuo sutapimo su atmintimi nei su jusliniu suvokimu ar vaizduote: net jei materija ir liaujasi egzistavusi kaip aktualaus suvokimo dalis, ji vis dar egzistuoja kaip atminties dalis. Taigi šis mąstytojas pasakytų: materijos egzistavimas yra ne tik *aktualus* (kaip jusliškai suvokiamas), jis ir *virtualus* (išlaikomas atmintyje)¹⁵; o tokiaime paveiksle vaizdiniai visoje visatoje *dar* veikia ir reaguoja vienas į kitą netgi nebūdami suvokiami.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Prisidedant prie Sartre'o kritikos, galima pasakyti, kad Bergsonas tik pakeitė berkliskąjį suvokiantį protą kita dvasia, kuri prisimena, pareikšdamas, kad *esse est reminiscentia*, ir tardamas, kad, užuot buvusi aktualiai suvokiamas turinys, materija būva virtualiai, atmintyje.

Tiesą sakant, skirtumas palyginti su naujųjų laikų metafizika išlieka, ir netgi Sartre'as verčiamas su tuo sutikti. Naujųjų laikų filosofijoje vaizdiniai laikomi proto elementais ar esiniais, o sąmonė aprašoma kaip tokių elementų junginys. Tačiau Bergsono teorijoje elementų kompozicijos idėja nuo pat pradžios pašalinama, vadinasi, sąmonės prigimtis yra trukmė: „Vietoj klasikinio elementų *sugretinimo* atsiranda jų *sulydymas*“ (Sartre 1956: 60).

Vis dėlto Sartre'as elgiasi gana nuosekliai atsakydamas, kad pati sąmonės elementų (vaizdinių) idėja kažkaip išsaugoma. Jei esama aktualių ir vir-

¹⁵ Keith Ansell Pearson mano, jog priežastis, dėl kurios Bergsonas nepritaria Berkeley'io požiūriui, yra ta, kad Berkeley'io juslinio suvokimo aprašyme nesama virtualumo sąvokos (Pearson 2002: 142).

tualių vaizdinių režimų, esama ir perėjimo tarp jų. Virtualiu režimu esantis vaizdinys vis dar laikomas proto elementu ar idėja ir vis dar yra vaizduojamo pasaulio kopija. Tai sukuria keblią padėtį: jei esama izoliuotų ir pavienių vaizdinių, tuomet jų neįmanoma įrašyti į sąmonę kaip trukmę. Kadangi, pagal Bergsono teoriją, esant sąmonės srautui, negali būti jokių pavienių elementų, į priekaištus jis galėtų lengvai atsakyti: trukmė turi ryšį tiek su siela arba protu, tiek su kūnu arba materija. Kuriant vaizdinius, sąmonės aktas nėra svarbiausias. Užuoat buvę sąmonės produktas, vaizdiniai kyla iš *nesąmoningumo*. Tai keičia viską: vaizdiniai sąmonėje nėra elementai *per se*, jie yra elementai tik tiek, kiek atrenkami aktualiam suvokimui.

Tačiau Sartre'as nėra patenkintas bergsoniškąja nesąmoningumo samprata. Jam atrodo, kad realybė sudvejinama sakant, kad yra vaizdiniai, kuriuos apmąstome, ir nesąmoningas šaltinis, iš kurio tie patys vaizdiniai kyla. Be to, yra vaizdiniai *en actu*, aktualieji, ir pasyvūs, neaktyvūs, galimi atsitiktinai ar tik virtualiai. Taip iš tikrųjų vaizdiniai atrodo daiktiški, nesąmoningos, materialios, išorinės realybės reprezentacijos. Tačiau griežta Sartre'o kritika čia negalioja. Bergsonui, kaip Sartre'as jau pripažino, vaizdiniai nėra daiktai, bet, priešingai, daiktai yra vaizdiniai, o tai jau didžiulis skirtumas. Tokių vaizdinių egzistavimas priklausomas nuo veikimo, ir tik nuo jo; jų pajėgumas reprezentuoti realybę bet koku mastu priklauso nuo sąmonės kaip trukmės. Tai bergsoniškosios psichologijos šerdis. Tačiau pati vaizdinio (kaip tam tikros materijos) sampratos esmė – virtualumas, grynasis prisiminimas (*souvenir pure*), arba, kaip kartais vadinama, idėja. Virtualumas – tai tikroji bergsoniškosios metafizikos tema, ir labiau tikėtina, kad būtent virtualumas, o ne vaizdinys (Pearson 2002: 165) yra *Materijoje ir atmintyje* pateiktos koncepcijos raktas.

Nepaisant gilios ir išsamios interpretacijos, Sartre'o *Vaizduotė* išlieka fenomenologiniu naujųjų laikų vaizdinio teorijų peržiūrėjimu, kurio tikslas yra akivaizdus – paremti paties Sartre'o fenomenologinės psichologijos sumanymą. Galbūt dėl šios priežasties Bergsono teorija buvo labai subendrinta ir supaprastinta¹⁶. Sartre'as akivaizdžiai klydo bergsoniškąją virtualumo sampratą laikydamas Aristotelio *potentia (dynamis)* sampratos versija¹⁷. Remiantis Bergsono teorija, tokiame palyginimui yra vos keletas priežasčių. Tačiau tai jau kita istorija, ir ji, žinoma, neliečia vaizduotės problemos.

*Iš anglų k. vertė Danutė Bacevičiūtė,
tikrino ir citatas iš prancūzų k. vertė Nijolė Keršytė*

Gauta 2009 06 28

Priimta 2009 09 14

¹⁶ Victoras Goldschmidas, pavyzdžiui, savo paskaitoje apie pirmąjį *Materijos ir atminties* skyrių kalba panašiai ir apkaltina sartriškąją interpretaciją dogmatiškumu (Goldschmidt 2002: 85–86).

¹⁷ „Vaizdinys pagal asociatyviąją psichologiją – tai veikiantis (*en acte*) vaizdinys arba jis išvis neegzistuoja. Bergsono sekėjų vaizdinys – perėjimas iš potencijos į veiksmą – panašus į aristotelinį judėjimą“ (Sartre 1956: 65).

LITERATŪRA

- Balodis, A. 2008. „Spriegums starp ķermeni un garu: psihofizioloģiskā relācija un Bergsona sajūtu teorija“ [Tension between the Body and the Spirit: Psycho-physiological Relation and Theory of Sensation by Henry Bergson]. *Kentaurs XXI*, Nr. 47.
- Bergson, H. 1963a [1889]. „Essai sur les données immédiates de la conscience“ in *Oeuvres*. Ed. by A. Robinet, H. Gouhier. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. 1963b [1896]. „Matière et mémoire“ in *Oeuvres*. Ed. by A. Robinet, H. Gouhier. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. 1963c [1919]. „Énergie spirituelle“ in *Oeuvres*. Ed. by A. Robinet, H. Gouhier. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. 2004 [1912]. *Matter and Memory*. Trans. N. M. Paul and W. S. Palmer. New York, Mineola: Dover Publications, Inc.
- Bergson, H. 1960. *Time and Free Will*. Trans. F. L. Pogson. New York, Harper&Row.
- Berkeley, G. 1948–1957 [1710]. „Treatise Concerning Principles of Human Knowledge“ in *Works*. Ed. by A. A. Luce, T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons, Ltd.
- Berkeley, G. 1949 [1713]. „Three Dialogues between Hylas and Philonous“ in *Works*. Ed. by A. A. Luce, T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons, Ltd.
- Cornibert, N. 2005. „Perception corporelle et perception virtuelle chez Bergson“ in *Le Corps*. Ed. by J.-C. Goddard. Paris: J. Vrin.
- Descartes, R. 1973. *Méditations métaphysiques* in *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris : J. Vrin, t. VII.
- Descartes, R. 2008 [1642, 1647]. *Meditācijas par pirmo filozofiju. Meditationes de prima philosophia. Les Méditations métaphysiques*. Trans. A. Ritups. Rīga: Liepneks & Ritups.
- Gilson, B. 1992. *La Révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*. Paris: J. Vrin.
- „Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et mémoire*“ (1960). Ed. by D. Morato-Pinto. 2002. In *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*. Ed. by F. Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Grayling, A. C. 2006. „Berkeley's Argument for Immaterialism“ in *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guerlac, S. 2006. *Thinking in Time. An Introduction to Henri Bergson*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Fogelin, R. J. 2001. *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*. London, New York: Routledge.
- Jolley, N. 1990. *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford: Clarendon Press.
- Miquel, P.-A. 2007. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris II: Éditions KIMÉ.
- Lawlor, L. 2003. *The Challenge of Bergsonism*. London: Continuum.
- Pearson, K. A. 2002. *Philosophy and the Adventure of the Virtual*. London, New York: Routledge.
- Sartre, J.-P. 1956 [1936]. *L'Imagination*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Schmaltz, T. 2006. „The Science of Mind“ in *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Ed. by D. Rutherford. Cambridge: Cambridge University Press.
- Worms, F. 1997. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France.

Andrejs Balodis
THE WORLD AS IMAGE: SOME REMARKS ON
J.-P. SARTRE'S CRITIQUE OF H. BERGSON'S CONCEPTION
OF CONSCIOUSNESS

SUMMARY

In this paper I will give a short insight into the criticism that the French phenomenologist Jean-Paul Sartre in his early work *L'Imagination* (1936) has addressed to Henry Bergson, which to some extent might elucidate intrinsic

differences between Bergson's philosophy and Sartrean phenomenological approach to the conception of consciousness, mostly concerning the questions of memory and imagination. At first, I will mention some of the general objections that Jean-Paul Sartre has pointed out against Bergson's theory presented in *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) and *Matière et mémoire* (1896). Then, I will take a closer look at Bergson's conception to argue that in the given criticism Sartre overlooks some essential points which do not allow to classify Bergson's theory just as a modification of modern conceptions (from Descartes to 19th century psychology) of imagination. One, nevertheless, should not forget the reason why Bergson deals with the issue of image. The reason is very simple: he needs a revised theory of imagination in order to introduce the investigation on issues of memory. This preliminary step and argumentation is the subject-matter of present article. Although Jean-Paul Sartre has not ignored the general idea of the conception presented in *Matter and Memory*, he probably has mistaken the first step for the whole theory.

KEYWORDS: Bergson, Sartre, image, consciousness, realism/idealism opposition.

Rinalds Zembahs

APORETINIS PRASMĒS MATMUO M. MERLEAU-PONTY FILOSOFIJOJE

Latvijas universiteto
Filosofijas ir sociologijas institūtas
Akadēmijas laukums 1, Ryga, LV-1940
El. paštas: zembahs@gmail.com

Šiame straipsnyje nagrinėjamos prasmės-reikšmės¹ problemos Maurice'o Merleau-Ponty filosofijoje. Mano galva, būtent šią temą (kartu su jusliškumo tema) reikia laikyti viena svarbiausių vėlesnės fenomenologijos plėtros (ne)tolydumo linijų. Dauguma šio mąstytojo filosofijos tyrinėtojų prasmę laiko operacine, o ne tematine sąvoka (jei remsimės Eugeno Finko padaryta perskyra). Taigi pagrindinis klausimas: ar gali prasmė Merleau-Ponty fenomenologijoje šalia kitų paprastai minimų bendresnių patirties ir gyvenamojo pasaulio temų būti atskira tema, leidžianti skaitytojams atidžiau įvertinti, ką šis filosofas skolinasi iš fenomenologijos? Kitaip sakant, ar esama nenutrūkstamo teorinio perimamumo einant nuo Edmundo Husserlio prie Merleau-Ponty, ar, priešingai, kai kalbame apie pastarojo filosofijos suvokimą, susiduriame su kažkuo kitu, ne su fenomenologija? Merleau-Ponty svyravimas tarp transcendentalinės, egzistencinės ir ontologinės prasmės sampratų leidžia mums išžvelgti, kokių mastų jis buvo paniręs į skirtingų požiūrių „transcendentalinę dialektiką“ ir savo skaitinių eklektiką. Ar gali būti, kad, atsisakant

¹ Merleau-Ponty, kaip ir kiti fenomenologai, prasmės ir reikšmės neskiria, todėl tai, kas bus kalbama apie prasmę, reikėtų suprasti kaip reikšmę-prasmę, t. y. apimant tiek sąvokinį, tiek juslinio suvokimo aspektą. Trumpumo dėlei, o sykiu pabrėžiant Merleau-Ponty rūpimą jausmo aspektą, paliekamas vienas žodis – prasmė (Vert. past.).

griežtai transcendentalinės Sinngebung paradigmos, neišvengiamai prarandamas vienas svarbiausių fenomenologinės „disciplinos“ įrankių? Kaip, nepaisant galimų nukrypimų ir pareiškimų apie tolesnę fenomenologijos negalimybę, vis dėlto dar galima kalbėti apie fenomenologinę tradiciją? Tad prasmės tema Merleau-Ponty filosofijoje čia bus aptariama daugiausia atsižvelgiant į galimybę fenomenologiją suvokti „autentiškai“.

RAKTAŽODŽIAI: *Merleau-Ponty, operacinė prasmės sąvoka, aporetškumas, vienietinė eidetika, atvira totalybė.*

Pirmiausia pažymėtina, kad Vilniuje vykusios konferencijos pavadinimas – „Fenomenologijos keliai ir aplinkkeliai“ (*Tours et détours de la phénoménologie*) – vienaip arba kitaip visada buvo mano susidomėjimo Merleau-Ponty filosofija fone, o gal net centre. Manau, tiesaus kelio nebuvimas grindžia mano prancūzų fenomenologijos recepciją, galbūt apskritai bet kuri prancūzų fenomenologijos recepcija turėtų būti suvokiama kaip „vingiuota“, paženklinta aplinkkelio. Fenomenologija kaip „objektas savaime“ (taigi *Sache*, o ne *Ding* paradoksaliu būdu yra kažkas, kas sugriebiama ne tiesiogiai, o reikalauja priegigos metodo) turi kažką, kas pareikalavo nemažai nukrypimų (ar tai reikėtų laikyti Merleau-Ponty atotrūkio (*écart*) sampratos dalimi?) siekiant suvokti pirmines (*original*) fenomenologinės filosofijos intencijas. Iš tikrųjų dauguma fenomenologijos raidos įvykių atrodo lyg pasakojimas apie nepaliojamą išsisukinėjimą ir nukrypimą nuo „teisingo“ kelio, nutiesto Edmundo Husserlio (kuris ir pats gali būti laikomas nuvedusiu tolyn į nesaugias teritorijas, turėjusias tapti patikima naujo filosofinio pamato žeme).

Per pastarąjį šimtmetį vis labiau įsisąmoninamas faktas, kad bet kokią tradiciją sudaro daugmaž nuolatiniai nukrypimai nuo pirminės kokios nors „pamatinės figūros“ perspektyvos. Italų filosofas Massimo Cacciari glaustai suformulavo šią tendenciją kalbėdamas apie hermeneutinį ir genealoginį mąstymą: puikus tokios save dešifruojančios totalybės tradicijos pavyzdys yra krikščionybė, kurioje Apreiškimo ženklas paruošia sceną plėtotei ir interpretacijai, netgi skirtingoms bei tarpusavyje prieštaraujančioms interpretacijoms (Cacciari 2001: 305–345).

Panašiai nusiteikęs Paulis Ricœuras pripažino, kad „fenomenologija platesne prasme yra Husserlio darbų ir Husserlio įkvėptų erezijų suma“ (Ricœur 1986: 86). Iš tiesų fenomenologijos istorija buvo nukrypimų istorija, todėl galiausiai, galbūt vis dar ieškodami „galutinių pagrindų“, fenomenologai „pamiršo“ pagrindinį Husserlio interesą – fenomenologinį matematikos pagrindimą². Fenomenologai domėjosi bendriausiais huserliškosios fenomenologijos

² Tai nereiškia, kad pastaraisiais dešimtmečiais niekas nesidomėjo Husserlio fenomenologijos ir matematikos tarpusavio santykiais. Būta kažko panašaus ir į „fenomenologinę matematiką“, kuriai atstovauja Luciano Boi ir Jeanas Petitot. Pastarasis fenomenologines įžvalgas jungia su morfodinaminiais René Thomo modeliais.

klausimais vis labiau judėdami gyvenamojo pasaulio, intersubjektyvumo ir juslinio suvokimo problematikos link, o tai iš tikrųjų liudija laipsnišką grindžiamųjų ištakų perkėlimą iš gryniosios sąmonės į vis labiau paslėptas sritis. Tačiau ši bendra tendencija atideda „universalaus mokslo“ įgyvendinimą, Husserlio paskelbtą aukščiausiu jo filosofijos tikslu, ir atveria kelią neapibrėžtos egzistencinės pozicijos perspektyvizmui – eidetika čia yra tokio pobūdžio, kad pati neleidžia atsirasti mokslinio aiškumo galimybei. Merleau-Ponty prasmės traktuotė ir bus toks „minkštos“ (*fuzzy*) ir vienietinės (*singular*) eidetikos atvejis.

Iš tiesų fenomenologai, pavargę nuo Husserlio reikalaujamos transcendentalinės redukcijos „imanantinės akrobatikos“, buvo ypač palankūs šiai „labiau paslėptai“ gyvenamojo pasaulio tikrovei. Gyvenamojo pasaulio fenomenologija – tai Merleau-Ponty pasirinkta Husserlio filosofijos recepcijos kryptis. Kaip ir daugelis po jo, Merleau-Ponty ypač domėjosi tuo, kas Husserlio fenomenologijoje buvo mažiausiai išplėtotą ir netgi marginalu, tuo, kas, atrodė, prieštarauja pirminiam Husserlio sumanymui³. Gana ironiška, kad Merleau-Ponty, atrodo, yra įsitikinęs, jog vėlyvajame kūrybos laikotarpyje Husserlis tapo kone „egzistencialistu“, todėl kažkaip nenoromis pradėjo „dekonstrukcinį“ savo paties įsteigtos tradicijos procesą. Pažymėtina, kad tokia interpretatyvi recepcija labai apgaulinga – tartum Merleau-Ponty savo paties nuomos pridengtų Husserlio autoritetu. Tai pastarojo tragedija – jo neįgyvendintas projektas nebuvo pratęstas, trūko kolektyvinio bendradarbiavimo vykdant milžinišką bendrą uždavinį (kitas klausimas, ar fenomenologijos uždavinys apskritai gali būti įvykdytas).

Taigi Merleau-Ponty nuo Husserlio filosofijos atitraukė didžiulis pasitikėjimas pačiu bendru fenomenologiniu „judėjimu“: jis skaito Husserlio veikalus priešokiais, nedarba su jo tekstais kantriai ir priima tik tai, kas atitinka jo paties požiūrį, fenomenologinį žodyną panaudodamas aprašyti toms patirtims, kurias jis jau atsekė ar surado psichologų knygose. „Pašalinės“ nuosėdos jau čia. Trumpai tariant, Merleau-Ponty atseka *bendriausią* fenomenologinio sumanymo *prasmę*. Visa tai galima pavadinti supratimo darbu – nors tai ir nėra tiksliai hermeneutinis tekstus interpretuojantis darbas su fenomenologija, tačiau jis, gana haidegeriškai, kyla iš išankstinio savo situacijos supratimo.

Sugriebiama prasmė yra santykinės laisvės ženklas – ne tik susiduriant su gyvenamojo pasaulio atvertomis situacijomis, bet ir skaitant tekstus. Merleau-Ponty supratimu, prasmė – tai sykiu „prasmė“ ir „kryptis“, jis leidžia sau sujungti abu prancūzų kalbos žodžio *sens* aspektus. Štai kodėl jis gali teigti, kad tikroji fenomenologijos prasmė slypi bendrame minties judėjime, dar daugiau, kad prasmė – tai judėjimas, perėjimas nuo kažko prie kažko. Jo filo-

³ Šį požiūrį Merleau-Ponty pagrindžia savo straipsnyje „Filosofas ir jo šešėlis“, išspausdintame knygoje *Ženklai*.

sofijoje prasmė yra dinaminė sąvoka, išjudinanti viską, bet pati savaime retai tematizuojama, galbūt net iš viso netematizuojama tikrąja to žodžio prasme, kadangi didžiąja dalimi ji išlieka vien „operacinė“ sąvoka, padedanti sulipti įvairius aprašymus ir įrodymus⁴. Atrodo, tai aiškiai prieštarauja huserliškajai *Sinn* sąvokai, vedančiai į reprezentacijoje aptinkamą fenomeno bruožų tapatybę. Ši didžiąja dalimi „operacinė“ prasmės padėtis (netgi tais atvejais, kai prasmė yra „tematizuojama“ kaip pasirodantis fenomenas-tarpininkas, leidžiantis užčiuopti kitus fenomenus) sudaro įspūdį, esą Merleau-Ponty turėtų būti laikomas pirmalaikiu vėlesnės reprezentacionalizmo kritikos prancūziškajame mąstyme (*French thought*) pranašu.

Vadinasi, anapus reprezentacijos esanti prasmė vargiai pretenduoja į ką nors daugiau nei į „operacinę sąvoką“. Iš tikrųjų ji dalyvauja visuose fenomenų aprašymuose, kažkaip leisdama viską sudėti ir išlaikyti kartu, tačiau pati savaime atrodo esanti greitai išnykstantis ar efemeriškas „esinys“, nuolat atnaujinantis arba vėl iš naujo pradedantis (čia įsiterpia Merleau-Ponty *reprise* samprata) savo intencinį judesį⁵. Tačiau šis atnaujinimas ar pradėjimas iš naujo nėra akimirkų pasikartojimas: net ir steigdamas visada naują kintančios apimties skirtumą, jis vis dėlto neatrodo praradęs patirtinio vyksmo tolydumo (tai vienas probleminių ir aporetinių su prasmės „tradicija“, su jos tęsimu istoriniame ir asmeniniame laike susijusių klausimų). Ši aporetinė skirtingų, prieštarų bruožų sąsaja, apjungta prasmės ženklu, tapo pagrindiniu mano Merleau-Ponty filosofijos tyrimo klausimu. Vietoj termino paradoksinis vartodamas terminą aporetinis, noriu kritiškiau pažvelgti į Merleau-Ponty filosofinius sprendimus⁶.

Galima klausti, ar pateisinama suteikti tokią privilegiją prasmės radimuisi ir pasirodymui. Dauguma Merleau-Ponty filosofiją tyrinėjančių mokslininkų sutelkia dėmesį į juslinį suvokimą, jusliškumą, išraišką ir estetinę patirtį. Tai daroma pagrįstai, nes filosofas įvykdo radikalų poslinkį fenomenologiškai patiriamo kūno ir estetiškai patiriamo pasaulio link. Vis dėlto daugumoje komentarų ir interpretacijų, kuriuose dėmesys sutelkiamas į konkrečią rūpimą temą, susiduriama su problema, kaip reikėtų vadovautis Merleau-Ponty pa-

⁴ Čia remiuosi Finko įvesta perskyra (Fink 1976: 180–204).

⁵ Vis dėlto tokio reikšmės „pradėjimo iš naujo“ (*reprise*) poreikis verčia kelti klausimą, ar intenciniame judesyje atsiradę trūkiai nesukelia pavojų jo tolydumui ir teleologiniam universalumui. Merleau-Ponty filosofijoje didžia dalimi atsižvelgiama į kontingenciją be intencinio tolydumo. Tai viena labiausiai intriguojančių ir vis dar nedaug komentuotų jo filosofijos vietų. Akivaizdu, kad kontingencijos samprata ataidi ir reikšmės supratime (pirmiausia reikšmės „pradėjimo iš naujo“, ar „pakartotinio įgavimo“, sampratoje).

⁶ Merleau-Ponty dažnai vartoja žodį „paradoksas“ kaip kone „deskriptyvų“ terminą, aprašantį dalykų padėtį, kuri nereikalauja sprendimo – esama daug paradoksinų situacijų, kurios turi būti toliau plėtojamos, o ne paaiškinamos. Kaip tik todėl nutariau įvesti tam tikrą aporetinį metodą Nicolai'aus Hartmanno stiliu, idant taip pat pasiaiškintiau dėl sprendimų ir paaiškinimų būtinybės. Žinoma, tai gana sunki užduotis, kurios negalima įvykdyti šiame nedidelės apimties straipsnyje.

^{*} XX a. vokiečių filosofas Nicolai'us Hartmannas, siekdamas suderinti mokslinę dvasią ir kūrybingą filosofavimą, „aporetinį metodą“ apibrėžė kaip tokį, kurį sudaro du etapai: 1) atidus fenomenologinis relevantiškų faktų aprašymas; 2) dialektinis pirmajame etape pateiktų problemų išaiškinimas (*Vert. past.*).

sakymu, esą visos problemos yra koncentrinės, t. y. vienodai svarbios tam tikroje galimoje fenomenologiškai išaiškintos patirties totalybėje. Dar daugiau, tokios atviros totalybės galimybė netiesiogiai aktualizuota kiekvienoje patirtyje. Ar tai reiškia, kad, sutelkdamas savo dėmesį į prasmę, neigiu galimybę tuo pat metu kalbėti apie viską, arba „koncentriškai“? Ar veikiau prasmė – tai toks matmuo, kuris drauge su vėliau įvesta ontologine gyvojo kūno (*flesh*) samprata kažkaip leidžia užčiuopti visas patirtis tam tikroje nuolat laisvai besikeičiančioje totalybėje?

Skaitant Merleau-Ponty tekstus susidaro įspūdis, kad kiekvienas aptariamas klausimas beveik tuojau pat atveria prieigą prie kitų temų ir jas įpina kartu. Tai panašu į visuotinį analogizavimą, kurį padaro įmanomą universali simbolizmo galia, slypinti žmogaus kūne ir suvokime. Kartais šis judesys priartėja prie kažko, kas vyksta „sapnų pasaulyje“, „*monde onirique*“, Merleau-Ponty gana dažnai jį primena teigdamas kaip kone deskriptyvų gyvenamajam pasauliui būdingą bruožą. Merleau-Ponty mąstyme esama vis ryškesnių bendrų bruožų su psichoanalize: galima rasti mažų mažiausiai keletą besipinančių bendrų temų, susijusių su įsivaizduojamybės, jos dalyvavimo jusliniame suvokime ir kasdienio gyvenimo bei meno išraiškose klausimu. Įsivaizduojamybės matmuo esti ir prasmėje bei mąstyme⁷.

Žinoma, šis analogizavimo judesys nėra „teorija apie viską“ griežtąja prasme, tačiau vis dėlto numato tam tikrą atvirą fenomenologiškai transponuotų patirčių ir netgi eksperimentų totalybę. Tačiau Merleau-Ponty filosofijoje egzistuoja „atitikimų sistema“, leidžianti toje pačioje scenoje išdėstyti daugumą to, ką žmonės patyrė, pasakė ir padarė. Ir beveik kiekvienas svarstomas klausimas neišvengiamai atsiveria tam, kad būtų įtrauktas į tokią atitikimų sistemą, kuri yra savita diskursyvi jo filosofijos struktūra. Tai individo bendrumo problema, o sykiu ji siejasi su prasmės sritimi, net jei analogijos, atitikimai ir simbolizmas kreipia labiau „struktūralistinio“ prasmės supratimo link (jei toks dalykas yra įmanomas, mat Claude'as Lévi-Straussas, pavyzdžiui, įvairius fenomenus analizuodamas struktūros požiūriu, atmetė prasmės sąvoką); ji išeina už santykio su pasauliu egzistencinio netarpiškumo ribų. Galiausiai kalbinės išraiškos klausimai Merleau-Ponty nuvedė tolyn nuo fenomenologijos, nors fenomenologinis jo užsidedimas tęsis ieškant percepcinių kalbos izomorfizmų.

Manau, visos šios temos, nuolat išsišakojančios palei Merleau-Ponty argumentacijos galimos rekonstrukcijos linijas – žodžiu, visi fenomenologiniai aprašymai – galiausiai juda prasmės srityje. Jo filosofija teigia, kad visur esama ne tik jusliškumo (*sensible*), bet ir prasmės (*sens*), kad fenomenas prisodrintas simboliškai ir „semantiškai“. Pasaulis nėra koks nors „prasmės rojus“,

⁷ Apie įsivaizduojamybę Merleau-Ponty filosofijoje daug rašė Paolo Gambazzi savo knygoje *Akis ir jos nesąmonybė* (Gambazzi 1999). Jacques'o Lacano svarstymą apie Merleau-Ponty fenomenologijos ir psichoanalizės ryšį galima rasti aptariamą ir Guy-Félixo Duportail knygoje (2008).

kaip skelbia Jeano Christophe'o knygos pavadinimas (beje, nesusijusios su Merleau-Ponty) (Bailly 1988). Jame esama ir pavojingų sutrikimų, „žmogaus krizės“, jam visada gresia galimybė pakrypti į beprasmybę, kurią nugali naujas laimėjimas. Iš tikrųjų „egzistencialistinis“ prieštaravimo momentas taip pat aptinkamas visuose (ne tik politiniuose) Merleau-Ponty veikaluose – būtent tai Emmanuelis de Saint Aubert'as primena mums savo išpūdingoje dar nespausdintų Merleau-Ponty rankraščių apžvalgoje (Saint-Aubert 2004)⁸.

Prasmės problema sugrąžina mus prie Husserlio, kurio fenomenologinis projektas (jau ankstyvojo jo kūrybos laikotarpio paskaitų kurse *Fenomenologijos idėja*) mėgino pasiekti absoliučią fenomeno prasmės duotį per intuiciją. Manau, kad prasmės samprata (kaip ir intuicijos bei fenomeno sampratos) gali padėti mums išvelgti *détour* užmojį Merleau-Ponty filosofijoje. Yra tam tikra atitikimų sistema, pakreipianti visas fenomenologines sampratas ta pačia kryptimi, tos pačios jų apibrėžtų referentų sampratos link. Merleau-Ponty pritaria Husserlio pareiškimui, esą fenomenologijos užduotis – „gryną ir nebylią patirtį įvesti į gryną jos prasmės išraišką“⁹.

Tačiau ši glausta formuluotė ištariama gana savitame kontekste, kuria me Husserlis ją vartoja. Atidžiau skaitant jo tekstą, pasirodo, kad šia fraze iš tikrųjų pasakoma apie pačias tam tikros „radikalios sąmonės doktrinos“ ištakas, nesutampančias su Husserlio susitelkimu ties *ego cogito*. Anne Montavont šias ištakas sieja su pirminių išpūdžių sritimi, *Urimpression* (Montavont 1999: 31). Merleau-Ponty filosofijoje viso to nėra, nes jis atmeta atomistinę pojūčių sampratą. Tačiau tai, kad jis ypač domisi nebylia patirtimi, vis tiek galima suvokti kaip žingsnį anapus reprezentacijų tvarkos. Į fenomenų tvarką reikia žiūrėti kaip į nuolat srūvančią, vykstant bendravimui tarp subjekto ir pasaulio, kuris yra sunkiai suprantamas ir neaiškus. Kontekstas, į kurį Merleau-Ponty įdeda Husserlio žodžius, yra visiškai kitas, net jeigu tam tikru atžvilgiu ir išplėtotas pasitelkus gyvenamojo pasaulio sampratą: vieta, kurioje pasireišk prasmė – tai perceptyvinė žmogaus kūno pateikiama pasaulio, kaip atviros totalybės, patirtis (Merleau-Ponty 1945: 254). Šią patirtį įvykdo ne grynoji sąmonė *ego cogito*, o jaučiančio kūno egzistencinis ir netgi virtualus gebėjimas judėti (kinesteze ir esteziologija).

Nepanašu, kad šis specialus kūno pavertimas intencionalumo šaltiniu yra tiesiogiai paveiktas fenomenologijos. Vis dėlto skaitant retrospektyviai iš

⁸ Beje, norėčiau paminėti, kad Saint Aubert'o „trilogija“ leidžia skaitytojui dar giliau pažvelgti į akiratį, kuriame Merleau-Ponty filosofija galėtų būti vadinama „eklektine“ po trigubos vokiečių – Georgo Hegelio, Husserlio ir Martino Heideggerio – įtakos. Tai pastebėti buvo ypač linkstama ankstyvosiose jo filosofijos interpretacijose, pavyzdžiui, tą pastebėjo Alphonse'as de Waelhensas ir Ricoeuras. Tačiau net jei ir pripažįstame, kad Merleau-Ponty filosofija labai eklektinė, vis tiek atrodo, kad ją valdo tam tikra numanoma atitikimų aibė, būtent tai ir mėginu iškelti kaip aporetinį reikšmės matmenį.

⁹ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 16. Ši vieta cituojama knygoje *Suvokimo fenomenologija* (Merleau-Ponty 1945: 254).

tikrųjų atrodo, kad toks fenomenologinio subjekto transponavimas panašus į „sprendimą“, surastą ieškant išeities iš sunkios padėties, į kurią pateko Husserlis, teigdamas dvigubą transcendenciją: objekto transcendenciją ir sąmonės imanencijoje esančios noeminės prasmės transcendenciją. Taip sakant, jei negalime abiejų įsidėti į galvą, turime išmesti transcendenciją į pasaulį. Merleau-Ponty pripažįsta, kad neišmanoma įvykdyti radikalios redukcijos, todėl jis daro gana drąsų žingsnį, prasmės radimasi ir pasirodymą išstumdamas ne tik už sąmonės, bet netgi už kūno – ji atsiranda mažų mažiausiai kūno ir pasaulio sandūroje, jei ne apskritai iš pačių pasauliškų konfigūracijų. Tai galima laikyti labai aporetiniu žingsniu pačioje fenomenologinėje tradicijoje, kuri sugebėjo pašalinti realistinę fenomenologijos atšaką, sukurtą pimųjų Husserlio studentų Gėtingene. Žmonės, kaip pasauliškos būtybės, yra „pasmerkti“ pagauti, aiškinsis prasmę ir retkarčiais netgi užkliūti už prasmės (Merleau-Ponty 1945: XIV).

Kaip sakytų Alphonso Lingis – turiu pripažinti, kad kai kurie ankstyvojo laikotarpio ir vėlesni jo darbai mane stipriai paveikė – mūsų patirties pasaulis yra tarsi visus liečianti „imperatyvi forma“, skatinanti suvokti, elgtis, veikti ir mąstyti tinkamai¹⁰. Vėlyvuosiuose ontologinei problematikai skirtuose Merleau-Ponty tekstuose šis pasaulio imperatyvumas transformuojamas į intencionalumą Būties, reikalaujančios iš mūsų įsipareigoti sunkiam kūrybos darbui, idant patirties galėtume semtis iš pačios Būties (Merleau-Ponty 1964: 251).

Tačiau kaip tik čia, mano manymu, slypi aporetinio prasmės matmens šerdis. Merleau-Ponty nelabai rūpėjo toks aporetiškumas. Sekant juo, tai galėtų būti laikoma tiesiog „paslaptimi“ (ši sąvoka perimta iš Gabrielio Marcelio). Merleau-Ponty sakytų, kad mūsų galia suvokti ir žinoti turi tolimiausias ribas, ir šios ribos jau pasiektos per kiekvieną paprastą juslinio suvokimo ir regėjimo aktą. Bent jau ankstyvųjų Merleau-Ponty darbų kontekste problemą galima formuluoti taip: kaip gali būti, kad prasmė yra konstituoja kūniško subjekto, besinaudojančio operacinio intencionalumo geba, ir tuo pat metu prasmė randasi fenomeninio pasaulio plyšiuose? Kaip prasmė gali kilti iš abiejų įsisenėjusio dualizmo, regis, išplitusio per visą filosofijos istoriją, pusių? Ar tai patvirtina fenomenologinė patirtis? Ar „gerąją“ dviprasmybę lengvai galima atskirti nuo „blogosios“ dviprasmybės, t. y. prieštarungumo?

Prasmė, atrodo, turi ypatingą valentingumą (*valence*), nukreiptą tiek į subjektyvius aktus, tiek į pasaulio kreipinius, reikalavimus bei „imperatyvus, taigi ji yra ambi-valentiška, dvi-valentiška. Specifinė imanentinė Husserlio noeminės prasmės transcendencija projektuojama už sąmonės ribų, į pasaulį. Atrodo, kad transcendentalinė redukcija čia prarado savo gebą, ir galimas „absoliučiai intuityvios duoties“, arba „absoliučiai duotos intuicijos“, laukas išsklido į

¹⁰ Pirma glausta šios idėjos versija aptinkama Lingio straipsnyje „Intencionalumas ir imperatyvas“ (1994: 289–300). Daugiau apie imperatyvus iš fenomenologinės perspektyvos žr. jo knygoje *Imperatyvas* (1998).

plačiai atvertą pasaulio totalybę. O fenomenai, dabar pasirodantys pasaulyje ir iš pasaulio pusės, netenka aiškumo, jau nebėra tinkamai „duoti“ tikrąja šio žodžio prasme ir lėtai apgaubiami nepermatomos ir neapibrėžtos atmosferos – jie tikrai nebepajėgia išlaikyti tvirto daiktų materialumo, bet paradoksaliu būdu vis dar turi *Gestalt'ą*. Kad ir neaiškūs, šie fenomenai iškyla fenomenologiškai ir egzistenciškai nusiteikusiai suvokimo gebai. Prasmė gali įsikurti tik tuose pavidaluose ir formose, kurių vaizdui daro įtaką fonas ir kiti juos supantys „daiktai“. Esama pirminių fenomenaliai realumo netekusių daiktų artikuliacijų, pats juslinis suvokimas jau padengtas užuomazgine „diakritine“ struktūra, tačiau, kitaip nei diakritinė kalbos sistema, juslinis suvokimas nesinaudoja tokiais tiksliai skiriamais bruožais, kaip fonemos – vietoj formalaus skirtumo čia aptinkama daugybė *écarts*, t. y. tarpų, nukrypimų, išretinimų ir topologinių transformacijų, būdingų *Gestalt'ų* ar *Gestaltung* pasauliui.

Merleau-Ponty filosofijoje fenomenai, atrodo, yra iš dalies netekę tikrumo daiktai (šiuo atveju *Dingen*, o ne *Sachen*, Husserlio terminais), duoti netarpiškam (bet ne sulydančiam, o turinčiam tam tikrą gelmę ir atstumą) jusliniam suvokimui, tačiau jie nėra nei sąmonės reprezentacijos, nei daiktų pačių savaime kietumas. Kaip tik šie fenomenai yra įtvinkę prasmės, tai tikroji prasmės radimosi „vieta“. Pasak Merleau-Ponty, jie yra hibridiniai, dvi-veidžiai, turintys dvejopą intencionalumą, tai klajokliški esiniai, tas pat galioja ir prasmės telkiniams. Tačiau tai dar nėra klajokliškumas Gilles'io Deleuze'o prasme. Šiam filosofui fenomenai singularizuojasi pasiutusiai greitose ir sparčiose „nutolstančiose linijose“.

Analogizavimo ir subendrintos saviraiškos judesys negali išvystyti tokio greičio, kokio reikalauja serijškumo vyksmas. Anot Merleau-Ponty, prasmė – tai mažuose ploteliuose sunkiai sugriebiamas, iš karto išsprūstantis esinys, nes jusliniai daiktai įgyja lokalaus bendrumo ypatybę arba pasauliui imanentišką idealumą. Šis idealumas gali susisiekti su kitais jusliškai grindžiamais idealumais daugiausia to, kas regima, lygmenyje, o ne nepastebimo greitaeigio molekulinio „srauto“ lygmenyje, kaip Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofijoje (Deleuze, Guattari 1980). Regimame ir jusliniame fenomenų pasaulyje esama tam tikros inercijos, neleidžiančios išvystyti greitaeigės komunikacijos kaip priemonės dar radikalesnei ontologinei patirčiai, rizikuojančiai tapti „spekuliatyvia“.

Aporija atsiranda aiškiai nežinant, *kas ką duoda ir teikia* šiame „fenomenologiškai“ patiriamame pasaulyje. Kyla klausimas: ar esame tie, kas suprantą pasaulį, ar veikiau pats pasaulis kuria ir leidžia mums jį suprasti, tiesiog įvesdamas į kaskart naujas situacijas? Atrodo, kad Merleau-Ponty galiausiai pasirinko antrąjį variantą – ontologinį variantą, t. y. gyvojo kūno, jusliškumo, menų, kalbos, simbolizmo, idėjų ir įkūnytų prasmės ontologiją. Net jeigu kas nors galėtų deramai išplėtoti apytikslę „prasmės ontologiją“, remdamasis pasikartojančiomis nuorodomis į ją vėlyviausiuose ir dabar iš dalies skelbtuose

Merleau-Ponty rankraščiuose, netgi tada prie jos galima būtų priėti tik netiesiogiai – prasmė yra lygiai taip pat nesugriebiama, kaip ir Būtis ar Pasaulis. Vis dėlto tuo pat metu prasmė yra kažkas, kas veikia mūsų skirtinguose juslinio suvokimo, orientavimosi, pagavos ir kūrybingumo aktuose, ji yra tas subtilus „virtualus dalykas“, kuris bent jau keletą akimirkų supina drauge skirtingas patirtis, veiksmus, mintis, naujoves sujungia su praeities pasiekimais per nuolat atnaujinamą arba vėl pradedamą *reprise* – naujos pradžios, atnaujinimo vyksmą. O kai darbas atliktas, prasmė nuolat sužavi ir atitraukia mus nuo mūsų tiesaus kelio, kurį pasirinkome vadovaudamiesi savo ribotais tikslais, siekdami parengti ir įvykdyti savo nuobodžiai suplanuotus projektus.

Galiausiai norėčiau pažymėti, kad atėjo laikas išplėtoti savitą prasmės filosofiją, neapsiribojant vien operaciniu prasmės sąvokos vartojimu, ir suteikti jai koncepto statusą. Šis reikalavimas kyla iš kiekvieno pačios prasmės įvykio, kuris tuo pat metu priešinasi savo įgyvendinimui, atideda jį. Jeano-Luco Nancy knyga *Pasaulio prasmė* (1993) buvo toji, kurioje pirmą kartą šį reikalavimą aptikau filosofškai artikuliuotą visa įmanoma jo apimtimi, priminusia man Merleau-Ponty „problemų koncentriškumą“. Prasmės koncentriškumas, leidžiantis mums eiti kone per kiekvieną įmanomą sritį, yra nuolat nutrūkstanti gija, mėginanti atkurti mūsų bendrų patirčių tolydumą ir nuolat atnaujinanti šią pastangą net tada, kai kiekvienas mūsų netikėtai pasijunta esąs tariamai atskirtoje pasaulio „celėje“.

Iš anglų k. vertė Danutė Bacevičiūtė

Gauta 2009 11 04

Priimta 2009 11 24

LITERATŪRA

- Bailly, J.-Ch. 1988. *Le Paradis du sens*. Paris: Chr. Bourgois.
- Cacciari, M. 2001. *Dell'Inizio*, 2 ed. Milano: Adelphi.
- Deleuze, G.; Guattari, F. 1980. *Capitalisme et schizophrénie*, t. 2: *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- Duportail, G.-F. 2008. *Les institutions du monde de la vie: Merleau-Ponty et Lacan*. Grenoble: Millon.
- Fink, E. 1976. „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologi“ in *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München: Alber.
- Gambazzi, P. 1999. *L'occhio e il suo inconscio*. Milano: Cortina.
- Lingis, A. 1994. „Intentionality and Imperative“ in *International Philosophical Quarterly*, Vol. 34, No. 3 (September).
- Lingis, A. 1998. *The Imperative*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- Montavont, A. 1999. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: P.U.F.
- Nancy, J.-L. 1993. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée.
- Ricœur, P. 1986. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Saint-Aubert, E. de. 2004. *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Vrin.

Rinalds Zembahs

THE APORETICAL DIMENSION OF MEANING IN M. MERLEAU-PONTY'S PHILOSOPHY

SUMMARY

This article will focus on the problems of sense and meaning in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty. In my opinion, precisely this topic (along with a topic of sensibility) is to be regarded as one of the most important lines of (dis)continuity in the ulterior developments of phenomenology. Most scholars of Merleau-Ponty are treating sense/meaning as an operational concept (if we use the distinction made by Eugen Fink) rather than as a thematic concept. The main question would thus be: can sense/meaning be a peculiar theme within Merleau-Pontian phenomenology, therefore allowing his readers to measure more carefully the level of his indebtedness to phenomenology, as his other more general topics of experience and life-world ordinarily do? In other words, is there a strong line of theoretical continuity from Husserl to Merleau-Ponty and beyond, or are we receiving something other than phenomenology when we speak about the reception of Merleau-Ponty's philosophy? Merleau-Ponty's hesitation between transcendental, existential and ontological conceptions of sense/meaning is giving us an insight into the degree in which he is submerged by the „transcendental dialectics” of the viewpoints and by the eclecticism of his circle of reading. Could it be that, giving up the strictly transcendentalist paradigm of *Sinngebung*, one is inevitably losing one of the most important tools of phenomenological 'discipline'? How can it be that, despite all possible deviations and all assertions of an ulterior impossibility, one still is able to talk about the phenomenological tradition? Therefore, the topic of sense/meaning in Merleau-Ponty will be discussed here mostly in the perspective of the possibility of 'authentic' reception of phenomenology.

KEYWORDS: Merleau-Ponty, operational concept of sense/meaning, aporetic dimension of meaning, singular eidetics, open totality.

Ieva Lapinska

ETINIS EPOCHĒ E. LEVINO FILOSOFIJOJE

Latvijas universiteto
Filosofijas ir sociologijas institutas
Akadēmijas laukums 1, Ryga, LV-1940
El. paštas: lapinska@gmail.com

Emmanuelis Levinas pastebimai pakeitė iš Edmundo Husserlio perimtą fenomenologiją. Vis dėlto Levinas išlieka fenomenologijos srities viduje. Grįžti prie pačių daiktų – štai ką fenomenologas turi daryti, o epochė, sulaikantis nuo spontaniško daiktų suvokimo – tai įrankis, suteikiantis šią sugrįžimo galimybę. Šio straipsnio tikslas – ištirti, kaip Levinas naudojasi epochė. Savo knygoje Kitaip negu būtis, arba anapus esmės Levinas teigia, kad etika turi tapti fenomenologijos pertrūkiu. Straipsnyje bus keliamas klausimas, ar šis fenomenologijos pertrūkis gali būti laikomas epochė, pritaikytu pačiai fenomenologijai. Savąją santykio veidu-į-veidą analizę Levinas lygina su fenomenologine redukcija, grįžtančia prie horizonto. Levino veikaluose nuoroda į pertrūkį atsikartoja: jis kalba apie conatus essendi pertrūkį, naujus siekio išsilaikyti būtyje pertrūkį. Šio pertrūkio kilmė straipsnyje bus aptariama sutelkiant dėmesį į tai, kad Levino filosofijoje epochė operuoja ne fenomenologas, o veikiau kitas, kurio veidas pertraukia fenomenologinio aprašymo ramybę.

RAKTAŽODŽIAI: Levinas, Husserlis, fenomenologinė redukcija, etinis epochė.

Šiame straipsnyje nagrinėsiu etinio epochė sampratą Emmanuelio Levino filosofijoje, kelsiu klausimą apie fenomenologijos pertrūkį ir naivios sąmonės,

švarios sąžinės suspendavimą. Šis klausimas yra svarbus, mat pačią filosofijos pradžią jis sieja su švarios sąžinės spontaniškumo suspendavimu, ištinkančiu susidūrus su kitu (Levinas 1969: 206; Lévinas 1971: 340). Pagrindinė straipsnyje svarstoma problema – šio pertrūkio kilmė. Ją ir mėginsiu išaiškinti sukelkdama dėmesį į *epochē* taikymą Levino filosofijoje. Savo knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* jis teigia, kad fenomenologiją turinti pertraukti etika. Šiame straipsnyje kelsiu klausimą, ar šis fenomenologijos pertrūkis gali būti laikomas *epochē*, taikomu pačiai fenomenologijai?

Iš Edmundo Husserlio perimtą fenomenologiją Levinas gerokai pakeičia, bet fenomenologijos srityje vis dėlto jis lieka. *Epochē* yra pagrindinė jo filosofijos sąvoka, pradedant ankstyvaisiais jo teksta is apie Husserlį ir Martiną Heideggerį. Fenomenologas turi siekti „sugrįžti prie pačių daiktų“, o *epochē*, suskliaudžiantis spontanišką natūraliąją nuostatą pasaulio atžvilgiu, tampa įrankiu, įgalinančiu sugrįžti.

Epochē sąvoka nėra fenomenologų išradimas. Iš pradžių *epochē* naudotas skeptikų ir stoikų filosofijoje, apibūdinant susilaikymą nuo sprendimo apie kokios nors nuomonės tiesą arba apskritai susilaikymą nuo visų sprendimų. Stoikų *epochē* samprata glaudžiai susijusi su sielos ramybės paieška. Susilaikymo nuo sprendimo technika aptinkama ir Michelio Montaigne'io bei René Descartes'o filosofijoje.

Esama panašumų tarp antikinės ir huserliškosios *epochē* sampratos. Išsamiai šių dviejų sampratų nenagrinėdama, vis dėlto bendrais bruožais keletą jų panašumų aptarsiu. Pirma, Husserlis suspenduoja natūraliąją nuostatą, t. y. susilaiko nuo sprendimo apie objekto egzistavimą. Huserliškasis susilaikymas nuo tokio pobūdžio sprendimo – tai kelias ramybės link, ir čia matau dar vieną panašumą tarp jo ir antikinių filosofų. Natalie Depraz rašydama apie Husserlio filosofiją pripažįsta, kad gilioji *epochē* pasmė – išlaisvinti grynąjį sąmonės lauką iš sąmonei išorinių esinių (Depraz 2008: 65). Šis paaiškinimas yra reikšmingas mėginant etiniu požiūriu įvertinti huserliškąją *epochē* sampratą: laisvė nuo išorinio poveikio yra ne tik išankstinė pažinimo sąlyga, bet ir etinis reikalavimas. Etinis *epochē* sykiu yra ir paties Husserlio vartota sąvoka, ir etika čia, mano manymu, yra greičiau stoikų etikos atmaina – fenomenologinis *epochē* Husserliui yra ne vien pažinimo įrankis, bet ir sielos ramybės bei laisvės link vedantis kelias.

Kaip minėjau, *epochē* Levinas aptaria jau pačiuose ankstyviausiuose savo tekstuose, skirtuose fenomenologijai. Knygoje *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* jis mini skirtingus pertrūkio būdus, įvykstančius sąmonės dėka – miegą, suspendavimą, *epochē*. Jis atmeta sampratą, pagal kurią sąmonė yra nuolatinė esatis sau, sakydamas, kad būtent sąmonė ir įveda intervalą, niekį, tarpą (Lévinas 1947: 105). Levino tekstuose nuolat pasikartoja nuoroda į pertrūkį, jis kalba apie *conatus essendi* („siekio egzistuoti“) pertrūkį, naivaus siekio išlikti pertrūkį.

Epochė atliekamas tam, kad būtų atsitraukta prie mąstymo horizonto. Atsitraukimas prie horizonto taip pat yra Levino nuolat svarstoma problema: santykio su kitu analizę jis lygina su fenomenologine redukcija, sugrąžinančia prie užmiršto patirties horizonto. Santykis veidas-į-veidą – pagrindinė Levino mąstymo sąvoka – nėra skirta aprašyti empirinei situacijai. Susitikimas su kitu kaip *veidu* nėra empirinis įvykis, nes, pasak jo, susitikimas su kitu ne gauna reikšmę iš pasaulio, o teikia ją visiems sąmonės santykiams su pasauliu (Lévinas 1996: 95). Todėl susitikimo su kitu situacija – tai mąstymo horizontas, kuriame mąstymas gauna prasmę. Vadinasi, šios santykio su kitu situacijos aprašymas sykiu yra ir *epochė* aprašymo būdas.

Levino knygoje *Totalybė ir begalybė* naivios sąmonės, švarios sąžinės pertrūkis, *epochė*, aprašomas kaip mėgavimosi pasauliu pertrūkis. Kaipgi pertraukiamas mėgavimasis gyvenimu? Levinas rašo: „Jis įvyksta kaip gėda, kai savo pačios buvimą laisvė suvokia esant žudikiškai“ (Levinas 1969: 84; Lévinas 1971: 82). Mėgavimasis nutrūksta tada, kai suabejojama savo buvimo teisingumu, kai *aš*, pirmyn besiveržianti jėga, susitinka kitą žmogišką būtybę – *veidą* (Lévinas 1991: 240). Taigi santykį su kitu žmogumi Levinas nusako kaip santykį su veidu. Anot jo, „veidas savo nuogybe yra silpnumas vieningos būtybės, išstatytos mirčiai, tačiau kartu ir formulavimas reikalavimo, įpareigojančio mane jos nepalikti“ (Levinas 2001: 235). Etinė nuostata kito atžvilgiu kyla iš kito veido formuluojamo reikalavimo. Levinas teigia: „*Aš* suspenduoja savo siekį išsilaikyti būtyje, savo *conatus essendi*, pajungdamas save kitam, tarsi *aš* būtų „kaltas“ artimojo atžvilgiu. Tai naujas kaltininko (*accusative*) tipas: kaltumas be kaltės, „išiskolinimas“ be paskolos“ (Levinas 2001: 236). Taigi čia susiduriame su pertrūkio figūra, tam tikru *epochė*, sudarančiu galimybę sugrįžti prie užmiršto horizonto.

Ši vieta leidžia dar kartą pabrėžti Husserlio ir Levino mąstymo panašumą. Suspenduotas siekis išsilaikyti būtyje – tai naivumo pertrūkis. Naivumo pertrūkį Husserlis laiko pradiniu tašku einant filosofijos link (Husserl 1992: 20). Leviniškoji etika kyla iš susitikimo su kitu, ji yra pirmoji filosofija. O Husserlis pirmąją filosofiją vadina fenomenologiją. Fenomenologija jam tampa pirmąją filosofija ne todėl, kad turėtų daugiau nuopelnų ar būtų vertingesnė – ji yra pirmoji filosofija, nes tai filosofavimo pradžia tikrąja šio žodžio prasme (Husserl 1992: 5). Etiką Levinas taip pat vadina pirmąją filosofija, nes ji sunaikina naivumą ir pradeda filosofavimą (Lévinas 1989: 108). Anot jo, susitikimas su kitu – tai akimirka, kai pertraukiamas savasties spontaniškumas, apima gėda. Vadinasi, filosofavimas prasideda būtent kaip etika. Jeanas-Michelis Salanskis Levino tvirtinimą, esą etika yra pirmoji filosofija, aiškina kaip Platono posakio, kad geometrija yra filosofijos link vedantis kelias, sugrąžinimą, mat normatyvumas ir įsakymas susieja platoniskąją meilę ir matematinį platonizmą. Levino interpretuojamas etinis santykis tampa ke-

liu, vedančiu filosofijos link. Salanskis siūlo „to, kas pasakyta“ (*le dit*) reikšmę suprasti kaip jau visada esant skolingą etiniam santykiui, t. y. intencinę reikšmę suprasti kaip konkretų adresuojamos reikšmės atvejį (Salanskis 2006: 214). Taip jis mėgina paaiškinti Levino teiginį, esą etinis santykis nesiremia tiesa ar pasaulio pažinimu. „Priešingai, spontaniškumo kritika, kurią lemia moralinio nevertumo įsisąmoninimas, yra ankstesnė nei tiesa, ankstesnė nei visumos įsisąmoninimas ir nereiškia *aš* sublimavimo per universalumą. Nevertumo įsisąmoninimas savo ruožtu nėra tiesa, tai nėra faktų apsvarstymas. Savo nemirtingumą įsisąmoninu būdamas pajungtas ne faktams, o kitam, begalybei. Totalybės idėja ir begalybės idėja būtent ir skiriasi tuo, kad pirmoji yra grynai teorinė, o antroji – moralinė“ (Levinas 1969: 83; Lévinas 1971: 82). Jei mąstymas suvokiamas kaip pokalbis, jis visad krypta į kitą, yra sysijęs su teisingumo klausimu.

Santykis su kitu, santykis, išeinantis anapus totalybės, santykis su transcendencija nuolat rūpi Levinui, tačiau šio santykio aprašymas pasikeičia vėlyvojo kūrybos laikotarpio veikale – knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*. Kaip teigia prancūzų filosofas Jacques'as Rolland'as, didžioji filosofinė naujiena šioje knygoje – tai Levino įsitikinimas, kad neįmanoma įsivaizduoti santykio, kuris nebūtų galios santykis, jeigu *aš* vis dar suvokiamas turįs visą savo galią ir tapatybę ir tik paskui sutinkas tai, kas yra anapus subjekto galių. Ši knyga apverčia pirmenybės tvarką ir įsivaizduoja žmogiškąjį *aš* esant pirmapradiškai arba, tiksliau, iki bet kokios pradžios apsėstą kitos žmogiškos būtybės ir tik paskui egzistuojant pasaulyje, kur įmanoma naudotis savo galiomis (Rolland 1998: 46).

Vadinasi, minėtame veikale transcendencijos terminą Levinas paaiškina kaip faktą, kad būties įvykis, *esse*, esmė užleidžia vietą tam, kas vadinama „kitaip negu būtis“. Jo manymu, transcendencija – „tai perėjimas į būties kitą, kitaip negu būti. Ne būti kitaip, o kitaip negu būtis. Tai nereiškia ir ne-buvimo; perėjimas čia netolygus mirčiai“ (Levinas 1998: 2; Lévinas 1990: 3). Nebūties nepakanka, kad atsirastų santykis su transcendencija, nes nebūtis visada pripildyta būties; ji paklūsta būties taisyklėms. Įdomu, kad Levinas kalba apie savo buvimui užtikrinti skirtų pastangų pertrūkį ir trūkį. Jis teigia, kad būti – tai pastanga, priimama vengiant nebuvimo, kuris tam tikra prasme ankstesnis nei būtis. Todėl būti – tai būti dėl savęs, savanaudiškai ir egoistiškai. Pasak Levino, „pamatinis būties bruožas – rūpestis, kuris kiekvieną paskirą buvinį susieja su jo buvimu. Augalai, gyvūnai, visi gyvi padarai siekia egzistuoti. Kiekvienam tai yra kova už gyvybę“ (Levinas 2001: 236). Išimtinis žmogiškumo bruožas – tai galimybė pasirodyti etikai. Levinas teigia: „Mūsų žmogiškumą sudaro pajėgumas pripažinti šią kito pirmenybę“ (Levinas 2001: 236). Levinui etika – tai pastangos būti pertrūkis, tačiau, kalbant apie minėtą vėlyvojo laikotarpio veikalą, svarbu turėti omenyje, kad tai per-

trūkio pertrūkis, jei galima taip pasakyti, nes pats siekis išlikti atsiranda tik po etinio pertrūkio. Levinas rašo: „Etika, rūpestis kitu nei aš pats, neabejingumas kito mirčiai, šventumo galimybė – tai šio ontologinio ryšio su savimi, išreiškiamo veiksmažodžiu „būti“, susilpnėjimo akimirka, nesuinteresuotumas, pertraukiantis atkaklumą būti, tai žmogiškos tvarkos, malonės ir aukos pradžia“ (Lévinas 1991: 221).

Atjauta, siekio išlikti susilpnėjimas Levinui taip pat yra fenomenologinės redukcijos forma. Vienas būdų įvardyti fenomenologinio aprašymo pertrūkį – nurodyti tematizacijos, to, kas pasakyta, pertrūkį. Knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* Levinas kalba apie logoso amfibologiją¹, sakymo ir to, kas pasakyta, amfibologiją. Levinas pripažįsta, kad būtis reiškiasi, pasirodo tame, kas pasakyta. Tokiu atveju fenomenologinę redukciją galima suprasti kaip sakymo (*le dire*) atskleidimą už to, kas pasakyta (*le dit*). Kaip teigia Salanskis, moralinė Levino filosofija aprašo ne kitą², o etinį santykį, vadinasi, ir leviniškoji fenomenologija yra moralumo aprašymas (Salanskis 2006: 63). Redukcija čia prilygsta grįžimui prie paslėpto horizonto – santykio su kitu. Sakymas yra horizontas, nes, kaip jau minėta, horizontas yra tai, kas teikia prasmę, o ne ją gauna. Būtent sakymas – pasiekiamas per fenomenologinę redukciją – yra toks sakymas, kuris teikia prasmę, leidžiančią aprašyti subjektą. Subjektas negali būti aprašytas intencionalumo, reprezentacijos aktyvumo, objektyvavimo, laisvės ir valios pagrindu. Pasak Levino, jis turi būti aprašytas laiko pasyvumo pagrindu. Galime aptikti šio filosofo teiginį, kad „subjektyvėbė ir jos Gėris negali būti suprasti pradiniu tašku pasirinkus ontologiją. Priešingai, pradedant subjektyvėbe kaip sakymu bus interpretuota to, kas pasakyta, reikšmė. Bus įmanoma parodyti, kad klausimas apie tai, kas pasakyta, ir apie būtį iškyla tik todėl, kad sakymas arba atsakomybė reikalauja teisingumo“ (Levinas 1998: 45; Lévinas 1990: 77). Toliau jis tęsia: „Atsakomybė už kitą kaip tik ir yra sakymas, pirmesnis už tai, kas pasakyta. Stebinantis sakymas, kuris yra atsakomybė už kitą nepaisant būties „sūkurių“, tai esmės pertrūkis, nesuinteresuotumas, primetamas gerosios prievartos“ (Levinas 1998: 43; Lévinas 1990: 75). Fenomenologija pagelbsti šiam pertrūkio gestui atrišdama būties gniaužtus. Taigi, kaip teigia Levinas, filosofų pozicija yra nenatūrali, ji neatitinka kovos už būvį. Filosofas ieško mąstymo horizonto ir taip mėgina aprašyti tematizacijų trūkius, atsirandančius tarpuose, tarp *epochē* akimirkų.

Ontologinio prisirišimo prie savęs, išreiškiamo žodžiu *būti*, susilpninimas puikiai aprašo, kas čia vyksta, nes išreiškia patybės jautrumą glūdintį tiek pertrūkio, tiek pasyvumo aspektą. *Epochē* nereiškia nejudrumo ar ramybės – pertraukos laikas nėra poilsio ar ramumo akimirka. Pertraukos laikas tarp

¹ Terminas *logoso amfibologija* nurodo logoso dvilypumą ir dviprasmiškumą (gr. *amphibolos* – dviprasmis, dvilypis, apgaulingas) (Vert. past.).

² Salanskis nurodo į François-Davido Sebah knygą (Sebah 2000: 187).

dviejų pastangų būti – tai karšto noro atliepti, skubiai sutrukdyti kito mirčiai laikas. Jacques'as Derrida savo knygoje *Marxo šmėklos, Draugystės politika ir Sukčiai: dvi esė apie protą* apie tai kalba plačiai: reikia neatidėliotinai priimti sprendimą, tačiau „priimti“ čia nėra tinkamas žodis. Čia galima kalbėti apie kitą etinio *epochē* aspektą Levino filosofijoje: pagal leviniškąją sampratą ne fenomenologas, o veikiau kitas, kurio veidas pertraukia fenomenologinio aprašymo giedrumą, valdo *epochē*. Būtent etinį *epochē* Derrida vadina įvykiu, kuris išskyla, ateina ir transformuoja patybę. Etinį *epochē* sukuria tai, ką Derrida pavadina pasyviu sprendimu. Pasak Levino, „aukščiausias buvimo išstatytam kito akivaizdoje pasyvumas yra „apvertimas“ intencionalumo, kuris, savo ruožtu, idant kontroliuotų vykstančius veiksmus, jų akivaizdoje visada išlaiko gana tobulą „proto esatį““ (Levinas 1998: 47; Lévinas 1990: 81). Vadinasi, galima sakyti, kad etinis *epochē* įvykdomas apverčiant fenomenologinį metodą, „apverčiant“ intencionalumą.

Čia galime matyti dar vieną skirtumą tarp leviniškojo *epochē* ir antikinio bei huserliškojo *epochē*. Levinas neišsaugo antikinio sielos ramybės idealo, išlikusio per visą filosofijos istoriją. Priešingai, jis pateikia ramybės praradimo atvejų aprašymus.

Rodolphe'as Calinas savo studijoje *Ego anonimiškumas ir emfatiškoji Levino fenomenologija* redukcijos vaidmenį leviniškoje fenomenologijoje aiškina kaip fenomenologinės redukcijos – tiek huserliškosios *epochē* versijos, tiek haidegeriškosios redukcijos, įvykstančios per nerimo ar baimės patirtis – redukciją (Calin 2002: 47–61). Kiti tyrinėtojai taip pat atkreipė dėmesį į šį Levino fenomenologijos aspektą. Vincentas Houillonas savo straipsnyje „Fenomenologijos suspendavimas: dekonstrukcija“ daug dėmesio skiria klausimui, ar fenomenologijos suspendavimas, jos pertraukimas etika numato (fenomenologinį) etikos suspendavimą (Houillon 2002: 29–46). Houillonas svarsto tai, ką Derrida kalba apie sprendimo akimirką, atsaką pavieniam kitam kaip mano atsako visiems kitiems pertrūkį: idant elgčiausi atsakingai vieno atžvilgiu, turiu pertraukti savo atsaką kito atžvilgiu. Levino filosofija gali būti perskaitoma dvejopai: ar *epochē* Levino filosofijoje yra etinis fenomenologijos *epochē*, ar fenomenologinis *epochē* yra atsakomybės ir etikos prielaida?

Apsvarstęs Derrida pateiktas Levino filosofijos dvigubo perskaitymo analizes, Houillonas daro išvadą, kad *epochē* yra neįmanoma fenomenologijos pradžia (*origin*). *Epochē* aprašomas kaip vidinis paties fenomenologinio judėjimo elementas, tik Levinas jį pavertė techniniu metodu. Fenomenologinis judėjimas pats save suspenduoja, jis vyksta atliekant pertrūkius ir darant išvadas, formuluojamas kaip „galbūt“, kurie ir yra *epochē* forma. Pats Levinas pertrūkį suvokia kaip būdą, kuriuo vyksta ne tik fenomenologinis judėjimas, bet ir filosofinis diskursas platesne prasme. Knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* Levinas klausia, ar filosofinis diskursas nėra veikiau pertrūkis nei išvadų darymas ir

ginčų užbaigimas. Pertrūkis, *epochė*, taikomas filosofiniam diskursui, siekiant pažintinio neturto (*modesty*)³, kaip mokė Husserlis, yra užklausias Levino „galbūt“ forma. Man atrodo, kad Levinas redukciją – fenomenologinę redukciją? – pritaikė fenomenologijai. Tematizavimą to, kas pasakyta, jis vadina fenomenologija (Levinas 1998: 46; Lévinas 1990: 78). O tai, kas pasakyta, anot Levino, turi būti redukuota į sakymą. Vadinasi, redukcija turi būti pritaikyta pačiai fenomenologijai, o Levinas, kaip fenomenologas, aprašo sakymo lauką, kurį atveria redukcija, pritaikyta tam, kas pasakyta. Tai leidžia Levino filosofiją laikyti esant etinio *epochė* atverto lauko aprašymu.

Iš anglų k. vertė Danutė Bacevičiūtė

Gauta 2009 12 01

Priimta 2009 12 16

LITERATŪRA

- Calin, R. 2002. „L'anonymat de l'ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas“, in *Rue Descartes/35, Phénoménologies Françaises, Revue du Collège International de Philosophie*. Sous la direction de Alain David et François-David Sebbah. Paris: PUF, p. 47–61.
- Depraz, N. 2008. *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie (I)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Houillon, V. 2002. „La suspension de la phénoménologie: la déconstruction“, in *Rue Descartes/35, Phénoménologies Françaises, Revue du Collège International de Philosophie*. Sous la direction de Alain David et François-David Sebbah. Paris: PUF, p. 29–46.
- Husserl, E. 1992. *Erste Philosophie*. Zweiter Teil. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Text nach Husserliana VIII. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Lévinas, E. 1947. *De l'existence à l'existant*. Paris: Editions de la Revue Fontaine.
- Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Lévinas, E. 1971. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic Press.
- Lévinas, E. 1989. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivages poche.
- Lévinas, E. 1990 [1974]. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic Press.
- Lévinas, E. 1991. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.
- Lévinas, E. 1996. „Transcendance et hauteur“, in *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana.
- Levinas, E. 1998. *Otherwise than Being or Beyond the Essence*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Levinas, E. 2001. „On the Usefulness of Insomnia“/ *Is It Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Ed. by Jill Robbins. Stanford: Stanford University Press.
- Rolland, J. 1998. „Un chemin de pensée. Totalité et Infini – Autrement qu'être“, in *Rue Descartes. Collège international de philosophie*. Nr 19. (Février 1998).
- Salanskis, J.-M. 2006. *Levinas vivant*. Paris: Les Belles lettres.
- Sebah, F.-D. 2000. *Levinas*. Paris: Les Belles Lettres.

³ Anglų k. žodis *modesty* („kuklumas“) išverstas žodžių junginiu „pažintinis neturtas“ (Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vertė T. Sodeika. Vilnius: Aidai, 2005, p. 8), nes ši išraiška labiau atskleidžia tai, ką Husserliui reiškia redukcijos atliekamas suspendavimo ar sulaikymo judesys (*Vert. past.*).

Ieva Lapinska
ETHICAL ÉPOCHÈ IN LEVINAS

SUMMARY

Phenomenology as received from Edmund Husserl, has been significantly changed by Emmanuel Levinas. However, Levinas stays within the realm of phenomenology. Going back to things themselves is what the phenomenologist is entitled to do and *epochè* that suspends the spontaneous perception of things is a tool that allows this return. The aim of this article is to explore the use of *epochè* by Levinas. In his book *Otherwise Than Being or Beyond the Essence* Levinas says that phenomenology has to be interrupted by ethics. The question this article will be posing is whether this interruption of phenomenology can be regarded as an *epochè* applied to phenomenology itself? Levinas compares his analyses of the face-to-face relationship to the phenomenological reduction that goes back to the horizon. Interruption is a recurring reference in Levinas works, he speaks of the interruption of the *conatus essendi*, of the interruption of one's naïve strive to persist in being. The nature of this interruption will be discussed in this paper, focusing attention to the fact that in Levinas it is not the phenomenologist that operates an *epochè*, but it is rather the other whose face interrupts the serenity of the phenomenological description.

KEYWORDS: Levinas, Husserl, phenomenological reduction, ethical *epochè*.

Mintautas Gutauskas

NORMALUMAS IR REALYBĖS KONSTITUCIJA E. HUSSERLIO IR M. MERLEAU-PONTY FENOMENOLOGIJOJE

Vilniaus universitetas

Filosofijos fakultetas

Filosofijos katedra

Universiteto 9/1, LT-01513 Vilnius

El. paštas: mintautas.gutauskas@fsf.vu.lt

Fenomenologijoje normalumas nėra vien tik tema šalia kitų temų. Klausti apie normalumą – tai klausti apie intersubjektyvumo teorijos ribas ir fenomenologo vietą. Kadangi intersubjektyvumas konstituoja bendrą ir visiems tapatų pasaulį, normalumas pasirodo esąs susijęs ir su realybės konstitucija. Karteziškoje-huserlinėje fenomenologijoje fenomenologas mąsto kaip nepasauliškas transcendentalinis subjektas, kuris aprašo universalias patirties struktūras. Šioms struktūroms aprašyti pasitelkiami normalūs atvejai, t. y. įprasti kabinetiniai pavyzdžiai – stalo, kėdės, peleninės ir t. t. suvokimo aprašymai. Nenormalieji sudaro universalios patirties ribas, vadinasi, jie kitaip dalyvauja bendro pasaulio konstitucijoje. Kuo labiau fenomenologas nutolsta nuo transcendentalinio aš pozicijų ir pripažįsta „Lebenswelt apriori“ – savo priklausomybę gyvenamajam pasauliui ir jo reliatyvumams – tuo problemiščiau jam fiksuoti savo vietą ir garantuoti jos universalumą. Fenomenologas mąsto iš protingo subrendusio ir normalaus žmogaus pozicijų, o patirties ribas parodo anomalieji – vaikai, bepročiai, gyvūnai. Tiek Husserlio, tiek Merleau-Ponty fenomenologijoje jie identifikuojami kaip neturintys tam tikrų patirties galimybių, patirties sluoksnių ir, atitinkamai, prieigos prie tam tikrų realybės sričių. Net jei jiems pripažįstamas savas realus pasaulis, išryškėja

vienas probleminis momentas: pati realybės konstitucija priklauso nuo normalumo, nes realybė yra normaliai išpildomos patirtys. Nagrinėdami Husserlio normalumo sampratą, pamatome, kad realybės konstitucija priklauso nuo patirties vidutiniškumo, o nagrinėdami normalumo sampratą Merleau-Ponty filosofijoje, matome, kad normalumas priklauso nuo kūniško įsitvirtinimo pasaulyje, pasaulio ikipredikatyvaus aiškumo normaliajam.

RAKTAŽODŽIAI: Husserlis, Merleau-Ponty, normalumas, realybės konstitucija, intersubjektyvumas.

PROBLEMINIS KONTEKSTAS

Fenomenologijoje normalumo klausimas užima reikšmingą vietą. Edmundas Husserlis, analizuodamas suvokimą ir pateikdamas pavyzdžius, dažnai daro išlygą – *normalerweise*, – o tai reiškia, kad pateikiamos patirties struktūros pirmiausia galioja normaliais, įprastais atvejais. Normalumas, kasdienis įprastumas reprezentuoja universalias patirties struktūras. Normalumo svarba dar labiau išryškėja, kai fenomenologas aprašinėja ne tik juslinę čia pat „gyvoje dabartyje“ patiriamą patirtį (tuomet suvokimo fenomenais tampa daiktai, esantys „po ranka“, – stalas, pieštukas, kambarys, langas, vaikai už lango ir t. t.), bet ir gyvenamojo pasaulio fenomenus, ypač kultūros ar dvasinio pasaulio ypatybes. Klausdamas, kaip formuojasi gyvenamojo pasaulio prasmų laukas, fenomenologas aptinka, kad visuomet jau yra susiformavęs tam tikras pasaulio patyrimas ir supratimas, kuris laikomas universaliu. Jis yra identifikuojamas, fiksuojamas kaip tam tikras anonimiškas patirties tipas ar stilius, kuris skiriasi nuo ypatingų ir ribinių atvejų. Be to, nagrinėdamas savo priklausomybę gyvenamajam pasauliui, fenomenologas aptinka, kad ir jis priklauso šiam anoniminių sluoksniui, šiam normalių žmonių „mes“. Jis pats mąsto kaip „protingas, normalus ir subrendęs žmogus“¹. Jis pats iš čia apmąsto patirties struktūras bei gyvenamąjį pasaulį.

Normalumo reikšmė labiausiai išryškėja, kai klausiama, kaip konstituojama gyvenamojo pasaulio tikrovė, jos supratimas. Anot Husserlio, gyvenamasis pasaulis formuojasi patirčių sąveikos, korekcijos ir „prasmų sedimentacijos“ (Husserl 1954: 152) principu. Pasaulio horizontas yra atviras, perimamos įvairios naujos patirtys, tačiau ne visos prasmės sedimentuojasi ir sudaro gyvenamojo pasaulio horizontą. Tik tam tikras patirčių laukas tampa paradigmintis realybės konstitucijai. Paradigmine tampa normalių patirtis. Anomalijos yra tos, kurių patirtis tam tikra prasme nedalyvauja realybės konstitucijoje, anomalijų suvokimai nėra patvirtinami kaip realybės patirtys,

¹ Ši formuluoatė nuolat kartojasi įvairiuose Husserlio darbuose. Kiek plačiau jis tai apmąsto savo veikaluose, skirtuose intersubjektyvumui. Žr.: Husserl 1973.

pavyzdžiui, fantominis ligonio organas, bėpročio girdimi balsai, kai kurie vaikų suvokimai netraktuojama kaip realybė. Tačiau kodėl galima spręsti, kad tai nėra realybė?

Pats tikrovės, tiksliau, adekvatumo tikrovei klausimas fenomenologijai yra kiek svetimas. Juk fenomenologija atsisako spręsti apie patirties patikimumą klasikinės tiesos sampratų terminais. Sąvokos *adekvatumas*, *atitikimas faktams*, *reprezentacijos atitikimas tikrovei* ir t. t. yra suskliaudžiamos, ir fenomenologijos diskurse yra vengiama jas vartoti. Kita vertus, fenomenologijai nuolat tenka susidurti su paribiu – tuo, kas gali būti laikoma kaip tikra. Nagrinėdama anomalijų fenomeną, ji vis vien turi kokių nors būdų nagrinėti iliuzijos ir tikrovės problemą adekvatumo požiūriu. Dažnai šios problemos sprendimo raktu tampa ne patirties adekvatumas, bet patiriančiojo normalumas. Fenomenologas, apmąstydamas gyvenamąjį pasaulį, nuolat susiduria su tuo, kad būtent anoniminis normalių žmonių patirčių laukas konstituoja realybę. Normalumas čia atlieka apibrėžiamąją-atsisiojamąją funkciją.

Čia reikia atkreipti dėmesį, kad normalumo sąvoka yra daugiaplotmė, ir jos interpretacijose neįmanoma pašalinti dviprasmybių. Bernhardas Waldenfelsas pažymi: „Mums visiems, suformuotiems modernaus europinio mąstymo būdo, iš anksto kyla klausimas: ar normalumo ir anomalijos priešprieša priklauso preskriptyvinei, ar deskriptyvinei kalbos vartojimo sričiai? Ar norma rodo, kas paprastai dažniausiai vyksta, ar ji nustato, kas teisėtai turėtų vykti? [...] Už šio klausimo alternatyvų stovi jau nepajudinamomis tapusios būties ir privalėjimo, gamtos ir laisvės, dėsningumo ir sekimo taisykle priešpriešos“ (Waldenfels 1998: 9–10).

Fenomenologija stengiasi išvengti normatyviųjų normalumo aspektų ir išlikti deskriptyvumo plotmėje. Tai lemia tiek fenomenologinio aprašymo strategijos, tiek pastangos užimti poziciją „be prielaidų“. Normalumas labiausiai priartėja prie normatyvumo, kai fenomenologas normalumą išveda iš transcendentalinio subjektyvumo. Tai kartezinio Husserlio pozicija. Čia, sakytume, priartėjama prie medicininio normalaus žmogaus apibrėžimo: normalumas yra tai, kas būdinga tam tikros rūšies prigimčiai, ir nutolimai nuo jos yra kūno ar psichikos disfunkcijos. Vėlyvojo Husserlio ir Maurice'o Merleau-Ponty pobūdžio fenomenologijoje reikšmingesnė deskriptyvinė normalumo apibrėžtis. Normalumas yra tai, kas savaime formuojasi gyvenamajame pasaulyje, o fenomenologas gyvenamojo pasaulio aprašyme aptinka, kad normalumas visuomet yra jau nusistovėjęs. Tokia normalumo vietos identifikacija leidžia suskliausti normalumą kaip universalią visiems privalomą normą, kaip vieną visų patirčių normalumo matą. Tada, remiantis Georges'u Canguilhemu, nenormalieji traktuojami kaip *anomalos*, t. y. „nelygūs“, „neglotnūs“ normalumo atžvilgiu. Canguilhemas atmeta preskriptyvinę anomalijos traktuotę: „žodžio anomalija etimologija dažnai yra klaidingai aiškina-

ma, kai anomalija kildinama ne iš *omalos*, bet iš *nomos*, įstatymo, ir išvedama iš *a-nomos*“ (Canguilhem 1977: 86). Vadinasi, anomalijos pripažįstamos ne kaip nenormalybės (normalumo neigimas), bet veikiau kaip svetimybės. Nors neigimo aspektą bandoma suskliausti, tačiau išlieka svarbiausias normalumo pobūdis. Anomalijos anomalijomis išlieka tiek, kiek jos nėra normalumo centre. Galbūt todėl huserlinėje fenomenologijoje anomalijų yra daug, ir jos apibrėžiamos ne pagal jų savitumą, bet pagal nutolimą nuo centro. Taip anomalijomis tampa ne tik neigalieji, bepročiai, bet ir vaikai bei gyvūnai.

NORMALUMAS TRANSCENDENTALINĖJE PLOTMĖJE

Kartezinėje Husserlio intersubjektyvumo teorijoje normalumo ir nenormalumo skirtis atlieka išskiriamąją funkciją intersubjektyviojo pasaulio konstitucijoje. Transcendentalinis subjektas yra apribotas savumo sfera, savu kinestetinio suvokimo lauku. „Įžengus“ kitam, pasyvus poravimas ir įsijautimas jam suteikia bendrą kinestetinį suvokimą. Būtent čia suvokimai iš mano ir kito „nulinių kūnų“, „absoliučių čia“ steigia intersubjektyvųjį pasaulį, kai mūsų „aprašų sistemos sutampa“. Kaip sako Husserlis, „pavykusios svetimojo apercipcijos prasmėje glūdi tai, kad kito pasaulis, kitų pasaulis, kuris konstituoja si atsiremiant į jų disponuojamas apraškas, turi būti patiriamas iš karto kaip *tas pats pasaulis*, kuris konstituoja si ir mano aprašų sistemose, o tai savo ruožtu reiškia, kad *mūsų aprašų sistemos yra tos pačios*“ [kursyvas M. G.] (Husserl 2005: 155). Čia reikia atkreipti dėmesį, kad Husserlis kalba ne apie apraškas, fenomenus, o apie aprašų sistemas. Galbūt tai ne atsitiktinumas, nes transcendentalinėje plotmėje patyrimo gausa yra redukuota, ir čia galime kalbėti tik apie objekto identifikaciją. Kiekviename suvokime esantys šešėliniai niuansai (*Abschattungen*), kurie yra pajungti objekto reikšmės idealybei, čia nėra reikšmingi. Intersubjektyviai pasitvirtina tik tam tikri „sukibimo taškai“. Suvokimo bendrumas yra tiek neproblemiškas, kiek galimas atsistojimas kito vietoje ir *perspektyvų sukeičiamumas*. Tam, kad suprasčiau, kad ir kaip kitas suvokia stalą, man net nebūtina apeiti stalą ir atsistoti kito vietoje. Įsijautimas garantuoja, kad tuos pačius daiktus kitas suvokia taip pat. Taigi įsijautimo prasmė – ne kito supratimas, bet intersubjektyviai tapačios tikrovės konstitucija.

Anomalijos čia pasirodo kaip principinė sutapimo negalimybė. Kitu sakiniu Husserlis nurodo: „Yra gerai žinoma, kad egzistuoja toks dalykas kaip nenormalumai (*Abnormalitäten*): aklumas, kurtumas ir pan., tad aprašų sistemos niekada nėra absoliučiai tapačios ir gali rasti skirtumai tarp iš-

tisų sluoksnių (jei ne tarp visų sluoksnių)“ (Husserl 2005: 155). Skirtumai tarp ištisų sluoksnių yra kitos kokybės nei šešėlinių niuansų skirtumai. Jei kalbantis akklasis pakreipia akis į mano supurvintas kelnės, tai dar nieko nereikia. Tai nėra „apraiškų sistemų“ sukibimo taškas – veikiau atsitiktinumas, neturintis suvokiančio regėjimo patvirtinimo galios. Jei akklasis žvelgia į lango pusę, mano pasyvus asocijuojantis ir reprezentatyvus suvokimas visuomet bus neužtikrintas, neišpildytas ir aiškiai nepatvirtintas.

Čia nereikia pamiršti, kad kalbama apie transcendentalines struktūras, o ne apie gyvenamojo pasaulio patirties gausą. Transcendentalinių struktūrų abstraktumo ir gyvenamojo pasaulio turtingumo perskyra refleksyviai mąstymui leidžia atskirti preskriptyvumo ir deskriptyvumo plotmes. Transcendentalinėje plotmėje „aš [kaip transcendentalinis subjektas] esu konstitutyviai pirmapradė visų žmonių norma“ (Husserl 2005: 156). O gyvenamajame pasaulyje esu įpintas į anoniminį normaliųjų sluoksnį, ir čia galimas daug didesnis mano ir kito turiningesnių patirčių sutapimas ar išsiskyrimas.

NORMALUMAS GYVENAMAJAME PASAULYJE

Gyvenamasis pasaulis yra turtingas prasmų laukas. Jis formuojasi kaip istoriškas, generatyvus kultūrinis pasaulis. Čia fenomenologas negali nubrėžti ribos tarp normalaus ir anomaliojo iš transcendentalinio *aš* pozicijų, nes gyvenamajame pasaulyje aptinkamas normalumas yra tam tikro anoniminio „mes“ normalumas. Normalumo anonimiškumo aptikimas yra fenomenologinės priegios dalykas. Transcendentalinėje fenomenologijoje, ypač *Karteziškosiose meditacijose*, normalumas yra „autorinis“. Jo „autorius“ yra transcendentalinis *aš*. Gyvenamojo pasaulio aprašyme dėmesys sutelkiamas ne į tiesiogines sąmonės duotybes, bet į prasmų lauką, kuris yra susiformavęs gyvenamajame pasaulyje. Vadinasi, ir normalumas yra gyvenamojo pasaulio dalykas, jis yra duotas kaip susiformavusi anoniminė struktūra, išryškėjanti įvairiuose sprendimuose apie anomalijas. Anot Husserlio, susiformavęs normalumo supratimas pateikia ne tik normalumo ir anomalijos, bet ir universalumo ir partikuliarumo, tikrumo ir netikrumo, realumo ir nerealaus skirtis. Šių skirčių genezės tematizavimas yra vienas sunkiausių klausimų gyvenamojo pasaulio fenomenologijai. Juk pradinis taškas, nuo kurio prasideda normalumo konstitucija, nėra duotas. Duota yra tai, kad šios skirtys veikia „naujų patirčių, teigimų, vertinimų, sprendimų sraute“. Jos veikia kaip „gyvos prasmų sedimentacijos“ (Husserl 1954: 152), kaip savaime suprantamybės, kurios nulemia kiekvieną patyrimą.

Galbūt būtų daug paprasčiau fiksuoti ir aprašyti jau nusistovėjusius lokalius normalumus bendruomenių ar kultūrinių vienetų pasauliuose. Tačiau

Husserlį domina šio nusistovėjimo genezė. Anot Husserlio, formuojantis bendram pasauliui, svarbiausią funkciją atlieka galimybė perimti patirtis. Mano ir kitų patirtys yra įvairios. Vienos priklauso visuotinai patiriamos tikrovės sričiai, kitos – nesuprantamiems kitiems ar anomalijoms, dar kitos – netikrumo, iliuziškumo, fantazijos ar beprotybės sričiai. Mano horizontas visuomet yra atviras, aš galiu perimti šias patirtis. Gali būti taip, kad po susidūrimo su kitais viskas „apsiverčia aukštyne kojomis“, aš „praregiu“, „pirmą kartą tikrai suvokiu pasaulį“ ir pan. Šios patyrimo artikuliacijos rodo, kad čia svarbus ne tiek prasmų perėmimo, kiek mano patyrimo pasaulio persiformavimo aspektas. Šis persiformavimas yra ypač dinamiškas vaikystėje. Kaip sako Husserlis, „mano turėta pasaulio būties prasmė formavosi ne tiek gryo prasmės *išplėtimo* ir horizontų užvaldymo būdu, kiek dėl nuolatinio prasmės *persiformavimo* [kursyvas *M. G.*] (Husserl 1973: 140).

Žvelgiant kiek „postmoderniau“, galima numatyti tokias prasmų perėmimo ir persiformavimo galimybes, kurios mūsų nesuveda į bendrą pasaulį, bet lokalizuoja skirtinguose pasauliuose. Juk galime įtraukti naujas patirtis ir, reikia manyti, sukrečiantis susitikimas su labai skirtingais kitais gali destabilizuoti „saugią bazę“. Žinoma, Husserlio neišmuša iš vėžių anomalūs kiti. Jis pernelyg pasitiki normalių žmonių pasaulio universalumu, kad galėtų pripažinti visiško pasaulių nebendramatiškumo galimybę. Tačiau kodėl jis gali tuo pasitikėti? Universalumo bazę Husserliui sudaro normalių žmonių pasaulis. Čia ypač svarbus realybės konstitucijos aspektas – juk to, kas realu, konstitucijai reikšmingos ne visos patirtys, o tik normalios.

Aišku, identifikavimas to, kas jau yra nusistovėję kaip normalu, yra labai komplikotas uždavinys, kurį spręsdamas fenomenologas nėra apsaugotas nuo kultūrinių savo prietarų. Husserlis aptinka, kad jis mąsto iš „protingo ir subrendusio“ žmogaus pozicijų ir tegali fiksuoti, kad jis *jau* yra normalus ir supranta iš normalių patirčių lauko. Kai jis bando artikuliuoti normalumą, jo apibrėžtys įgauna tautologinį pobūdį. Kaip sako Husserlis, „normalus žmogus apibrėžimo prasme yra subrendusio ir kartu normalaus žmogaus kita prasme idealizacija“ (Husserl 1973: 141). Taigi, normalumą apibrėžia branda ir normalumas, nusistovėjęs gyvenamajame pasaulyje. Jo idealizacija yra tam tikras orientyras įvairiuose sprendimuose apie normalumą ar nenormalumą, tarsi būtų galima apibrėžti normalumo idealybę. Tačiau normalumo idealybė niekad nėra duota, o ir jo *eidos* negali būti aiškiai eksplikuotas. Jo *eidos* pagaunamas intuityviai. Šį pagavos pobūdį rodo ir normalumo aiškinimas branda: „Kaip subrendęs žmogus tarp subrendusiųjų ir normaliųjų kartu su manimi esančiais ir bendruomenės siejamais žmonėmis įgyju pasaulio patirtį, tačiau *patirties pasaulio stilius*, būdingas subrendusiems „protingiems“ žmonėms, tuo reikia pridėti, turintis „taip, kaip yra iš tikrųjų“ pobūdį, *daugiau iš esmės nesikeičia*“ [kursyvas *M. G.*] (Husserl 1973: 140–141).

Branda yra ne tik kokybinė, bet ir laikinė kategorija. Husserlis mėgina fiksuoti „tašką“, nuo kurio „sustoja“ prasmių persiformavimai, prasidedantys nuo pirmųjų gyvenimo dienų. Tačiau kas yra tas „taškas“? Kaip galima fiksuoti, jog žmogaus patyrimo pasaulis „daugiau iš esmės nesikeičia“? Šiuo „tašku“ tampa ne taškas laiko linijoje, bet patirtyje sugriebiamas normalios patirties stilius. Stiliaus sąvokos atsiradimas refleksijoje rodo, kad refleksija turi tenkintis tuo, kas yra užčiuopiama, fiksuojama, tačiau analizėje sunkiai išskaidoma ir paaiškinama. Normalumo refleksija nuolat susiduria su tuo, kad remdamiesi savo patirtimi turime gana aiškų to, kas yra normalu ar nenormalu, supratimą. Šis aiškumas pasireiškia įvairiuose sprendimuose apie normalumą ar nenormalumą. Tačiau kuo tiksliau bandomė apibūdinti, kas yra būdinga normaliam žmogui, tuo problemiščiau visa tai aprašyti. Tai galima pastebėti nagrinėjant, kaip Husserlis artikuliuoja tai, kas yra būdinga normaliam žmogui:

Esu kūniškai-praktiškai „normalus“. Tai reiškia, kad yra išliekantis normalus posluoksnius (*Unterschicht*), kad galiu „natūraliai-laisvai“ judinti savo kūno dalis (*Organe*) kaip suvokimo organus ir kaip praktinius juslinio gyvenimo organus. Esu dvasiškai normalus, kai galiu laisvai erdviškai patirti, fantazuoti, prisiminti tipišką natūralios apimties ribose. Aš turiu normalią atmintį, normalią fantaziją, taip pat normalią mąstymo veiklą: galiu daryti išvadas, galiu palyginti, rasti skirtumus, susieti, skaičiuoti ir suskaičiuoti; galiu vertinti ir pasverti vertę ir pan., normaliai, kaip „subrendęs žmogus“. Kita vertus, turiu savitumų, savo judėjimo ir veiklos būdų, savo individualių vertinimų, savo prioritetų ir pagundų, savo pajėgų įveikti tas pagundas. Kitas šiais atžvilgiais yra kitoks, jis turi kitų savo išskirtinių motyvų, savo individualių pajėgų lauką ir t. t., tačiau normalumo ribose, pagal tai, kas būdinga jaunystės, senatvės ir pan., normalumui. [...] Tokiu būdu dvasinis „aš“ gali būti suvoktas kaip organizmas, tai gebėjimų (*Vermögen*) organizmas ir jo raida normaliu tipišku stiliumi vaikystės, jaunystės, brandos ir senatvės pakopose (Husserl 1952: 254).

Ką tai sako apie normalumą? Čia Husserlis mėgina įvardyti normaliam žmogui būdingas veiklos ypatybes. Toks normalumo aprašymas implikuoja jo priešybę – nenormalumą. Nenormalu neturėti fantazijos, atminties, negalėti judinti savo organų, negalėti daryti išvadų ir t. t. Tačiau kai tik klausiame apie ribas, riba darosi neaiški. Ką reiškia turėti normalią fantaziją, ką reiškia fantazuoti „tipiškos natūralios apimties ribose“? Kada baigiasi normali atmintis ir prasideda nenormali, atminties trūkumas ar perteklius? Husserlis tenkinasi apibrėžtimi – „normalumo ribose“, „pagal tai, kas būdinga vaikystės, jaunystės,

brandos ir senatvės normalumui“ ir t. t. Šios normalumo ribos apibrėžiamos ne tiek fiksuojant aiškų skirtumą (aiškiau fiksuoti galbūt galėtų psichologija, bandydama kiekybiškai įvertinti kiekvieno normalumą), bet orientuojamasi į tam tikrą normaliesiems būdingą vidutiniškumą. Šis vidutiniškumas ar anonimiškumas neutralizuoja įvairius individualius skirtumus. Individualios ypatybės mane individualizuoja kaip asmenį, tačiau aš netampu anomalija tol, kol išlieku „normalumo ribose“, kol veikiu ir mąstau tam tikru tipišku stiliumi.

Kita vertus, „tipo“ sąvoka apibūdinant normalumą leidžia implikuoti tipų įvairovę. Šiame fragmente vidutiniškumas ir anonimiškumas dalijamas į tam tikrus lokalius regionus: vaikystės, jaunystės, brandos ir senatvės normalumai, kurie gali turėti bendrą sluoksnį, tačiau taip pat skirtumus, būdingus tik tam regionui. Pavyzdžiui, aklumas visur bus anomalija. O jei manome, kad senatvėje normalu suvaikėti, tai suvaikėjusio senuko nelaikome nenormaliu. Tai visai normalu senatvėje ir netgi galima stebėtis, kad tam tikras ypač senas žmogus vis dar išlaiko ankstesnio amžiaus tarpsnio normą, vis dar yra „giedros sąmonės“, kai jau seniai turėtų būti suvaikėjęs. Supratimas orientuojasi į tam tikrą senatvės *eidą*, kuris ir tampa suvokimo pagrindu.

Čia kyla klausimas, kuo remiantis galima išskirti visiems normalumams bendrą sluoksnį. Husserliui atskaitos tašku tampa santykis su realybe. Anot jo, „realybės sąvoką atitinka realios patirties sąvoka“ (Husserl 1973: 228). Husserliui realybė yra patirtis, kurią galima realiai išpildyti. Tapatus pasaulis konstituoja patirčių sutapimo-sutarimo (*Einstimmigkeit*) pagrindu. Čia svarbiausią funkciją atlieka įsijautimas kaip galimybė turėti bendrą situaciją. Būtent šiuo požiūriu anomalijos išsiskiria tuo, kad tam tikros realybės sritys joms yra neprieinamos taip, kaip jos yra prieinamos normaliajam. Akklasis negali turėti regimosios patirties, kurią turi normalusis, o tai lemia tolesnį realybės suvokimą. Čia negali būti patirčių sutarimo, įsijautimas neveikia taip, kad aš suvokčiau taip pat kaip ir jis, kad mūsų pozicijos būtų sukeičiamos. Akklasis regimos tikrovės konstitucijoje dalyvauja ne kaip normalus atvejis, patvirtinantis, kad tam tikrus daiktus galima taip pat matyti, bet kaip ribinis atvejis, kaip žmogus, kuris nemato ar „mato“ kitaip.

Taip pat reikia atkreipti dėmesį, kad „*patirties pasaulio stilius*, būdingas subrendusiems „protingiems“ žmonėms“, turi „taip kaip yra iš tikrųjų“ pobūdį“. Vadinas, tam tikras normaliųjų vidutiniškumas (*Durchschnittlichkeit*) konstituoja tai, kas yra realu. Realybę konstituoja patirtis, kurią galima išpildyti, ir turbūt todėl anomalijos išsiskiria kaip tos, kurios patirtį realizuoja kitu būdu. Husserlis pripažįsta, kad ir visi neįgalieji turi tam tikrą prieigą prie pasaulio, kuris yra bendras ir sudaro mūsų tikrovę. Tačiau realybė kaip galima patirtis yra daug turiningesnė, nei visiems pasiekiamas sluoksnis. Husserlis sako:

Pasaulis vidutiniškos patirties pavidalu yra daug turtingesnis nei bendrasis žmonių patiriamas pasaulis, kuriame prieinama visa tai, kas realu. Pavyzdžiui, vaikas viską „mato“, tačiau tiek mažai supranta apie žmonių ir kultūros pasaulį, kad jis nėra subrendusiųjų vidutiniškumo subjektas. Patirties pasaulis kiekvienam subrendusiajam turi savo tipiką, visiems įprastą tipinį pavidalą, kuris nuolat išlaikomas praktiškai veikiant. Bet tai turi konstituotis. Neįprastai kvailas žmogus, idiotas gali būti tiek normalus, kad su normaliaisiais jis turi gryną tikrovės pasaulį, bet tik kaip vaikas arba dar mažesniu mastu nei vaikas, „kvailumo“ mastu (Husserl 1973: 231).

Taigi idiotas turi skurdžiausią ir plačiausiai prieinamą patirties sluoksnį. Aišku, gali kilti pagunda, vadovaujantis kasdieniu supratimu, manyti, kad jis tiesiog yra tame pačiame tikrame, „objektyviame“ pasaulyje, tik neadekvačiai jį suvokia, „interpretuoja“. Tačiau nereikia pamiršti, kad realybė – tai patirtis, kurią realiai galima išpildyti, tad realybės konstitucijai daug reikšmingesnė yra ne savaime esanti tikrovė, o normaliųjų bendruomenėje nusistovintis realumo supratimas, realiai išpildomų patirčių lauko susiformavimas. Galimybė įvykdyti realiai išpildomas patirtis „suteikia“ žmogui normalumą, „įrašo“ jį į normaliųjų gretas. Husserlis teigia, kad „ta žmonių bendruomenė, kurioje kiekvienas kitas kaip su-subjektas patiria tą patį patirties pasaulį ta prasme, kad šiose patirtyse turi tiesioginę arba netiesioginę prieigą prie *visų* šio pasaulio realybių, yra normali bendruomenė“ (Husserl 1973: 230). Čia Husserlis aptinka labai svarbią realybės konstitucijos prielaidą: realu yra tai, kas intersubjektyviai patvirtinama normalių žmonių. Sakykim, vaikas turi savo „baubus“ po lova; beprotis girdi balsus ir t. t. Tai intersubjektyviai nepatvirtinama, ir tikra anomalijų patirtis dar nėra realybės patirtis. Nuo vaikystės perimdamas kitų patirtis persiformuojant savam pasauliui, žmogus išmoksta būti normalus. Kaip sako Husserlis, „normalus žmogus yra normalus normalioje bendruomenėje ir jos dėka (*der Normale ist normal in und vermöge der normalen Gemeinschaft*)“ (Husserl 1973: 142).

Kita vertus, visuomet kyla klausimas, ar toks normalumas nėra vien tik kultūrinis prietaras. Juk tai, kad normalieji turi prieigą prie visų šio pasaulio realybių, kartu reiškia ir tai, kad *visos* pasaulio realybės, tiksliau, realybių „skaičius“, apimantis visas realybes, apibrėžiamas tuo, kas normaliesiems yra prieinama. Šis problemiškas išryškėja, kai sprendžiama netiesioginio realybės prieinamumo problema. Aišku, kad idiotams (*Unternormale*) neprieinamas sudėtingas kultūros, mokslo pasaulis. Jų savitas supratimas nėra pati realybė, tačiau taip pat pažymėtina, kad ir normalusis gali niekad nesuprasti algebros, geometrijos, fizikos, meno, filosofijos subtilybių, tačiau dėl to nemanome, kad jų realybės patyrimas yra tik jų savito riboto pasaulio dalis. Genijai yra anomalijos, tačiau

jie yra ne nenormalieji, bet viršnormalieji (*Übernormale*). Mokslininkų, genijų, Dievo išrinktųjų patirtys netraktuojamos kaip „neglotnumas“. Tai ypatingas „glotnumas“. Kaip tik manoma, kad jos išplečia, tikslina, gerina mūsų realybės suvokimą. Tačiau kodėl viršnormalios, normaliajam neprieinamos patirtys konstituoja realybę, o nenormaliųjų – ne? Problemą tik paaštrintume, jei imtume domėtis, kad riba tarp genialumo ir beprotybės nėra aiškiai nubrėžta, tačiau genijai priskiriami viršnormaliesiems, o bepročiai – neįgaliesiems. Bepročiu laikome tą, kuris negali realizuoti normaliojo patirties, o genijumi laikome tą, kuris peržengia normalią patirtį ir gali suvokti, patirti daugiau nei normalusis. Tai vienas problemiškesnių dalykų, ir kol kas galime tik pripažinti, kad judame jau nusistovėjusių, sedimentavusių tikrovės suvokimų lauke.

Čia negalima nekreipti dėmesio į pačios realybės, kaip universalios pasaulio, istoriškumą ir generatyvumą. Epileptikas ankstesnėse kultūrose išvelgdavo daugiau nei gali normalusis, jo būseną prieš priepuolį buvo viršnormalusis tikrovės suvokimas, o dabartiniame dekartiškiųjų perskyrų pasaulyje jis yra tik neįgalusis, haliucinacijų ir suvokimo trikdžių kamuojamas žmogus, negalintis normaliai gyventi, prieš priepuolį nesugebantis turėti visuomet užtikrintos prieigos prie realybės. Galbūt čia galima išvelgti patirties pasaulio vidutiniškumo, konstituojančio visas galimas realybes, represyvumą, kurį Martinas Heideggeris aprašė kaip viską niveliuojančią „visų“ (*das Man*) galią (Heidegger 1993: 126–130, Heideggeris 1992: 76–82). Čia anoniminio „mes“ normalumas tampa norma, kuri skiriasi nuo transcendentalinio *aš* normos. Kita vertus, nors fenomenologinis aprašymas parodo normalumo priklausomybę nuo gyvenamojo pasaulio, tačiau, kartu atskleidamas normalumo nevienareikšmiškumą, neleidžia jo redukuoti vien tik į normas ir kultūrinius prietarus. Akcentuodamas normalumo ryšio su kūniškumu pirmapradiškumą, Husserlis gali pasitikėti normalumo universalumu. Būtent šį aspektą išplėtoja Merleau-Ponty.

MERLEAU-PONTY: NORMALUMO IR ANOMALIJOS SKIRTIES POSLINKIAI

Normalumo identifikavimas ir aprašymas Merleau-Ponty fenomenologijoje keičia kryptį. Husserlis juda į centruotame lauke, kurio periferijoje yra anomalijos. Jos atskleidžia universalios patirties paribius, tačiau nėra esmingos centro viduje esančių patirčių konstitucijai. Merleau-Ponty fenomenologijoje centro aprašymas galimas tik per periferijas. Centras nėra tiesiogiai duotas, jis ryškėja tik tuomet, kai riba nurodo į jį atgal. Kaip ir Husserlio atveju, ribos nubrėžimas – problemiškas: negalime tiksliai apibrėžti centro ribų, negalime

aiškiai atskirti perėjimo punktų nuo normalumo prie anomalijos. Galbūt čia galima pasinaudoti XX a. vidurio prancūzų filosofijoje išplėtotą tapatybės ir skirties perskyra. Husserlis pirmiausia aprašo tapatybę – normalias patirtis, o paskui fiksuoja skirtumą. Merleau-Ponty pirmiausia fiksuoja skirtumą, o tapatybę savo ruožtu yra duota per jį. Tai išjudina centrą, ir jo tapatybė nėra tokia tvirta ir vienalytė.

Centro vienalytiškumo išjudinimą lemia skirtingas sąmonės ir patirties duoties traktavimas. Karteziniame kelyje sąmonė duota sau pačiai. *Ego cogito* yra pats tikriausias dalykas, apodiktinė evidencija, kuria neįmanoma abejojti. Tolesnis patirčių tematizavimas galimas tik iš šio centro. Merleau-Ponty poziciją veikiausiai lemia Heideggerio egzistencijos ir buvimo pasaulyje traktuotė. Nors, atrodytų, egzistencija yra sau pati artimiausia, tačiau savivokos ir filosofinės refleksijos aspektu ji yra sau pati tolimiausia. Pagal Merleau-Ponty, sąmonės įkūnytumas, kūniškas veikimas ir kinestetinis suvokimas pasaulyje nėra tiesiogiai duoti reflektuojančiai sąmonei. Sąmonė gali suvokti, kad visuomet jau yra kažkas sintezuota, kad ji jau veikia pasaulyje, kad visuomet jau yra įvykusios tam tikros patirtys, kurios lemia suvokimą. Patirtis nėra sau duota skaidriu pavidalu. Ji pati dar turi būti išryškinta, tad fenomenologijos užduotis – pirmapradės patirties tematizavimas. Neužtenka, kad patirtis būtų tiesiogiai duota reflektuojančiai sąmonei, patirties struktūras dar reikia atskleisti. Anomalijos čia atlieka reikšmingą funkciją: jos pateikia atvejį, kuris rodo skirtumą. Anomalija rodo tam tikrą patirties sutrikimą, nesklandumą, tačiau pati normali patirtis, kurios sutrikimas yra anomalija, taip pat nėra akivaizdi. Tikrąsias patirties struktūras galima išryškinti tik sekant anomalijos nuoroda. Tad anomalijos Merleau-Ponty filosofijai yra ne „tolesnio tyrimo tema“, bet pradinis tyrimo taškas.

Kita vertus, toks fenomenologinės refleksijos judėjimas suartina anomalijos ir nenormalumo sąsajas. Merleau-Ponty *Suvokimo fenomenologijoje* anomalijos aprašomos kaip sutrikęs, neglotnus, nesklandus buvimas pasaulyje, dažniausiai pasireiškiantis ligos ar patologijos forma. Sutrikimas rodo sklandumą, jis netgi metodiškai pasitelkiamas sklandumo identifikavimui ir deskripcijai. Todėl pati anomalijų deskripcija įgauna preskriptyvų pobūdį. Čia išryškėja Merleau-Ponty refleksijos dvilypumas. Viena vertus, jis siekia suspenduoti normalumo preskriptyvumą ir net represyviąją jo funkciją, suvokiant anomalius kitus: „neturime teisės sulyginti visų patirčių viename pasaulyje, visų egzistavimo modalumų vienoje sąmonėje“ (Merleau-Ponty 1945: 335, 1999: 373). Kita vertus, *Suvokimo fenomenologijoje* anomalijos yra tikslingai atrenkamos, todėl jas aprašant jau implikuojamas jų nenormalumas, jos nėra tai, kas „netyčia“ randama už ribos, kai, vaikščiojant normalumo centro teritorijoje, nuklystama į pakraštį. Anomalijos aprašomos kaip normalumo priešybė, grąžinanti atgal į centrą.

Jei bandytume įvardyti normalumo ir anomalijos skirties Merleau-Ponty filosofijoje funkciją, pastebėtume, kad ši skirtis reikšmingesnė ne intersubjektyvumo teorijos kontekste, o tematizuojant juslinę patirtį. Jei palygintume *Karteziškujų meditacijų* ir *Suvokimo fenomenologijos* eigą, tai pastebėtume, kad į Husserlio akiratį anomalijos patenka tik pačioje pabaigoje, kaip intersubjektyviosios pasaulio konstitucijos paribys, o Merleau-Ponty skyriuose, skirtuose intersubjektyvumui, anomalijos išvis neminimos. Kodėl taip yra?

Husserlio intersubjektyvumo teorija pernelyg apribota pažintine plokštme. Jam intersubjektyvumas – tai klausimas apie suvokimų persidengimus, jų sutapimą (*Einstimmigkeit*). Merleau-Ponty fenomenologijoje svarbiau ne tiek intersubjektyvumas kaip bendras subjektų suvokimas, kiek intersubjektyvumas kaip interakcija, interafektyvumas. Taip pat intersubjektyvumo problemą iš dalies ištirpina patirčių anonimiškumo, kaip pirminės ir neredukuojamos duotybės, pripažinimas. Kartezinis Husserlis šį anonimiškumą siekia suspenduoti, tačiau tai jis gali padaryti tik abstrakčia redukcija į savumo sferą, kur mano patirtys išgryninamos, atibojant jas nuo kitų (Husserl 2005: 115–123). Tai abstrakcija, kuri galima grynoje sąmonėje, bet ne buvime pasaulyje. Merleau-Ponty savastį nagrinėja gyvenamojo pasaulio kontekste. Čia jis pratęsia husserlinį buvimo gyvenamajame pasaulyje anonimiškumo aprašymą, tačiau savo ruožtu vengia jį redukuoti į prasmų sedimentacijas. Jo aprašomas anonimiškumas yra ne tiek prasmų sedimentacijų, kiek veikiančio subjekto anonimiškumas. Gyvajame pasaulyje mano patirtys nuolat susipynusios su kitų patirtimis: „kitas nėra uždarytas mano pasaulio perspektyvoje, kadangi pati perspektyva neturi apibrėžtų ribų, kadangi ji nepastebimai pereina į kito perspektyvą ir jos abi susitelkia tame pačiame pasaulyje, kuriame mes visi dalyvaujame kaip *anoniminiai percepcijos subjektai*.“ (Merleau-Ponty 2002: 160–161).

Čia negalime kelti *ego* ir *alter ego* suvokimų tapatumo klausimo, nes jų suvokimai iš karto yra duoti kaip neišskiriami „mes“. Subjektų skirtumai pasireiškia ne originalios sąmonės, bet sąveikos aspektu: „mano kūnas suvokia kito kūną ir atranda jame stebuklingą savo paties intencijų pratęsimą, artimą pasaulio supratimo būdą“ (Merleau-Ponty 2002: 161). Kitaip tariant, subjektai pratęsia vienas kitą, ir anomalija čia nėra pratęsimo kliuvinys. Nors ji gali būti nesuprantama, tačiau gali dalyvauti interakcijoje. Percepcijos anonimiškumas leidžia įveikti originalios sąmonės uždarumą. Šiuo požiūriu, net esant ištisiems patirčių sluoksnių skirtumams, interakcijoje pratęsiame vienas kitą, ir kito suvokimai man nėra neprieinami. Aklojo matymas man nėra neprieinamybė: aš pokalbyje sąveikaudamas, veikdamas ir kalbėdamas susipažįstu su jo orientacija erdvėje, judėjimo būdu ir t. t.; pradedu matyti pasaulį ir jo akimis. Jis išplečia mano paties vizualinę patirtį, nes į mano matomą erdvę

įsiterpia aklojo erdvės suvokimo prasmės. Erdvės dydis ir specifika įgyja kitas dimensijas ir reikšmes. Nors jis nemato, tačiau dalyvauja regimosios būties konstitucijoje ne kaip negatyvusis, bet kaip pozityvusis „matymo“ būdas.

NORMALUMAS KŪNIŠKO SANTYKIO SU PASAULIU ASPEKTU

Kokius santykio su pasauliu sutrikimus rodo normalumo ir anomalijos skirtis? Buvimą pasaulyje Merleau-Ponty apibūdina kaip „galią tam tikriems veiksams“, kaip pasaulio užvaldymą. Kūnišką buvimą pasaulyje Merleau-Ponty aprašo remdamasis „kūno schema“ konceptu. Kūno schema kūną turi paaiškinti kaip *vientisą* išgyvenimų visumą, tačiau neturi kūno redukuoti į funkcionuojantį psichofizinį organizmą, kurį galima paaiškinti *atsietai nuo veiklos situacijos*. Paprastai kūno vientisumas teoriniuose aiškinimuose atskleidžiamas atribojus kūną nuo „blaškančių dėmesį“ situacinių veiksmų ir apibrėžčių. Tai analitinis vientisumas, kai visuma paaiškinama suskaidžius ją į dalis ir paaiškinus tų dalių sąryšius. Merleau-Ponty siekia paaiškinti kūno veiklos organiškumą, nedalijamą jos visumą. Galbūt todėl labai ironiškai jis demonstruoja, kad neįgalieji dažnai reprezentuoja ne tik anomaliją, bet ir moksliskai aiškinamą subjektą, kuris turi reikiamus organus, jų paskira veikla yra sintezuojama, tačiau kūnas „neveikia“.

Palyginti su Husserlio fenomenologija, pasislenka suvokimo problema. Suvokimas yra ne tik tam tikros esamybės pagava, kuri aiškinama analizuojant sąmonės veiklą ir identifikuojant suvokimo sraute paskirus suvokimo aktus. Merleau-Ponty suvokimą tematizuoja kūno veiklos požiūriu. Kūno veikla erdvėje – tai veiksmo projektas. Kaip sako Merleau-Ponty, „reikšminga ne tai, kaip faktiškai objektyvioje erdvėje yra mano kūnas, bet mano kūnas kaip *galimų* veiksmų sistema, tam tikras *virtualus* kūnas, kurio fenomeninę „vietą“ apibrėžia jo užduotis ir situacija. *Mano kūnas yra ten, kur jis turi kažką padaryti*“ [kursyvas M. G.] (Merleau-Ponty 1945: 289, 1999: 321).

Tad kūnas yra ne duotis, bet užduotis situacijoje. Kūnas yra fenomeninė vieta, apibrėžta užduoties ir situacijos. Čia normuojančią funkciją atlieka ne tiek universalios suvokimo struktūros, kiek pati tikrovė, pateikianti situacijas ir užduotis. Ne tik konstituojantis suvokimas, bet ir tikrovė atlieka normuojamąją funkciją: daiktas suvokimo lauke „pats“ nustato optimalų stebėjimo atstumą, jo dydis, viršaus–apačios, arti–toli orientacijos pasirodo kaip prasmė, kuri nėra vien hiletinių duomenų sintezavimas sąmonėje. Čia norima pabrėžti veiksmo aspektą. Tai įsitraukimas į situaciją, pasaulio užvaldymas ne tik suvokiant, bet ir veikiant.

Sunku pasakyti, ar pavyzdys, kuriame Schneideris negali parodyti kari-
nio pasisveikinimo, reiškia hiletinių duomenų sintezės sutrikimą. Galbūt tai
ne tos plotmės sutrikimas. Schneideris negali *savaime* atlikti gydytojo pra-
šomo veiksmo. Jis turi „parengiamaisiais judesiais iš pradžių „rasti“ ranką,
„rasti“ reikiamą gestą“ (Merleau-Ponty 1945: 122, 1999: 145–146), tada juos
sąmoningai sintezuoti ir taip atlikti veiksmą. Juk duomenys yra, jie sąmonės
yra sintezuojami, tačiau veiksmas nėra savaiminis. Būtent čia normalumas
pasirodo ne kaip suvokimo lygmens galimybė, bet kaip tam tikros savaimi-
nės veiklos pasaulyje galimybė. Tad anomalija čia nėra ta, kuri neturi tam
tikro suvokimo. Ji yra ta, kuri negali veikti taip, kaip tai daro normalusis.
Būtent čia anomalija pasirodo kaip kitoks buvimas pasaulyje, kitoks santy-
kis su pasauliu, kitoks pasaulio užčiuopimas ir užvaldymas. Aišku, Merle-
au-Ponty filosofijoje šis „kitoks“ aprašomas kaip nenormalumas, sutrikimas,
neglotnumas, patologija. Tačiau jam tai nėra suvokimo patologija ar realybės
neprieinamumas anomaliojo suvokimui. Anomaliją jis aprašo kaip tam tikro
buvimo pasaulyje savaimingumo sutrikimą. Palyginti su Husserliu, pasislen-
ka akcentai: dominuoja ne suvokimo, bet veikimo aspektai. Pažymėtina, kad
Husserliui parankesnės anomalijos yra tos, kurios nesuvokia turtingo vidu-
tiniško normaliųjų pasaulio. Tai – vaikai, idiotai, gyvūnai. Merleau-Ponty
anomalijos yra ne tiek tos, kurios skirtingai suvokia ar visai nesuvokia, bet tos,
kurios kitaip veikia pasaulyje. Tad jam yra parankesni bepročiai ir tie, kurių
veikla sutrikusi.

ANOMALIJŲ PATIRTIES ILIUZIŠKUMO KLAUSIMAS

Nagrinėdamas anomalijų santykį su tikrove, iš psichopatologinių kontekstų
anomalijų Merleau-Ponty perima neadekvatumo realybei aspektą. Kaip jau
minėta, adekvatumo klausimas fenomenologijai yra kiek svetimas, tad nea-
dekvatumą keičia sutrikimo ir stokos aspektas. Husserlis anomalijas aprašo
kaip neturinčias prieigų prie tam tikrų tikrovės sričių. Tai, kad jos ko nors
nesuvokia, galima traktuoti kaip tam tikrą stoką ar sutrikimą, kurie apibrė-
žiami ne atitikimo, bet nutolimo nuo normalumo terminais. Tam tikru po-
žiūriu Merleau-Ponty šią nuostatą pratęsia, tačiau pabrėžia ne *suvokimo*, bet
afektyvumo kitoniškumą. Jos skirtumą palyginti su kartezine pozicija lemia
būties svarbos pripažinimas. Kaip sako filosofas, „jei sąmonė būtų anapus
būties, būtis negalėtų jos sužvesti; empirinė sąmonių įvairovė – ligota sąmonė,
primityvi sąmonė, vaikiška sąmonė, kito sąmonė – negalėtų būti priimamos
rimtai, jose nebūtų nieko, ką reikėtų pažinti ar suprasti, būtų suprantama

tik viena – gryna sąmonės esmė“ (Merleau-Ponty 1945: 145–146, 1999: 170). Tai aiškus atsiribojimas nuo kartezinės sąmonės, kuri yra pirmiausia duota sau pačiai, kuri konstituoja daiktų prasmę. Merleau-Ponty svarbesnė afektyvi sąmonė, kuri yra paveikiama būties, situacijos, kurioje veikia kūnas. Sunku pasakyti, ar taip grąžinama būties ir sąmonės perskyra. Veikia čia būties paslaptingumas priešinamas transcendentalinio *aš* suvokiamam prasmės skaidrumui. Būtis – tai paveikianti, afektyvi situacija. Ji yra tai, kas nutinka, kas pasipriešina sąmonei, kas lieka nesuvokiama, tačiau veikia situacijoje.

Todėl santykis su tikrove, realybės ir iliuzijos perskyra yra aprašomi vadovaujantis ne adekvatumo tikrovei kriterijais, bet analizuojant perėjimus iš vienos erdvinės situacijos į kitą. Jusliniam suvokimui būdingas „perceptyviniis tikėjimas“. Tai, kiek patyrimas yra adekvatus tikrovei, galima fiksuoti tik iš objektyvistinės trečiojo pozicijos, o patyrimo iliuzija identifikuojama kitaip. Šalia esantis traukinys pradeda važiuoti ir kurį laiką man atrodo, kad mano traukinys važiuoja atgal; tik po akimirkos suvokiū, kad tai kitas traukinys pavažiavo į priekį. Pirmas suvokimas buvo visiškai akivaizdus, įtikinantis ir tikras. Antrasis suvokimas aiškiai ir patikimai identifikuoja tai, kad pirmasis buvo iliuzinis. Tai patirties struktūra, tačiau kodėl antrasis suvokimas yra tikresnis?

Kaip teigia Merleau-Ponty, „iliuzijos kaip vaizdo negalime stebėti, t. y. mano kūnas jos nevaldo, ir *aš* negaliu jos išskleisti prieš save tiriamaisiais veiksmais“ (Merleau-Ponty 1945: 343, 1999: 382). Kai regimybė identifikuojama, „ji nebe patiriama, bet suprantama“ (Merleau-Ponty 1945: 347, 1999: 386). Todėl grįžimas, galėjimas pakartoti skatina tikrove laikyti tą sluoksnį, kurį galime pakartoti. Čia svarbu darna ir aiškumas. Juslinio suvokimo lauke daiktas niekad nėra duotas kaip ideali tapatybė. Jis pasirodo įvairiais prasminiais aspektais. Husserliui šešėliniai niuansai yra pajungti idealiai daikto tapatybei, o Merleau-Ponty idealybė apibrėžiama ne išankstine tapatybe, bet tam tikra darna ir aiškumu. Pažymėtina, kad aiškumas ir ryškumas yra René Descartes'o sąvokos. Tiek Descartes'ui, tiek Husserliui jos tampa suvokimo patikimumo garantais. Aišku, pastarasis taip pat nurodo ir kasdienes akivaizdybes, kurios neturi tokio patikimumo, kaip „apodiktinės“, tačiau akivaizdumas būdingas bet kuriam „įsitikrinančiam suvokimui“ (Husserl 2005: 21–23). Merleau-Ponty fenomenologijoje akivaizdybės pasireiškia kaip daikto išbaigtumas juslinėje patirtyje, judėjime iš situacijos į situaciją².

Šio išbaigtumo pagrindas, anot Merleau-Ponty, yra „skaidrioje erdvėje“. Kiekvienas suvokimas vyksta ribotame suvokimo lauke. Tai Merleau-Ponty

² Žvelgiant iš Husserlio pozicijos, Merleau-Ponty tematizuojamos akivaizdybės priklauso natūraliajai nuostatai. Tačiau Husserliui kasdienės akivaizdybės yra nepatikimos, čia „patyrimas nėra laisvas nuo neišpildytų manymų-iš-anksto (*Vormeinungen*) ir manymų-sykiu (*Mitmeinungen*)“ (Husserl 2005: 21). Todėl jų patikimumą gali nustatyti tik kritinė refleksija. Merleau-Ponty patikimumą aptinka natūralioje ikipredikatyvinėje patirtyje.

vadina „peizažu“. Peizažas yra svarbi optinė sąvoka. Jam būdingas uždarumas, jis apima horizontą ir sudaro suvokimo ir veikimo lauko visumą. Šis peizažas mus lokalizuoja. Pasak Merleau-Ponty, „mūsų kūnas ir mūsų suvokimas nuolat skatina pasaulio centru laikyti tą peizažą, kurį jie mums duoda“ (Merleau-Ponty 1945: 330, 1999: 368). Čia ypač svarbios atmosferinės charakteristikos. Peizažą sudaro ne tik daiktai, bet ir nuotaika. Atmosfera gali būti džiugi, gąsdinanti ir t. t. Ji priklauso nuo to, kaip mes „įsitvirtiname daiktuose“. Tad mano centras yra ne vien tik *aš*, esantis horizonto centre, bet ir daiktų visuma, kurioje įsitvirtinu. Atvažiavimas prie ežero, maudymasis reiškia pramogos, atsipalaidavimo, darbų pamiršimo džiaugsmą. Hidrobiologui tai – nykus ežeras, kuriame baigia išnykti žuvis, nors vanduo ir skaidrus, bet negyvas, pakrantės smėlis reiškia ištryptą augaliją ir gyvybės pasitraukimą. Visa tai nyku palyginti su gyvybe pulsuojančia pelke. Šie paskiri daiktai, kuriuose įsitvirtiname, yra apgaubti peizažo atmosferos.

Kaip nurodo Merleau-Ponty, normalusis gali užimti distanciją šių daiktų ir atmosferų atžvilgiu. Sužavėjęs vaizdas gali būti identifikuotas kaip momentinis džiugesys ar žavesys: „duotas peizažas nebūtinai yra mūsų gyvenimo peizažas“ (Merleau-Ponty 1945: 330, 1999: 368). Šis peizažas, jo atmosfera gali būti atpažįstama kaip atmosfera tik „skaidrios erdvės“ (Merleau-Ponty 1945: 332, 1999: 369) atžvilgiu. Ši erdvė yra tarsi peizažų horizontas, ji yra toks peizažas, kuriame daiktai išlaiko pastovią savo reikšmę, kuri turi tam tikrą autonomiją peizažo atžvilgiu. Ši daiktų reikšmė išlieka ir matyti kiekvieno peizažo atmosferoje. Suvokiamo namo reikšmė savo sąlyginį pastovų skaidrumą išlaikys įvairiose atmosferose: man įprasto miesto, fotografo matyme, turistų akyse, kieno nors vaikystės prisiminimuose ir t. t. Galų gale galima matyti tik namo plytą, akmenį, medienos faktūrą, nepriklausomai nuo miesto ir žmogaus gyvenimo atmosferos. Tam tikru požiūriu skaidri erdvė savo konstantomis, daiktų autonomiškumu artėja prie objektyvios ir desubjektyvuotos erdvės, kuri moksluose laikoma tikrąja fizine erdve. Merleau-Ponty fenomenologinėmis priemonėmis bando užčiuopti erdvės ir būties anapus sąmonės pobūdį. Nors kiekviena erdvė yra egzistencinė gyvenamoji erdvė, tačiau „aš niekada negyvenu visiškai antropologinėse erdvėse, visuomet esu išsiskilęs tam tikroje natūralioje nežmogiškoje erdvėje“ (Merleau-Ponty 1945: 339, 1999: 377). Aišku, šią erdvę galima suprasti kaip fizikinę, nes šioji taip pat nežmogiška, objektyvi. Tačiau Merleau-Ponty tai yra *patyrimo* erdvė – tokia, kurioje patys daiktai pasirodo savo daiktiškumu, nepriklausančiu nuo atmosferos. Paveikslą galima pamatyti ne tik kaip meno kūrinį: visuomet galima sutelkti dėmesį į dažus, spalvą, drobės faktūrą ir t. t. Tokiu atveju patiriamas ne meno kūrinys, bet jo medžiaga, „neturinti nieko bendra“ su meno kūrinio visuma. Tad šią nežmogišką erdvę galima laikyti antropologinės, egzistencinės erdvės, peizažo atsitraukimu. Pats nežmogiškumas taip pat yra patyrimas – gamtos daiktų, „laukinės būties“ patyrimas.

Daikto aiškumas – tai ne momentinis akivaizdus daikto suvokimas, bet aiškumas *judant iš situacijos į situaciją*, nuo peizažo prie kito peizažo. Tačiau kas šį aiškumą gali fiksuoti? Anot Merleau-Ponty, tai ne refleksijos darbas, kuriame viskas pasirodo kaip aišku ir ryšku ar kaip apodiktinė evidencija. Jo manymu, „normaliajam unikalus pasaulis yra ikipredikatyviai aiškus“ (Merleau-Ponty 1945: 150, 1999: 175). Čia aiškumas yra ikipredikatyvus. Jis pasitvirtina patirtyje. Anomalijos demonstruoja kitokį santykį su peizažu, ir jo perėjimas iš situacijos į situaciją arba negalimas, arba neturi ikipredikatyvino aiškumo, kuris leistų tam tikrą peizažo patyrimą patirti tik kaip iliuzinę akimirką. Šizofrenijos, epilepsijos atveju erdvės persidengia ir negali būti patiriamos taip, kad viena kaip iliuzija atsitrauktų, o liktų tik skaidri erdvė. Merleau-Ponty aprašo tokį atvejį:

Vienas šizofrenikas nuo kalno viršūnės apžiūrinėja peizažą. Po akimirkos ima jausti grėsmę. Jis pradeda ypač domėtis viskuo, kas jį supa, tarsi jam iš išorės būtų iškeltas klausimas, į kurį niekaip negali rasti atsakymo. Staiga peizažas užburia kažkokia keista jėga. Tarytum kažkoks antras juodas begalinis dangus persmelktų mėlyną vakaro dangų. Šis naujas dangus atrodo tuščias, „grynas, nematomas, siaubingas“. Arba jis juda rudeniniame peizaže, arba juda pats peizažas. „Ir tuo metu, – pasakoja ligonis, – mane persekioja įkyrus klausimas, tarsi įsakytų man pailsėti arba numirti, arba eiti tolyn“ (Merleau-Ponty 1945: 332, 1999: 369).

Čia matome tam tikrą negalymbę išsiveržti iš savo peizažo. Keistumas ir siaubas atsiranda dėl to, kad šizofrenikas negali aiškiai įsitvirtinti erdvėje. Čia „egzistencija skuba įsitvirtinti ir neatpažįsta savęs natūralioje erdvėje“ (Merleau-Ponty 1945: 332, 1999: 370). Tad anomalija demonstruoja ne tikrovės neprieinamumą, bet galimybės laisvai keisti patyrimo erdves sutrikimą. Kai kuriais atvejais Merleau-Ponty aiškiai fiksuoja ontologinį beprotystės dviprasmiškumą:

Joks kvietimas aiškiai suvokti negali pažadinti ligonio iš šio sapno, nes jis neneigia aiškaus suvokimo galimybės, bet tiesiog mano, kad šis suvokimas nepaneigia to, ką jis patiria. „Jūs negirdite mano balsų?“ – klausia ligonė gydytojo ir nuolankiai konstatuoja: „Vadinasi, juos girdžiu tik aš“ (Merleau-Ponty 1945: 336–337, 1999: 374).

Abu pavyzdžiai nurodo laisvės momentą. Anomalijos negali laisvai per-eiti į skaidrią erdvę, kurioje daiktai turėtų vieną reikšmę viename peizaže. Šizofrenikas negali nutarti, kad jo matomas grėsmingas dangus – vien tik šmėkštelėjusi iliuzija. Šizofrenikė taip pat atsisako manyti, kad jos balsai

tėra tai, kas netyčia pasigirdo. Aišku, abu ligoniai išmoksta savo suvokimus identifikuoti kaip iliuzinius. Tačiau originalus patyrimas pats nepateikia patvirtinimo, kad esamos būsenos yra iliuzinės. Ne ikipredikatyvinis aiškumas, bet anoniminis normaliųjų vidutiniškumas verčia anomalijas pripažinti esant anomalijomis. Juk jei tik man vienam girdisi balsai, tai jau nėra normalu, nes kiti negali to intersubjektyviai patvirtinti.

Nors Merleau-Ponty filosofijos pakraštyje nuolat sukasi tikrovės klausimas, tačiau anomalijų aprašyme jis vengia aprašyti normalumą kaip konstituojantį tikrovę. Kaip jis teigia, „neturime teisės sulyginti visų patirčių viename pasaulyje, visų egzistavimo modalumų vienoje sąmonėje“ (Merleau-Ponty 1945: 335, 1999: 373). Čia jis atveria duris aprašyti anomalijas ne kaip nenormalumus, bet tik kaip kitokius subjektus. Jei atmestume nenormalumo apibrėžtis, ateinančias iš psichiatrijos kontekstų, matytume, kad vadinamieji normalieji taip pat dažnai negali sklandžiai pereiti iš erdvės į erdvę, negali laisvai užimti distancijos peizažo atžvilgiu ir t. t. Nesklendumas patirtyje, stabilumo praradimas, klejonė ir pan. yra keltai suprasti anomalijų patirtis, ir čia galbūt galima pažymėti, kad ir mes patys nesame tokie normalūs, ir vadinamosios anomalijos nėra tokios jau anomalios ar nenormalios. Tad gal galime atsisakyti anomalijas represuojančių nenormalybės apibrėžčių? Galbūt jos gali būti suprantamos tiesiog kaip kitokie kiti?

FENOMENOLOGIJOS POZICIJOS IR NORMALUMO DEKRIPCIJOS REZULTATŲ KORELIACIJA (IŠVADOS)

Šis paskutinis momentas verčia vėl iškelti normalumo aprašymo pozicijos klausimą. Kai prieiname tašką, nuo kurio anomalijos gali būti interpretuojamos ne kaip anomalijos normalumo atžvilgiu, o kaip kitybės savumo atžvilgiu, tuomet klaustina, kiek išvis yra prasminga normalumo ir anomalijos perskyra. Akivaizdu, kad kasdieniame pasaulyje ir gamtos mokslų kontekstuose normalumo ir anomalijos perskyros išitvirtinusios ir niekad neišnyks. Tačiau ar fenomenologijoje ji gali prarasti prasmę? Juk fenomenologija pati atveria galimybes vadinamąsias anomalijas aprašyti kaip kitokius, kitaip gyvenančius ir kitaip suvokiančius. Šiuolaikinėje fenomenologijoje galima pastebėti bendrą tendenciją pereiti nuo normalumo prie kitoniškumo terminijos. Tačiau čia bumerangu grįžta normalumo nevienareikšmiškumas ir jo įtaka fenomenologiniam aprašymui.

Akivaizdu, kad Husserlio bandymas aprašyti anomalijas kaip nutolusias nuo centro galimas tik pernelyg pasitikint savo kaip normaliojo universalumu.

Tokią įcentruotą poziciją leidžia išlaikyti realybės konstitucijos matavimas normaliųjų pasauliu. Juk tai gyvenamajame pasaulyje sąveikaujant patirtims nusistovi kaip gulsciukas, kuris pateikia pastovų matą, nuolat veikiantį patirtyje. Kai kuriais atvejais išcentriniai judesiai gali pajudinti pradinis aprašymo taškus ir anomalumo traktuotes. Husserlio sekėja Natalie Depraz teigia: „anomalūs kiti nėra „ydingi subjektai, kuriems kažko trūktų“, jie „yra dosnūs subjektai, leidžiantys ir verčiantys mus sužinoti ir susipažinti su mumis nežinomomis mūsų pačių plotmėmis ir naujais mūsų pasaulio horizontais. Jie mus praturtina ir praplečia mūsų pasaulį. Kaip generatyvūs subjektai, jie skatina mus kurti naujus požiūrius“ (Depraz 2003: 108).

Čia siekiama suspenduoti preskriptyvų normalumo momentą, kuris ne transcendentalinio *aš*, bet anoniminio „mes“ lygmenyje gali būti traktuojamas kaip savitas mūsų supratimo ir interpretacijos būdas. Tačiau pažymėtina, kad judėjimas iš *vieno* centro į periferiją ir atgal išlieka. Depraz minimos anomalijos – „vaikai, bepročiai, gyvūnai, ateiviai“ – kaip anomalijos identifikuojamos tik normalumo ir normalių „mūsų“ atžvilgiu. Jos grąžina atgal ir verčia „mus sužinoti ir susipažinti su mumis nežinomomis mūsų pačių plotmėmis“. Fenomenologinė refleksija, žinoma, negali palikti centrinės savo pozicijos ir tapti decentruota, objektyvia, nesubjektyvia ir t. t. Tačiau anomalijos ir normalumo aprašymas čia pakliūva į spąstus tuo atžvilgiu, kad fenomenologas atsiduria normaliųjų pusėje.

Fenomenologo buvimas normaliųjų pusėje šiais laikais negali nekelti įtarimų. Juk tai „politiškai nekorektiška“! Gal reikėtų visai atsisakyti normalumo ir anomalijos terminų ir, kaip jau minėta, viską aprašyti savumo ir kitybės kategorijomis? Gal Husserlio normalumas tėra gyvenamojo pasaulio prietaras, išskylantis aikštėn tuomet, kai filosofas paslysta refleksijos kelyje? Galbūt jo pozicija yra „politiškai nekorektiška“, tačiau ar pats „politinis korektiškumas“, stumiamas iki kraštutinumo, netampa tokiu pačiu kultūriniu prietaru? Ar jis neužtemdo dalykų? Kaip tuomet skiriame normalius atvejus nuo nenormalių, įprastą nuo išskirtinio, anonimišką nuo individualaus? Juk tai nėra vien tik kasdienė patirtis, tai yra ir teoriniai orientyrai, kildinami iš transcendentalinės plotmės. Kuo labiau bandome juos suspenduoti, tuo sėkmingiau jie slepiasi.

Reikia pripažinti ir tai, kad normalumo refleksija nuolat atsimuša į savaimę suprantamybę. Mėginamos analizuoti jos subyra ir nesusirenka atgal. Kas yra normalu ir anomalu, aišku, kol nebandome nubrėžti tikslios ribos. Kai tik imame tai daryti, susiduriame su dideliais sunkumais. Koks yra skirtumas tarp bepročių ir keistuolių menininkų, tarp šizofreniko erdvės patyrimo ir normaliojo nuotaikų kaitos, tarp idioto ir kvailio, tarp įtarumo ir paranojos, tarp aistros ir pataloginės manijos, tarp normalios ir nenormalios fantazijos, atminties ir t. t.? Pažymėtina, kad pats ribos brėžimas ir net klau-

simo kėlimas galimas tik priešybių serijoje. Anomalija tam tikru požiūriu visuomet bus nenormalumas, net jei ji bus *tik* neglotnumas ar nelygumas. Šis „ne-“ galimas tik centro atžvilgiu. Merleau-Ponty parodo, kad kiekviena anomalija reikalauja savito priėjimo būdo ir aprašymo, kuris nesiremtų viena transcendentaline ar normalia sąmone. Tačiau čia slypi normalumo ir anomalijos ribos dvejinimosi pavojus. Juk kiekviena anomalija turi savo *eidos*, savo vidutiniškumą, kuris suprantamas kaip normalus atvejis, o nutolimai nuo jo tampa savitais nukrypimais ir turbūt – neglotnumais bei anomalijomis. Galbūt ausiai neįprasta girdėti apibūdinimus – normali epilepsija, normalus aklumas, normalus kurtumas, normalus idiotas, normalus šizofrenikas ir t. t., tačiau intuicija labai lengvai sučiuopia šį vidutiniškumą kaip normalumą. Kita vertus, šis neįprastumas nėra atsitiktinis. Nevykę bandymai performuluoti tipiką ar vidutiniškumą normalumo terminais rodo, kad normalumas nepasiduoda išcentravimui. Galima remtis Merleau-Ponty pabrėžiama „gerąja dviprasmybe“. Nors negalime normaliųjų pasaulio paversti universaliu, kiekvienam tapataus pasaulio pagrindu, tačiau taip pat negalime atsisakyti normalumo ir anomalijos skirties, kuri turi savo pagrindą gyvenamojo pasaulio patirtyse. Jei visas anomalijas paverstume kitybėmis, tuomet normalumo sąvoka prarastų prasmę, o anomalijos (taip pat „mūsų pačių“) suvokime būtų prarastas svarbus matmuo.

Čia būtina nepamiršti ontologinio normalumo aspekto. Normalumas nėra vien lokalus vidutiniškumas. Normalių žmonių patirtys konstituoją realybę. Ši konstitucija gali būti daugiau ar mažiau priklausoma nuo kultūrinių prietarų, tačiau negali tiek reliatyvizuotis, kad taptų *vien* kultūriniu prietaru. Būtent todėl Husserlis ir Merleau-Ponty normalumą sieja su kinestezėmis, kūniškumu bei kūno veikimu pasaulyje. Tiek, kiek žmonės yra kūniškos būtybės, kūniška patirtis išlaiko tam tikrą bendrumą, kuris nesuvedamas, viena vertus, vien į biologines žmogaus savybes, o kita vertus – į kultūrines kūno transformacijas. Kūniška patirtis pateikia pasaulio tikroviškumo patvirtinimą. Tad absoliutų anomalijos pervardijimą kitybe turėtų grįsti dar fundamentalesnis žingsnis (kuris fenomenologijoje iš dalies atliekamas) – tai bet kokių sprendimų apie tikrovę ir realybę atsisakymas.

Gauta 2009 05 29

Priimta 2009 06 15

LITERATŪRA

- Canguilhem, G. 1977. *Das Normale und das Pathologische*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Depraz, N. 2003. „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“. *Vertė Vygas Aleksandravičius. Logos*, nr. 35, p. 107–113.
- Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heideggeris, M. 1992. „Būtis ir laikas“ in *Rinktiniai raštai*. Vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis.
- Husserl, E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vertė Tomas Sodeika. Vilnius: Aidai.
- Husserl, E. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. Husserliana, Band XV. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana, Band VI. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. 1952. *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana, Band IV. Haag: Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. 2002. „Kitas ir žmonių pasaulis“ (iš *Suvokimo fenomenologijos*). Vertė Vytautas Pivorius, Arūnas Sverdiolas. *Baltos lankos*, nr. 14, p. 151–177.
- Мерло-Понти, М. 1999. *Феноменология восприятия*. Перев. Д. Калугин, Л. Корягин, А. Марков, А. Шестаков. Санкт-Петербург: Наука.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Waldenfels, B. 1998. *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mintautas Gutauskas
 NORMALITÉ ET CONSTITUTION DU RÉEL
 DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL
 ET DE MERLEAU-PONTY

RÉSUMÉ

La normalité n'est pas un thème quelconque parmi d'autres en phénoménologie. Il pose la question des limites du champ intersubjectif et de la place du phénoménologue. Et comme l'intersubjectivité constitue le monde commun et identique pour tous, c'est aussi la question de la réalité qui est en jeu. Dans la phénoménologie cartésienne-husserlienne, la réflexion du phénoménologue est celle du sujet transcendantal qui, situé hors du monde, décrit les structures universelles de l'expérience. Pour leur description (descriptions de la perception d'une table, d'une chaise, d'un cendrier, etc.), il s'appuie sur des cas « normaux », des exemples ordinaires qu'il construit dans son cabinet. Les cas non « normaux » posent les limites de l'expérience universelle et ils participent autrement à la constitution du monde commun. Plus le phénoménologue s'éloigne de la position de l'ego transcendantal et reconnaît le „*Lebenswelt apriori*“, c'est-à-dire son appartenance au monde vécu et à sa relativité, plus il est problématique pour lui de fixer sa place et de garantir son universalité. Le phénoménologue réfléchit à partir de la position *d'un homme adulte sensé et normal*, tandis que les anormaux – les enfants, les fous, les animaux – montrent les limites de l'expérience. Dans la phénoménologie de Husserl, ainsi que celle de Merleau-Ponty, ils sont identifiés comme ceux qui n'ont pas certaines

possibilités, certaines couches de l'expérience et pas non plus accès à certains domaines de l'expérience. Si on leur reconnaît pourtant un monde réel à eux, qui reste étranger et inaccessible au phénoménologue, la question se pose de savoir à partir de quoi le phénoménologue peut considérer qu'il décrit les structures universelles de l'expérience qui constituent le monde vécu après être confirmées d'une façon intersubjective. Le phénoménologue ne peut pas mettre entre parenthèses la prémisse de la normalité en tant que préjugé. Pour cela, il devrait prendre la position d'un tiers. Or la normalité fonde les prétentions du phénoménologue à l'universalité. Il est obligé de reconnaître que la genèse de la normalité même ne peut pas être faite jusqu'au bout ; ses racines se perdent dans un passé obscur qui, en tant que sédimentation vivante, intervient dans sa compréhension et ses décisions théoriques.

MOTS CLÉS: Husserl, Merleau-Ponty, normalité, constitution du réel, intersubjectivité.

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 sykį sugrįžti prie šios temos lemia ne tiek įsitikinimas, kad šį 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 gyvąją 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 dviprasmiškas, nes kelia grėsmę nurodytiems tikslams: viena, absoliuti sąmonės tėkmė nurodoma kaip „absoliuti, esanti prieš (*vorausliegende*) bet kokią konstituavimą, sąmonę“ (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 plėtojamą 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 sąvoka, tačiau ši sąvoka nėra savęs tematizavimas, ji gyvuoja anonimiškai. Be to, anonimiškumo ir saviduoties sąvokų Zahavi nelinkęs laikyti nesuderinamomis. Šis danų filosofo teiginys grindžiamas husserliškąja 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 huserliškojo absoliučios sąmonės tėkmės aprašymo rezultatu, turėtų būti suvokiamos ne kaip prieštaraujančios viena kitai, o kaip tokios, kurios leidžia naujai permąstyti pasiektą fenomenologinio aprašymo rezultatą. 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 variatyvųjį mąstymo ir patirties aprašymo būdą plėtoja Merleau-Ponty: jam rūpimą patirties daugiamatmeniškumą ir kompleksiskumą 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 skirtinumas. Į abiejų filosofų akiratį patenka laiko praeigos fenomenas, substratinis,

² Merleau-Ponty mokinys 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 įsaknytumu 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 suvažiuusių retai tematomų ar visai nematytų giminaičių veiduose, elgesyje imi įžvelgti 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 „atrakinti“.

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 transcendentį 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 vieną paskui kitą „einančią“ 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 įžvelgti 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 „pirmapradę (*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 egzistuosdami 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, kurį mummyse 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 „laikinį 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 transcendentiską 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 savąjį laiko sampratą plėtoja pasiremdamas Husserlio ir Heideggerio laikiškumo 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 perskyros, 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, nefunkcionalumo 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 praeigą, kūno laikas, kaip sąmonės dabartimi nebuvo praeitis, neprivertčia 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, kėsimo, leidžiančio laiko praeigoje įžvelgti 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 sampratą, tarp šių filosofų pozicijų aptinka panašumų (Al-Saji 2008: 41–71). Tačiau, turedama 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 neprivertstų 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 nesučiuopiamė, 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 ištinkančią 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 neprivertčia 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, minėtą būdravimą, pranokstantį subjekto pastangas būti budriam, interpretuoja ne iš ontologinės, o iš etinės perspektyvos.

Pamėginsiu parodyti, kaip minėta slinktis (būtent ją Derrida veikiau- siai 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 ab- solučios sąmonės tėkmės konkretizavimas. Vienur Levinas rašo: „Nemigo- je esi atskirtas nuo bet kokio turinio, bet tai vis dėlto yra esatis. [...] Dėme- sys 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. Neapibrėžtu- mas, tačiau toks, kuris nėra kvietimas formai, kuris nėra materialumas. Forma, nenustatanti savo pačios kontūro, savosios tuštumos nekonden- suojanti 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 neapi- brėžtumas, o begalybė. Galbūt galėtume sakyti, kad antruoju atveju nemiga Levinui virsta tiesiog santykio su kitu metafora. Taip atitolstama nuo konkre- čios patirties aprašymo, o nemigos vaizdinys pasitelkiamas nusakyti santy- kiui 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 at- pažinimą“. 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 su- siduriame 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, nepralengia 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, įsisauginanta (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 kokių 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, įvedamas skirtį tarp ženklo ir pėdsako, žodį „pėdsakas“ Levinas ima vartoti metaforiškai, nes pats pėdsako fenomenas neleidžia teigti šio išskirtinumo, jis veikiau numato pirmąjį 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, išsknijamas 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. [...] Subjektyvybės 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 Pristatydama 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 priekaištuoja, 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 tikėjimės 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 išpūdį kaip į ikiintencinį sąmonės šaltinį. Nepaisant sąmonės tolydumą steigiančio protencinio ir retencinio šleifo, šis pirminis išpūdis visada liks nenumatoma ateitis ir nesugrąžinama praeitis. Anot Levino, jau Husserlio fenomenologijoje pirminis išpūdis, arba pirmapradė impresija (*Urimpression*), yra „pirmapradė kūryba (*Urzeugung*),

kaip perėjimas iš niekio į būtį (į būtį, kuri bus modifikuota į būtį-sąmonei, bet niekad nebus prarasta), šią kūrybą verta pavadinti absoliučiu aktyvumu, *genesis spontanea*, o kartu ji yra išsipildymas anapus bet kokio numatymo, laukimo, dygimo bei tąsos, ir todėl ji yra bet koks pasyvumas, „kito“, įsiveržiančio į „tą patį“, priėmimas, gyvenimas, o ne „mąstymas““ (Levinas 1998a: 144). Sykiu Levinas suproblemina Husserlio pirminio išpūdžio sampratą kalbėdamas apie virš-išpūdį. Taip pačiame fenomenalume mėginama nubrėžti fenomenalumo ribą. Levino vartojama paradoksali išraiška „neregimybės sujaudinimas“ (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 reencijos, 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 refleksyvi sąmonė. Merleau-Ponty aprašyta laiko praeiga, konkretizuojama kaip kūno laikas, leidžia įveikti subjekto ir pasaulio dualizmą ir parodyti laiko praeigą kaip laikiną pasaulio stilių. Levinas savo ruožtu pabrėžia laiko praeigoje kaip santykyje su kitybe slypintį pažeidžiamumą, kėsma, 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 Pažeraitė. Vilnius: Aidai.
- Lingis, A. 1988. „The Sensitive Flesh” in *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, J. C. Sallis, G. Moneta, and J. Taminiaux (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.

Nijolė Keršytė

STRUKTŪRALIZMO IR FENOMENOLOGIJOS „SANTUOKA“ A. J. GREIMO SEMIOTIKOJE

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

Straipsnyje siekiama sugriauti kelis intelektualinio ir akademinio pasaulio mitus. Pirma, mitą apie struktūralizmą ir fenomenologiją kaip du vienas kitam prieštaraujančius ir nesuderinamus mąstymo būdus. Antra, mitą apie semiotiką kaip apie lingvistinę teoriją, apsiribojančią tekstų analize. Algirdo Juliaus Greimo semiotika nuo pat savo atsiradimo kūrėsi kaip prasmės teorija, siekianti apimti ne tik žodinę, bet ir nežodinę raišką turinčius reikšminius darinius (pvz., paveikslus, erdves, kūną). Taip šalia naratyvinės gramatikos atsirado juslinio pasaulio ar jusliškumo semiotika. Ši semiotikos pakraipa struktūrinei analizei leido suartėti su fenomenologiniu aprašymu. Remiantis šiais istoriniais, dažnai ignoruojamais faktais, bus svarstoma, kokios prielaidos leidžia suartėti šioms iki tol tarpusavyje priešintoms mąstymo perspektyvoms.

RAKTAŽODŽIAI: *semiotika, struktūralizmas, fenomenologija, naratyvinė gramatika, juslinė semiotika, Greimas, Merleau-Ponty.*

Nenorėčiau kalbėti apie struktūralizmą apskritai ir apie fenomenologiją apskritai. Tokio pobūdžio apibendrinimai sukuria daugybę netikslumų, nesusi-pratimų ir iškrypimų. Čia kalbėsiu tik apie tą struktūralizmą, kurį galima

aptikti Algirdo Juliaus Greimo semiotikoje, ir apie tą, kuris jam turėjo tiesioginės įtakos. Greimo semiotiką galima suvokti siaurąja ir plačiąja prasme. Siaurąja prasme tai būtų semiotika, pasirodanti vieno autoriaus darbuose. Plačiąja prasme ji reiškia Greimo įsteigtą semiotikos mokyklą, kurią vienas jos mokinių (Jeanas-Claude'as Coquet) pavadino „Paryžiaus semiotika“. Šiame straipsnyje apsiribosiu paties Greimo rašytais darbais, o fenomenologiją čia daugiausia reprezentuos Maurice'o Merleau-Ponty darbai.

I.

Kaip teigia prancūzų filosofas Vincent'as Descombes'as, „nėra tikrąja to žodžio prasme struktūralistinės filosofijos, kurią būtų galima [...] supriešinti su fenomenologine mokykla. „Struktūralizmas“ galiausiai tėra tik mokslinio metodo pavadinimas. Tačiau neabejotinai esama struktūralizmo *efekto*, padaryto filosofiniam diskursui“ (Descombes 1979: 96). Taigi, struktūralizmo ir fenomenologijos lyginimas – problemiškas, nes tai nėra kokios nors dvi skirtingos filosofinės mokyklos ar teorijos. O juolab ši asimetriją išlieka kalbant apie semiotiką ir fenomenologiją, nes Greimo semiotika, kuri save pateikia kaip tam tikrą reikšmės teoriją, nuolat pabrėžia, kad ji nėra jokia filosofija¹. Tai reiškia, kad ji nepretenduoja pasakyti jokios tiesos apie pasaulį, ji tik siekia aprašyti, kaip konstruojama kokia nors tiesa apie pasaulį žmonių kalbose (diskursuose) ir jų veiksmuose, poelgiuose. Bet net jei semiotiką, kaip ir struktūralizmą, laikytume tik „moksliniu metodu“, – Greimo semiotikos atžvilgiu tai netikslu, nes ji save suvokia ne vien kaip metodą, bet ir kaip teoriją, – niekas netrukdo paklausti, kokiomis prielaidomis remiasi šis metodas ar ši teorija, o prielaidų klausimas – tai jau filosofinis klausimas. Teorines-epistemologines semiotikos prielaidas Greimas aptaria semiotikos žodyne (Greimas, Courtés 1979), tačiau platesniame filosofiniame kontekste jos nagrinėtos mažai. Kadangi semiotikai trūksta filosofinės savirefleksijos, tenka „iš šalies“ atlikti „archeologinį“ darbą.

Jokiu būdu nesiimsiu aptarti visų prancūziškosios semiotikos epistemologinių ar filosofinių prielaidų. Mane domintų tik tos prielaidos, kurios leido semiotikoje įvykti tai neįprastai, negirdėtai, pusiau slapta struktūralizmo ir fenomenologijos sąjungai ar „santuokai“. Sąjunga neįprasta dėl to, kad struktūralistinis mąstymas 7-ajame dešimtmetyje radosi kaip priešprieša „sąmonės filosofijai“, kuriai bent jau Prancūzijoje buvo priskiriama fenomenologi-

¹ Tai suprantama turint omenyje, kad pats Greimas buvo kalbininkas, net jei jo semiotika anaipol nėra eilinė lingvistinė teorija. Tai liudija jo pagrindinių ilgamečių mokinių specialybės: kai kurie jų – literatūros specialistai (Josephas Courtés'as, Jeanas-Claude'as Coquet, Jacques'as Fontanille, Denis Bertrand'as), kiti atėję iš politinių-socialinių mokslų (Ericas Landowski) ar iš sociologijos (Paolo Fabbri), kiti – iš menotyros (Jeanas-Marie Flochas, Felixas Thürlemannas), dar kiti – filosofai (Jeanas-François Bordronas, Jeanas Petitot).

ja: „Fenomenologija, apsisprendama pasilikti „karteziškoje sąmonės filosofijų perspektyvoje“, yra neabejotinai idealistinė“ (Descombes 1979: 94)². Ir vėliau struktūralistinis mąstymas buvo nuolat priešinamas fenomenologiniam, ap-
 tariant skirtingą jų požiūrį į subjektą, kalbą, reikšmę (tokios linijos laikosi ir
 minėtasis Descombes'as). Ši nuostata daug kam būdinga iki šiol, taip pat ir
 Lietuvoje (tarkime, literatūrologijoje linkstama priešinti fenomenologinę ir
 struktūralistinę-semiotinę teksto interpretacijas). Tokiam supriešinimui už-
 kerta kelią prancūzų hermeneutinės filosofijos atstovo Paulio Ricœuro darbai.
 Jis buvo pirmasis (ir, rodos, vienintelis), ėmęs lyginti hermeneutinę ir semioti-
 nę teksto analizes ir parodęs, kad šios prieigos skiriasi ne neigdamos, bet pa-
 pildydamos viena kitą³. Vis dėlto semiotika Ricœurą labiausiai domino kaip
 teksto interpretacijos teorija. O juk semiotika neapsiriboja žodinių diskursų
 analize, ji užsiima bet kokiais reikšminiais (ar žmogui reikšmingais) dariniais.
 Tad kyla klausimas, koks yra jos santykis ne tik su viena iš fenomenologinės
 pakraipos teksto teorijų – hermeneutika, bet ir apskritai su visa fenomenolo-
 gine tradicija, jos pagrindais.

Pačių semiotikų aplinkoje minėtoji „slapta“ struktūralizmo ir fenome-
 nologijos „santuoka“ jau tapusi „vieša paslaptimi“ ir nebeginčijamu dalyku.
 Ginčijamasi tik dėl vieno: koku mastu semiotika yra fenomenologiška ir nuo
 kada įvyko jos jungtuvės su fenomenologija.

Šio tipo svarstymuose dažnai laikomasi, mano manymu, ydingo dis-
 ciplinų ryšių supratimo, pagal kurį tokio ryšio esama tik tada, kai vienas
 autorius tiesiogiai cituoja ar nurodo kitą. Antai Driss Ablali straipsnyje „Se-
 miotika ir fenomenologija“ (Ablali 2004 : 219-240) fenomenologijos pėdsa-
 kai fiksuojami pirmojoje Greimo knygoje *Struktūrinė semantika*, kur pats jos
 autorius užsimena apie Merleau-Ponty (Greimas 1966; Greimas 2005: 35), o
 vėliau jie aptinkami jau tik paskutinėje jo knygoje *Apie netobulumą* (Greimas
 1987; Greimas 1991), kur autorius šį kartą daro užuominą į kitą fenomenolo-
 gą – Edmundą Husserlį. Iš to Ablali daro išvadą, kad iki paskutinės knygos
 Greimo semiotikoje nebuvo jokio ryšio su fenomenologija (išskyrus tą nedide-
 lę užuominą į Merleau-Ponty *Struktūrinėje semantikoje*). Tokia išvada stebina
 paviršutiniškumu: ten, kur Greimas nemini jokio fenomenologo vardo, ten
 nėra ir jokio ryšio su fenomenologija.

² Šioje citatoje Descombes'as cituoja Jeaną Beaufret iš jo knygos *Introduction aux philosophies de l'existence*, 1971, Paris: Denoël/Gonthier, p. 121.

³ Čia nurodysiu tik lietuvių kalba prieinamus Ricœuro tekstus šia tema. Visų pirma, straipsnis „Tarp her-
 meneutikos ir semiotikos“ (Ricœur 1992: 21–38), kuriame hermeneutinės ir semiotinės analizės prieiga
 lyginama per hermeneutinę aiškinimo/supratimo dialektiką. Deja, šis tekstas pernelyg sudėtingas ir su-
 prantamas tik gerai išmanantiems Greimo semiotiką. Daug aiškiau ir suprantamiau tas pats klausimas
 aptariamas Ricœuro paskaitose, išspausdintose atskira knygele *Interpretacijos teorija: diskursas ir reikš-
 mės perteklius* (konkrečiai žr. Ricœur 2000: 94–101). Apie Ricœuro ir Greimo kaip mokslininkų santykį
 žr. Landowskio straipsnį „In memoriam Pauliui Ricœurui“ (Landowski 2005b: 280–282).

Šiame straipsnyje bus visiškai suspenduojamas įtakos klausimas, paliekant jį semiotikos istorijos tyrinėtojams. Greimo atveju jis netgi nevaisingas, nes šis mokslininkas savo darbuose labai šykščiai pateikia kokias nors nuorodas į kitus (teorinius) tekstus. Čia bus klausiama, kaip tam tikros fenomenologinės nuostatos anapus bet kokių įtakų ataidi semiotiniuose Greimo svarstymuose apie kalbą, tekstą, reikšmę.

II.

Kokiu pagrindu galima ši iš pažiūros ar tariamai nesuderinamų mąstymo būdų sąjunga? Norint ją svarstyti, visų pirma būtina atsisakyti apie šias dvi disciplinas sukurtų klaidinančių schemų ar „mitų“. Pirmasis „mitas“ – kad semiotika esanti grynai spekuliatyvi teksto teorija. Antrasis „mitas“ – kad fenomenologija esanti „sąmonės filosofija“. Tarp kalbos, teksto analizės ir sąmonės aprašymo visuomet žiojės praraja, ir tol, kol semiotika bei fenomenologija bus taip suvokiamos, jos atrodys nesuderinamos.

Pirmasis mitas apie semiotiką kaip apie teksto teoriją sugriaunamas nesunkiai, nes jis tiesiog prieštarauja faktinei dalykų padėčiai, kurią liudija semiotiniai tekstai. Greimo semiotika nuo pat savo atsiradimo kūrėsi kaip reikšmės teorija, siekianti apimti ne tik žodinę, bet ir kitokią raišką turinčius reikšminius darinius (pvz., paveikslus, erdves, kūną). Tiesa, konstruodamas naratyvinės gramatikos pagrindus, kurie ir turėjo sudaryti reikšmės teorijos ašį, Greimas rėmėsi žodiniais (folkloriniais ar literatūriniais) pasakojimais. Tačiau jau 1968 m., taigi praėjus vos dvejiems metams nuo pirmosios knygos *Struktūrinė semantika*, pasirodo Greimo straipsnis iškalingu pavadinimu „Natūraliojo pasaulio semiotikos sąlygos“⁴. 1972 m. jis rašo straipsnį „Topologinės semiotikos link“, kuriuo apibendrina grupinį darbą apie erdvės analizę⁵, o 1978-aisiais – straipsnį „Figūratyvinė semiotika ir plastinė semiotika“ (Greimas 2006: 71–98), turėjusį tapti įvadu rinkinio, skirto figūratyvinei ir abstrakčiai dailei. Taigi, greta naratyvinės gramatikos, aprašančios, kaip reikšmė gimsta įvairiausio tipo sąveikose, geriausiai išryškėjančiose pasakojimuose, buvo pamažu kuriama natūraliojo pasaulio, arba jusliškumo, semiotika. Ši semiotikos pakraipa struktūrinei analizei leido suartėti su fenomenologine analize.

⁴ Iš pradžių pasirodęs žurnale *Langage*, vėliau jis perspausdinamas Greimo knygoje *Du sens* (Greimas 1970). Šis straipsnis išspausdintas pirmojoje lietuviškoje Greimo rinktinėje *Semiotika* (Greimas 1989: 115–156).

⁵ Šis straipsnis rašytas 1972 m., bet pirmą kartą spausdintas A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, (Greimas 1976), vėliau straipsnių rinkinyje *Sémiotique de l'espace* (Greimas 1979).

Antrajam „mitui“ sugriauti reikėtų daug daugiau laiko. Pasitenkinsiu čia nuoroda į tai, kaip Jacques'as Derrida apibūdina Husserlio fenomenologiją: „Bet kokia patirtis – tai prasmės (*Sinn*) patirtis. Viskas, kas pasirodo sąmonei, viskas, kas yra kokiai nors sąmonei apskritai, yra *prasmė*. Prasmė – tai fenomeno fenomeniskumas“ (Derrida 1972: 42).

Suvokimo fenomenologijoje, kurioje Merleau-Ponty nuolat kovoja su empiristais ir idealistais (kognityvistais), aiškiai matyti, kad fenomenologija neužsiima nei grynais sąmonės duotimis ar reiškiniais, kaip tai daro psichologija, nei grynais empiriniais reiškiniais, kaip tai darė empiristai. Ji nėra nei vien intelektualistinė (ar idealistinė), nei empiristinė teorija, nes jos aprašoma žmogiška patirtis irgi nėra nei vien psichinė, nei vien empirinė, ji visuomet jau iš karto susijusi su reikšmėmis – tai *reikšminė* ir *reikšmių* patirtis.

Tad Greimo semiotiką suvokiant kaip bendrąją reikšmės teoriją, o Merleau-Ponty fenomenologiją – kaip juslinės patirties reikšmių filosofiją, jos jau nebeatrodo tokios nesuderinamos.

Nors semiotika akivaizdžiausiai suartėjo su fenomenologija tada, kai ėmėsi juslinės patirties analizės, vis dėlto ir iki tol šiuos du mąstymo būdus siejo kai kurios bendros pamatinės prielaidos. Aptarsiu čia kelias pačias bendriausias.

1) Abiem disciplinoms būdingas pasipriešinimas klasikiniam metafiziniam mąstymui, pagal kurį protas, siela priešpriešinami kūnui, materijai, arba „mąstanti substancija“ – „tįsiai subjancijai“.

Šį pasipriešinimą nesunku fiksuoti jau Ferdinando de Saussure'o kalbotyroje, kai struktūralizmo pradininkas perspėja, kad jo ženklo sampratos negalima tapatinti su viduramžiškąja ir signifikanto/signifikato jungtį laikyti kūno/sielos jungties analogu (šio perspėjimo nepaiso Derrida, tapatindamas viduramžišką ženklo teoriją su sosiūriškąja ir taip palaikydamas apmaudžią painiavą (Derrida 2006: 24–25)). Visur dažnai kartojamas ženklo palyginimas su popieriaus lapu, kuriuo šveicarų kalbininkas nori pabrėžti signifikanto ir signifikato neatsiejamumą bei lygiavertiškumą. Daug mažiau žinomas, nors šiame kontekste daug svarbesnis yra Saussure'o pateikiamas ženklo lyginimas su chemine formule: „Ši dvipusė vienovė dažnai buvo lyginama su žmogiško asmens, sudaryto iš kūno ir sielos, vienove. Toks sugretinimas mūsų netenkina. Geriau būtų galvoti apie, tarkime, vandens cheminę sudėtį: tai vandenilio ir deguonies derinys; kiekvienas iš šių elementų atskirai paėmus neturi jokios vandeniui būdingos savybės“ (Saussure 1969: 145). Šis palyginimas signifikantą ir signifikatą skatina traktuoti kaip vien santykinius kiekybinius dydžius, tarp kurių nėra jokio substancialaus („prigimtinio“) skirtumo, kuris leistų įvesti hierarchijos ar pirmumo ryšį, kaip viduramžiškoje sampratoje, kur signifikantas buvo suvokiamas kaip antrinis, išvestinis, dirbtinis pakai-

talas, atvaizdas, nevykusiai pamėgdžiojantis ir reprezentuojantis signifikatą kaip „originalą“, pirminį „vaizdą“ (idėją, *eidos*). Sosiūriškoje sampratoje tarp signifikanto ir signifikato esama skirtumo, bet jis ne substancinės, ne gamtinės-fizinės prigimties. Ženkłą sudarančius dėmenis (signifikantą ir signifikatą) Saussure'as traktuoja ne kaip pozityvius, turiningus, bet kaip santykinius, diferencinius ir negatyvius vienetus: „Skirtumas dažniausiai suponuoja pozityvius terminus, tarp kurių jis atsiranda, tačiau kalboje yra tik skirtumai *be pozityvių terminų*. [...] signifikatas ir signifikantas, kiekvieną atskirai paėmus, yra vien diferenciniai ir negatyvūs...” (Saussure 1969: 166).

Saussure'as, būdamas kalbininkas, savo projektą suvokia vien lingvistinėje perspektyvoje. O Derrida, kuris bene pirmasis imasi ieškoti paralelių tarp struktūralizmo ir fenomenologijos, kalbininkų-struktūralistų atliekamus teorinius judesius vis lygina su Husserlio transcendentalinės fenomenologijos teoriniais judesiais. Antai struktūralistų atsiribojimą nuo referento – nuo empirinio pasaulio – jis interpretuoja kaip fenomenologinę redukciją, kuri parengia ne kokio nors *pasirodančio empirinio* fenomeno, bet paties jo *pasirodymo* struktūros tyrimą.

Saussure'as pažymi, kad kalbos sistemoje, kurią tiria kalbotyra, veikia ne empiriniai garsai ar raidės, bet idealūs jų konstruktai – fonemos ir grafemos⁶. Tiesa, mokslininkas tas kalbines idealybes dar nusako psichologijos sąvokomis („kalbinį ženklą sudarantys terminai abu yra psichiniai ir mūsų smegenyse susiję asociacijos ryšiu [...] Pastarasis [akustinis atvaizdas] yra ne materialus garsas, grynai fizinis dalykas, bet psichinis šio garso įspaudas, reprezentacija, apie kurią liudija mūsų joslės; jis yra juslinis, ir jei jį vadiname „materialiu“, tai tik ta prasme, kad priešpriešiname jį kitam, apskritai abstraktesniam asociacijos terminui – sąvokai“ (Saussure 1969: 98)), kurių kitas struktūrinės kalbotyros atstovas – Louisas Hjelmslevas kaip tik mėgins atsikratyti. Kad struktūrinė kalbotyra turi reikalo ne su empiriniais duomenimis, bet su grafemomis ar fonemomis kaip *grynosiomis juslinėmis formomis*, tai pabrėžia ir Hjelmslevu besiremiantis Derrida. Kaip tik jis brėžia paralelę tarp struktūralistinio ir fenomenologinio mąstymo: „Žinome, kad Saussure'as skiria „akustinį atvaizdą“ ir objektyvų garsą (Saussure 1969: 98). Šitaip jis suteikia sau teisę „redukuoti“ (fenomenologine šio žodžio prasme) akustikos ir fiziologijos mokslą, tuo pat metu įsteigdamas kalbos mokslą. Akustinis atvaizdas – tai garso pasirodymo struktūra, kuri yra ne kas kita kaip pasirodantis garsas. Būtent akustinį atvaizdą jis vadina *signifikantu*, *signifikato* vardą palikdamas, žinoma, ne daiktui (jį redukuoja kalbos aktas ir pati jos idealybė), bet „sąvokai“, be abejo, šiuo atveju netikusiam žodžiui: geriau sakykime – prasmės idealy-

⁶ Pvz., garsas *a* empiriškai gali būti tariamas įvairiu tono aukščiu ir skirtingu ilgiu, lygiai kaip ir raidė *a* gali būti rašoma labai skirtingai, tačiau *a* fonema ar grafema yra savotiškas visų tų empirinių variantų invariantas ar modelis – idealybė.

bei. [...] Girdimumas yra struktūriškai fenomeniškas ir priklauso radikalčiai kitokios kilmės sąrangai nei realaus garso pasaulyje sąranga. Ši subtilų, bet absoliučiai lemiamą heterogeniškumą galima išryškinti tik atliekant fenomenologinę redukciją. Tad ji yra būtina bet kokiai girdimumo analizei, nesvarbu, ar ji gimtų iš lingvistinių, psichoanalitinių ar kitokių paskatų [...] Psichinis atvaizdas, apie kurį kalba Saussure'as, neturi būti išorinę tikrovę kopijuojanti vidinė tikrovė. Veikale *Idėjos I* Husserlis kritikuoja „portreto“ sampratą, o veikale *Krisis* (p. 63 ir t.) parodo, kaip fenomenologija turi įveikti natūralistinę „vidinės patirties“ ir „išorinės patirties“ priešpriešą, kuria gyvuoja psichologija bei humanitariniai mokslai“ (Derrida 2006: 87–89). Derrida pabrėžia, kad ženklas, kaip ir fenomenas, yra ne daugiau išorinis nei vidinis, ne daugiau pasauliškas, nei psichinis, ne daugiau realus nei idealus, ne daugiau forma nei išgyvenimas.

Greimo naratyvinė semiotika iš tiesų daugiau remiasi Kopenhagos lingvistinės mokyklos steigėjo Hjelmslevo, o ne Saussure'o kalbotyra, mat semiotika yra *ne ženklų, o reikšmės teorija*⁷. Vietoj signifikanto/signifikato perskyros jis naudoja Hjelmslevo įvesta išraiškos ir turinio, taip pat, atitinkamai, turinio substancijos bei formos ir išraiškos substancijos bei formos perskyra. Nors šie Hjelmslevo terminai (išraiška/turinys, forma/substancija), kaip priekaištauja Derrida (Derrida 2006: 84; Derrida 1972: 49–50), yra atėję iš metafizinės filosofijos, pats Hjelmslevas perspėja dėl jų reliatyvumo, ar sąlygiškumo. Jis užsimena, kad išraiškos (signifikanto) ir turinio (signifikato), taip pat formos ir substancijos sąvokos nėra substancialios, jos santykinės ir arbitralios: tai, kas vienoje kalbos plotmėje yra išraiška, kitoje gali virsti turiniu, taigi jie gali susikeisti vietomis⁸. Hjelmslevas siekia dar labiau formalizuoti šveicarų kalbininko pasiūlytą kalbos sampratą, apvalydamas ją nuo substancializmo ir psichologizmo. Kalbą jis nori aprašyti kaip algebrinę sistemą, taigi kaip grynąją formą, neapimančią jokių „substancijų“ – nei nuo garsinės-grafinės, nei nuo semantinės. Hjelmslevas ne tik panaikina substancijų (garsinės ir rašytinės) hierarchiją, dar veikusią Saussure'o kalbotyroje, bet ir pabrėžia jau Saussure'o iškeltą signifikanto ir signifikato lygiavertiškumą, parodydamas, kad jie paklūsta tiems patiems skirties principams: ir vieno, ir kito vertė randasi per jo santykius su gretimai esančiais elementais (sintagminiai

⁷ Apie tai plačiau žr. Landowski E. „Skaitymo išbandymas“ II skyriaus „Tarp semiologijos ir dekonstrukcijos“ 1 poskyrį „Šiapus ženklų ir kodų“ (Landowski 2004).

⁸ „Atsižvelgiant į funkcinę jų apibrėžtį, neįmanoma įrodyti, kad vieną iš šių dydžių teisėtai galima vadinti *išraiška*, o kitą – *turiniu*, o ne atvirkščiai“ (Hjelmslev 1968: 85); „Tai, kas vienu atžvilgiu yra „substancija“, kitu atžvilgiu tampa „forma...““ (Hjelmslev 1968: 110). Vėlesniame darbe Hjelmslevas paaiškina, kad substancija jis laiko viską, kas nepriklauso formai, t. y. visas nagrinėjamo objekto ypatybes, kurios konkrečioje analizėje paliekamos nuošalyje ir nepanaudojamos jį apibrėžiant. Mat viskas, kas analizuojama moksliskai, yra iforminama. Todėl tai, kas vienoje analizėje gali būti laikoma neiforminta substancija (formos „likutis“), kitoje analizėje gali tapti forma. Tad šios sąvokos yra „reliatyvūs, o ne absoliutūs terminai“ (L. Hjelmslev, „La stratification du langage“ (1954) (Hjelmslev 1971: 56)).

santykiai) ir per jo santykius su jį pakeisti galinčiais, analogiškais elementais (paradigminiai santykiai).

Saussure'as buvo pastebėjęs, kad žodinė kalba tėra viena iš ženklų, išreiškiančių idėjas, sistemų (greta tokių ženklinių sistemų, kaip kelio ženklai, simboliniai ritualai, mandagumo formulės, kariniai signalai ir pan.), o kalbotyra yra bendresnio ženklų mokslo – semiologijos – galinčio studijuoti „ženklų gyvenimą socialiniame gyvenime“, dalis (Saussure 1969: 33). Greimas užsimoja sukurti Saussure'o minėtą bendrąją reikšmės teoriją, pavadindamas ją semiotika (reikšmės, o ne ženklų mokslu, kuris yra semiologija). Ja siekiama analizuoti įvairiausius reikšminius darinius – literatūrinius tekstus, mitus, paveikslus, erdves, papročius, ritualus, madą, sapnus. Greimo originalumas pasireiškia tuo, kad *reikšmės* teoriją jis susieja su *naratyvumu*, suprantamu kaip virsmas, transformacija – perėjimas iš vieno būvio į kitą⁹. Saussure'as minimalia sąlyga reikšmei atsirasti laiko *skirtumą*: vienas atskiras elementas nieko nereiškia; kol nėra dviejų elementų ir jų dviejų santykio, nėra reikšmės. Greimas reikšmę susieja su *sąveika* (*interaction*). Kiekviename diskurse (žodiniame pasakojime, kine, virtuvės recepte) ar socialinių santykių sistemose (papročiuose, ritualuose) kažkas vyksta, t. y. pereinama nuo pradinio būvio į pabaigos būvį, kitaip sakant, kiekvienas diskursas yra transformacijų seka, arba algoritmas¹⁰. Šių transformacijų metu vyksta verčių cirkuliacija arba mainai (jei tai socialinė sąveika). Norėdamas aprašyti, kaip vyksta šios transformacijos, sąveikos bei verčių mainai, semiotikas imasi kurti *naratyvinės gramatikos* (kartais ji vadinama naratyvine sintakse) teoriją. Jos tikslas – aprašyti įvairiausių reikšminių darinių *turinio formą*, t. y. kaip, nekreipiant dėmesio į išraiškos substanciją (žodinę, vizualinę, audiovizualinę, gestinę), formuojasi tų darinių turinys – transformacijos, verčių cirkuliacija, o per visa tai ir reikšmė. Turinys – idėjos (argumentaciniame diskurse), realios ar fiktyvios istorijos (meniniame, mitiniame diskurse), socialinių santykių normos (teisiniame diskurse, papročiuose) – turi būti įformintas, turi įgauti išraišką, tik taip jis gali būti analizuojamas. Šiuo požiūriu Greimo semiotikoje, kaip ir Saussure'o ar Hjelmslevo kalbotyroje, konceptualumas neatsiejamas nuo raiškos, o materija neatsiejama nuo formos, kaip dvasiniai dalykai neatsiejami nuo juos įkūnijančių išraiškų.

2) Semiotikas, atlikdamas semiotinę analizę, elgiasi kaip filosofas, užsiiman-
tis fenomenologiniu aprašymu: jis atlieka tai, kas fenomenologijoje vadinama *epochė* – išankstinių nuostatų, žinojimo suskliaudimu. Semiotikoje tai vadinama *teksto imanencijos principu*. Juo remiantis postuluojamas teksto autono-

⁹ Plačiau apie tai žr. Landowski 2005a: 21–23.

¹⁰ Žr. straipsnį *Transformation* in Greimas, Courtés 1979: 401.

miškumas, arba sąlygiškas jo nepriklausymas nuo „išorės“. Semiotinė analizė siekia aiškinti tekstą iš jo paties „vidaus“, o ne remdamasi ekstratekstiniais elementais: istorinėmis teksto sukūrimo aplinkybėmis, kūrėjo biografija, psichologija, ideologine-socialine jo determinacija.

Dėl šio imanencijos principo semiotikai buvo daug priekaištauta: esą ji atskiria tekstą nuo konteksto, nuo istorijos, nuo visuomenės, nuo tikrovės. Tokiuose priekaištuose glūdėjo kelios užslėptos prielaidos: a) kad tekstas yra užtekstinės tikrovės atspindys, reprezentacija; b) kad užtekstinė tikrovė (gamta, istorija, visuomenė), skirtingai nei tekstinė, yra nekalbinė, natūrali, nesukonstruota. Struktūrinė semiotika abi šias prielaidas atmeta: a) tekstas ne pamėgdžioja, ne mimetiškai atkartoja tikrovę, bet ją konstruoja; b) tikrovė nėra duota, nėra mums prieinama „pati savaime“, ji nuolat mūsų pačių kuriamą, ji yra mūsų racionalaus ar iracionalaus santykio su ja rezultatas.

3) Kalbos kaip sistemos aprašymas Saussure'o kalbotyroje, vėliau bendrosios naratyvinės gramatikos kūrimas Greimo semiotikoje galėtų būti lyginamas su transcendentalinės sąmonės sferos ar universalių patirties struktūrų aprašymu fenomenologijoje.

Saussure'ui *Bendrosios kalbotyros paskaitose* rūpi išryškinti visoms kalboms būdingus pamatinius, konstitutyvius principus, nepaisant didžiulės kalbų įvairovės ir nepriklausomai nuo istorinės jų tarpusavio įtakos. Tuo tikslu jis imasi sinchroninės kalbotyros – kalbos kaip sistemos (*langue*) aprašymo. Greimui atitinkamai rūpi išryškinti visiems diskursams (vėliau – visiems reikšminiams dariniams, ne vien diskursams) būdingus jų reikšmės formavimosi principus, nepaisant žanrinės, rūšinės, istorinės diskursų įvairovės. Tuo tikslu jis konstruoja bendrąją naratyvinę gramatiką, tinkančią visiems reikšminiams diskursams ar dariniams, kuriuose reikšmė randasi per sąveiką.

Nors Greimas, kaip ir Saussure'as bei Hjelmslevas – kalbininkas, vis dėlto jo semiotikos projektas pranoksta kalbotyros ribas, ir nors jis dėl to neįpuola į filosofiją, tam tikrų paralelių tarp semiotinių ir filosofinių tyrinėjimų įveda. Tai išryškėja semiotikos žodyne svarstant kalbinės kompetencijos (iš amerikiečių kalbininko Noamo Chomsky'o generatyvinės gramatikos paimto termino) klausimą.

Tai, ką Saussure'as savo kalbotyroje pavadino „kalba kaip sistema“ (ši sąvoka pratęsia XVIII a. svarstymus apie „sistemas“ ir „mechanizmus“), Chomsky pavadina „kompetencija“ (epistemologiškai ji susijusi su XVII a. „galių“ (*facultés*) psichologija). Nors kalba ir kompetencija nėra visiškai taip pat suvokiamos (Saussure'as kalbą suvokia kaip *paradigminę* sistemą, o Chomsky pabrėžia *sintagminį* kompetencijos aspektą, mat ji reiškiasi kaip gebėjimas kurti ir suvokti neribotą skaičių pasakymų), vis dėlto joms bendra tai, kad abi yra virtualios ir, kaip logiškai ankstesnės, priešpriešinamos kalbėjimui (*paro-*

le) ir atlikčiai (*performance*): kalbėjimas yra iš anksto egzistuojančių kalbinių galimybių realizacija, o atliktis – potencialiai egzistuojančios kompetencijos aktualizavimas. Taigi, ir kalba kaip sistema, ir kalbinė kompetencija – tai kalbos gramatika, turinti transcendentalinį statusą¹¹. Svarstydamas apie savo kuriamą naratyvinę gramatiką, jai reikalingą semionaratyvinę kompetenciją Greimas apibūdina taip: „Pritardami Hjeltslevui ir Chomsky’ui, galime ją suvokti kaip sudarytą iš taksinominių bei sintaksinių artikuliacijų, o ne kaip paprastą paradigmą, prilygstančią Saussure’o „kalbai“; pritardami Saussure’ui, galime ją laikyti turinčią transcendentalinį statusą (semionaratyvinės formos, kurios postuluojamos kaip universalios, t. y. būdingos bet kokioms kalbinėms ir transkalbinėms bendruomenėms, išliekančios vieną kalbą verčiant į kitą ir atpažįstamos nelingvistinėse semiotikose¹²). Tad semionaratyvinė kompetencija atitinka tai, ką nemoksliniais terminais būtų galima pavadinti žmogiškojo intelekto klasifikacinėmis bei programuojančiomis formomis. Šioji kompetencija gali būti aprašyta kaip *pamatinė* pasakymodiskurso *gramatika* [naratyvinė gramatika – *N. K.*], ankstesnė už sakymą ir jo presuponuojama“ (Greimas, Courtés 1979: 103–104).

Čia vertėtų kiek daugiau paaiškinti, kas yra tos semionaratyvinės formos. Greimas parodo, kad, nepriklausomai nuo epochų nei tautų, visuose diskursuose – tiek naratyviniuose (pasakojančiuose kokias nors istorijas), tiek nenaratyviniuose (teisinio ar politinio argumentavimo diskursuose, lyriniuose eilėraščiuose, virtuvės receptuose) – kurie fiksuoja kokius nors veiksmus, įvykius bei sąveikas, reikšmė formuojasi per tam tikrą verčių cirkuliaciją. Antropomorfizuotuose diskursuose – tautosakiniuose ar literatūriniuose pasakojimuose – vertės cirkuliuoja vykstant subjektų tarpusavio mainams. Klasikiniame pasakojime veiksmas prasideda tada, kai iš anksto duotame verčių universume atsiranda koks nors nustatytos tvarkos pažeidimas, kokio nors vertės objekto trūkumas, stoka. Tuomet pasirodo subjektas-herojus, kuris, paskatintas kito subjekto, vadinamo Lėmėju, ir, jo padedamas, imasi atkurti pažeistą tvarką, t. y. sugrąžinti prarastą vertės objektą. Subjekto-herojaus veiksmai skleidžiasi pagal tam tikrą veiksmų algoritmą (manipuliacijos, išbandymo, arba atlikties, ir sankcijos stadijų seką), kurią Greimas pavadina naratyvine sintakse, arba naratyvine schema. Kituose (nenaratyviniuose) diskursuose (pvz., virtuvės recepte) šie veiksmai atliekami neantropomorfinių veikėjų (tarkime, gamtos stichijų – vandens, ugnies, arba medžiagų), be to, kai kur naratyvinės stadijos gali būti redukuotos. Kad ir kaip būtų, visur, kur esama socialinės (tarpžmogiškos) ar žmogaus suvokiamos sąveikos (cheminė

¹¹ Žr. straipsnį *Compétence* in Greimas, Courtés 1979: 52.

¹² Lingvistinė semiotika susijusi su „natūraliosiomis kalbomis“ (žodinėmis kalbomis), o nelingvistinė semiotika – su „natūraliaisiais pasauliais“ (žmogaus vienaip ar kitaip suvokiama gamta, kosmosu, tuo, kas žmogaus nesukurta). Žr. Greimas, Courtés 1979: 343–344.

reakcija – irgi medžiagų sąveika, bet ji nepriklauso nuo žmogaus suvokimo, o štai kokio nors patiekalo receptas priklauso), visur galima aptikti pagrindinius aktantus (subjektą, Lėmėją, objektą) ir tam tikrą transformacijų algoritmą.

Tačiau Greimas nesitenkina semionaratyvine kompetencija, kurią, kaip suponuojama, turi kiekvienas sveiko proto mąstantis žmogus, galintis kurti diskursus apie sąveikas. Greta jos jis dar išskiria diskursyvinę (tekstinę) kompetenciją. Semionaratyvinė kompetencija yra ankstesnė už sakymą, ji slypi jo ištakose. O diskursyvinė kompetencija vėlesnė, „ji slypi sakymo „žemupyje“: ji konstituojasi sakymo akto metu, valdydama diskursyvines formas“ (Greimas, Courtés 1979: 104). Diskursyvinės formos – tai „aš“, „tu“, „čia“, „ten“, „dabar“, „tada“. Per jas sakymo subjektas įsirašo į savo pasakymus. Šios formos yra bendros, bet savo reikšmę jos įgyja tik konkrečioje sakymo situacijoje, kai konkretus subjektas prisiima „aš“ ir kai vieta bei laikas, *iš kurio* jis kalba, tampa „čia“ ir „dabar“, o vieta ir laikas, *apie kurį* jis kalba (pasakoja), tampa „ten“ ir „tada“.

Paviršutiniškai žiūrint, gali atrodyti, kad su fenomenologine patirtimi yra susijusi vien diskursyvinė kompetencija, nes ji implikuoja erdvinėje bei laikinėje situacijoje tam tikrą poziciją užimančią kūnišką subjektą (literatūriname tekste diskursyvinį-figūratyvinį lygmenį sudaro sakymo situacija su jos subjektais – sakytoju bei sakymo adresatu ir figūros – juslinio pasaulio raišką nurodančios konkrečios laiko, vietos formos, veikėjų pavidalai). Tačiau, kaip itin tiksliai pastebi Ricėuras, žmogišką (buvimo pasaulyje) patirtį implikuoja ne tik „paviršinis“ diskursyvinis-figūratyvinis lygmuo, bet ir giliosios naratyvinės struktūros¹³. Nors jos, kaip ir bet kokios gramatinės formos, atrodo beasmenės, nepriklausančios nuo kalbančiojo subjekto (esančios dar iki sakymo), vis dėlto jos nėra ir grynai loginės, reikalaujančios vien objektyvaus aiškinimo operacijų. Norint suvokti bei aprašyti stoką ir jos pašalinimą, hierarchinius aktantų santykius, vartojamų (kaupiamų) ir modalinių vertės objektų skirtumus, poleminių aktantų struktūrą, tiesosaką su jos atrodymo ir buvimo kategorijomis, neįmanoma remtis vien deduktyviu, spekuliatyviu protu (Ricėuro žodžiais – „naratologiniu racionalumu“). Visa tai jau suponuoja išankstinį žinojimą-supratimą, ką reiškia būti pasaulyje su žmonėmis ir tarp žmonių, ką reiškia stokoti, geisti, patenkinti geismą, kovoti dėl vertės objektų ir pan.

Tad net jei vadinamoji semionaratyvinė kompetencija bei ją atitinkančios naratyvinės sintaksės struktūros (ar semionaratyvinės formos) funkcionuoja

¹³ Ricėuras tai apibūdina savais terminais. Objektyviausias kalbines-tekstines formas, kurias analitiškai aiškina semiotika, jis vadina „naratologiniu racionalumu“ (*rationalité narratologique*), o gyvenimišką, pasaulišką, jusline patirtimi paremtą supratimą, kuriuo remiasi hermeneutika, įvardija „naratyviniu protu“ (*intelligence narrative*) (tiksliau gal būtų versti „naratyviniu supratimu“ ar „naratyvine nuovoka“). Ricėuro tikslas – parodyti, kad naratologinis racionalumas suponuoja naratyvinį protą, o semiotinis aiškinimas implikuoja hermeneutinį supratimą (Ricœur 1992: 33–38).

kaip beasmenės (jos susijusios su pasakymo, o ne sakymo gramatika), vis tiek galima paralelė tarp jų ir to, kas fenomenologijoje vadinama transcendentoline sąmonės sfera. Ši paralelė ypač sutvirtėja prisiminus, kad prancūziškoje tradicijoje buvo svarstoma apie „transcendentalinį lauką be subjekto“ (apie šią idėją užsimena J. Hyppolite'as, vėliau ją plėtoja Jeanas-Paulis Sartre'as¹⁴, o dar vėliau ją savo įvade į Husserlio *Geometrijos kilmę* perima Derrida).

Iš pat pradžių semiotika siekė sukurti pasakojamojo diskurso *sistemą*, prilygstančią kalbai kaip sistemai, arba *naratyvinę gramatiką*. Nagrinėjant žodinius pasakojimus, pirmiausia jie buvo suvokiami kaip grynas pranešimas, anoniminis *pasakymas* (*énoncé*), atsietas nuo sakymo (*énonciation*) (pasakojimo akto) situacijos (erdvinių ir laikinių nuorodų), nuo sakytojo (pasakojančio subjekto), nuo adresato (skaitytojo, klausytojo), nuo sakytojo santykio su tuo, ką jis sako. Čia buvo susk liausta viskas, kas susiję su subjektyviu (intersubjektyviu) ir kartu fenomenologiniu žodinio diskurso matmeniu. Nesvarbu, kas ir kam ir kokiomis aplinkybėmis kalba (pasakoja). Svarbu, kas pasakojama – pasakojimo *turinys*, tiksliau, *turinio forma* – koku būdu struktūruojamas turinys (įvykiai, veiksmai, poelgiai). Bet koks reikšminis darinys (mitas, literatūrinis pasakojimas, paprotys, gestas ir t. t.) buvo suvokiamas ne kaip nepakartojama, nepaaiškinama individualybė, konkretybė, o kaip diskursas, realizuojantis virtualias bendrąsias struktūras, nepriklausančias nuo konkretaus kalbėtojo (autorius) ir konkrečios intersubjektinės *sakymo* situacijos.

Netrukus iškilo būtinybė į tekstą pasižiūrėti kaip į tam tikrą *kalbėjimo aktą*, *šnekos* analogą kartu su kalbančiu (pasakojančiu) subjektu, konkrečia situacija, kurioje yra kalbama (pasakojama), ir kalbėjimo (pasakojimo) adresu. Tuo tikslu imta skirti daugiau dėmesio diskursyviniam-figūratyviniam lygmeniui. Iki tol jis buvo traktuojamas vien kaip gilesnių naratyvinių struktūrų sukonkretinimas, sutvirtinimas. Jis neturėjo savarankiško vaidmens, vienintelė jo funkcija – suteikti konkretų, figūratyvinį (jusliškai suvokiamą) pavidalą abstraktesniems veiksmo dalyvių (aktantų) santykiams, todėl į jį buvo žiūrima kaip į temų ir teminių vaidmenų konfigūracijų sklaidą. Pasakojimo laikas ir erdvė semiotikoje buvo suvokiami kaip antraeilės, paviršinės figūros. Nors Greimas siekė sukurti bendresnę naratyvinio *diskurso sintaksę*, atrodo, jis dar pernelyg vadovavosi tradiciniu *sakinio sintaksės* modeliu, pagal kurį gramatiniame sakinyje pagrindinės dalys yra veiksnys (gramatinis subjektas, veikiantysis) ir tarinys (predikatas, veiksmas), o laikas ir erdvė siejami su antrarūšėmis, šalutinėmis sakinio dalimis (vietos, laiko aplinkybėmis). Net ir vėliau pasakojimą ėmus analizuoti *sakymo* problematikos kontekste, vis dar buvo naudojamosi klasikinės naratyvinės semiotikos modeliais, santykius tarp jos aktantų (sakytojo ir sakymo adresato, sakytojo ir jo „įgaliotinių“)

¹⁴ Apie tai plačiau žr. šiame *Athena* numeryje Paulio Audi straipsnį „Filosofuoti „prancūziškai“. Pastabos apie šeimyninį panašumą“.

suvokiant naratyvinės sintaksės terminais (kognityviniai, manipuliavimo santykiai).

Visa tai leidžia tvirtinti, kad prie juslinės ar intersubjektinės patirties analizės Greimo semiotikoje buvo prieita ne per diskursyvinio-figūratyvinio lygmens analizę. Ji taip ir liko neišplėtota. Juslinės patirties problematika, leidžianti semiotiką tiesiogiai sieti su fenomenologiniais tyrinėjimais, radosi ne per naratyvinių tekstų analizę ir ne kuriant naratyvinę gramatiką. Ji gimė iš kitų tekstų, skirtų nežodiniams diskursams, o Greimo gyvenimo pabaigoje – iš jo „gulbės giesmės“ – estezės problemai skirtos knygos *Apie netobulumą*.

III.

Pačioje semiotikoje kai kurie jos adeptai kuria mitą, pagal kurį Greimas iš pradžių esą domėjosi vien tekstais ir skelbė, kad „anapus teksto nėra išganymo“ (panašiai kaip Derrida skelbė esą „Nėra nieko anapus, už teksto“ – „*Il n'y a pas de hors-texte*“), o į gyvenimo pabaigą pagaliau susidomėjo „pačiu gyvenimu“, „pačia tikrove“ ir savo knygoje *Apie netobulumą* ėmėsi nagrinėti juslinį žmogaus santykį su pasaulio daiktais. Kaip jau minėjau, šis mitas prieštarauja bibliografiniams duomenims, iš kurių galime matyti, kad šalia literatūrinių, folklorinių tekstų analizės Greimas rašė straipsnius, skirtus erdvei, kūnui, figūratyvinei ir abstrakčiai dailei. Vienas jų, kurį čia glaustai aptarsiu, vadinasi „Natūraliojo pasaulio semiotikos sąlygos“ (Greimas 1989: 115–156).

Straipsnio pavadinimas kiek platesnis nei jame nagrinėjama tema. Straipsnis rašytas žurnalo *Langage* numeriui, skirtam gestų kalbai. Tik iš pradžių Greimas svarsto, kaip galima „natūraliojo pasaulio“, kitaip sakant, ne dirbtinio, ne sukonstruoto, ne žodinio, o būtent „natūraliojo“, gamtinio pasaulio, semiotika. Šie svarstymai – tai pirmieji bandymai padėti pagrindus tam, kas vėliau bus pavadinta jusline semiotika. Čia Greimui jie reikalingi tam, kad jis galėtų pereiti prie žmogaus kūno, kuris ir yra gestų šaltinis bei kūrėjas, semiotikos. Tad iš esmės straipsnis skirtas gestikuliuojančiam kūnui. Nesileisdama į jo svarstymą, aptarsiu tik natūraliojo pasaulio sąvoką, kuri tiesiogiai susijusi su juslišku.

Natūraliuoju pasauliu Greimas vadina visą regimybių, ar fenomenų, universumą, kuris žmogui iškyla kaip organizuota juslinių savybių visuma. Darydamas implicitinę analogiją su tekstu, diskursu, fenomenų universumą jis suvokia kaip struktūruotą visumą, turinčią hierarchinius lygmenis. Gilųjį universumo lygmenį, jo supratimu, sudaro fizinė, cheminė, biologinė ir t. t. sąranga, tyrinėjama gamtamokslio. O paviršinis universumo lygmuo kaip tik ir būtų tai, ką semiotikas vadina „natūraliuoju pasauliu“. Jis atitinka diskursyvinę struktūrą, nes jame išryškėja subjekto ir objekto santykiai, ir jis

reiškiasi kaip subjekto konstruojamas bei dešifruojamas „pasakymas“. „Natūralusis pasaulis“ – tai semiotinė to, kas iki tol buvo vadinama referentu ar ekstralingvistiniu kontekstu, interpretacija.

Kitaip nei iki tol buvo suvokiamas referentas, „natūralusis pasaulis“ nėra anapus reikšmių egzistuojantis daiktų ar „daikto-savyje“ pasaulis. Pažyminys „natūralusis“ čia nėra kokia nors nuoroda į grynąją gamtą, natūrą, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Šį pažyminį Greimas vartoja tik todėl, kad nori įvesti analogiją su tuo, kas vadinama natūraliosiomis kalbomis (per prieš-priešą dirbtinėms kalboms). Kaip „natūraliosios kalbos“, taip ir „natūralusis pasaulis“ žymi *aprioriškumą* individo atžvilgiu: individas į jį įsirašo nuo pat savo gimimo ir integruojasi pamažu jį išmokdamas. Žmogaus, t. y. reiškiančiame, pasaulyje gamta nėra koks nors neutralus referentas, ji visuomet jau „sukultūrinta“, t. y. vienaip ar kitaip interpretuojama bendruomenės (tai rodo skirtingos gamtos reiškinių, pvz., augalų, spalvų ir pan. taksinomijos, išryškėjančios skirtingose bendruomenėse ir liudijančios apie skirtingus pasaulio matymus).

Greimas pabrėžia glaudų natūraliųjų kalbų ir natūraliojo pasaulio ryšį: natūraliosios kalbos įformina, kategorizuoja išorinį pasaulį. Tačiau tai nereikia, kad visos natūraliojo pasaulio kategorijos yra būtinai žodinės ir kad natūralusis pasaulis – tai tik kalbamas pasaulis. Natūraliojo pasaulio kategorijos nuo natūraliųjų kalbų kategorijų skiriasi tuo, kad natūralioji kalba gali paaiškinti, apibrėžti savo kategorijas, o natūraliojo pasaulio kategorijos yra implicitinės (vienas iš geriausių pavyzdžių – spalvų suvokimas: menininkas gali skirti daug daugiau spalvų, nei jo gimtoji kalba pateikia jų pavadinimų). Kadangi natūralusis pasaulis – organizuotas ir jau iš karto reiškiantis, taigi jis nėra kokia nors vienalytė, tolydi masė, bet yra netolydus, suskaidytas, artikuliuotas, diferencijuotas, Greimas jį galiausiai pavadina figūratyvine kalba (*langage figuratif*). Natūraliojo pasaulio kaip kalbos figūros (spalvos, formos, garsai ir t. t.) savo juslinėmis savybėmis tiesiogiai, be žodinės kalbos tarpininkavimo veikia žmogų.

Taigi Greimo semiotikoje nuo pat pradžių tvirtinama, kad reiškia ne tik ženklai – dirbtiniai, žmogaus sukurti dariniai, bet ir natūraliojo pasaulio daiktai. Todėl šalia tekstų analizės semiotika imasi nagrinėti tą juslinių pasaulio savybių poveikį žmogui, iš subjekto sąveikos su natūraliojo pasaulio daiktais atsirandančius reikšminius efektus.

Nors Greimas apie tai niekur neužsimena, bet, mano įsitikinimu, tokia „natūraliojo pasaulio“ kaip „figūratyvinės kalbos“ samprata prancūziškoje semiotikoje susiformuoja ne be Merleau-Ponty įtakos (tebūnie netiesioginės, implicitinės). Tai, kad juslinė patirtis gali būti traktuojama kaip kalba plačiąja to žodžio prasme, prielaidų tokiam suvokimui galime aptikti būtent Merleau-Ponty juslinio suvokimo fenomenologijoje. Šis prancūzų fenomeno-

logas parodo, kad juslinė patirtis nėra tolydus, beformis srautas, bet ji jau iš karto „struktūruota“ ir reiškianti. Merleau-Ponty būtų galima priskirti žymų Jacques'o Lacano teiginį, jį parafrazuojant: „Patirtis yra struktūruota kaip kalba“. Juslinėje patirtyje, kaip ir kalboje, veikia ne iš anksto duotos substancijos, ne eidosai, ne daiktų tapatybės, bet skirtumai. Reikšmės juslinėje patirtyje randasi per skirtumus bei santykius. Šitai aiškiai matyti iš tų *Suvokimo fenomenologijos* vietų, kuriose fenomenologas aprašo, kaip mes suvokiame kokio nors daikto dydį (priklauso nuo atstumo ir nuo to, kokie daiktai jį supa) ar daikto spalvą (priklauso nuo apšvietimo ir nuo šalia esančių daiktų spalvos) (Merleau-Ponty 1945: 347–350, 352–362).

IV.

Greimą, rašantį savo paskutinę (jam dar gyvam esant pasirodžiusią) knygą *Apie netobulumą*, neabejotinai veikė dvejopa jo intelektualinės veiklos patirtis: viena vertus, bendrųjų naratyvinių reikšmės struktūrų tyrinėjimai, kuriais siekta sukonstruoti naratyvinę gramatiką, kita vertus, juslinių reikšminių darinių (paveikslų, erdvių, kūno) tyrinėjimai, kurie leido dėti pirmuosius pagrindus iki šiol nesukurtai „jusliškumo gramatikai“.

Palyginti su ankstesniais jusliškumo problematikai skirtais Greimo darbais (straipsniais „Natūraliojo pasaulio semiotikos sąlygos“, „Topologinės semiotikos link“, „Figūratyvinė semiotika ir plastinė semiotika“), knygoje *Apie netobulumą* esama nedidelio tematinio poslinkio. Juslinės semiotikos problemos joje nagrinėjamos daugiau ne iš objekto, bet iš subjekto, iš suvokiančiojo, patiriančiojo perspektyvos. Užuot svarsčius, kaip galima semiotiškai „skaityti“ nežodinius reikšminius darinius, čia mėginama aprašyti patį tų nežodinių darinių – juslinių pasaulio konfigūracijų – suvokimą, juslinį jų „skaitymą“, atliekamą skirtingų „skaitytojų“. Kitaip sakant, į analizės centrą čia patenka *tiesioginis subjekto santykis su objektu, jų sąveika juslinėje plotmėje*. Vis dėlto čia aprašomas juslinis subjekto santykis su pasaulio objektais artimesnis Husserlio, o ne Merleau-Ponty fenomenologijai.

Aptardama šią Greimo knygą (Keršytė 2009: 44–54), iki šiol tvirtinau, jog čia veikia ne tik fenomenologinė, bet ir kita, nuo jos gerokai besiskirianti „logika“, kuri ateina iš naratyvinės semiotikos ir kurią vadinau „logocentrine“ logika, pagrįsta *turėjimo* ir *galios* principais. Taip teigti mane skatino šioje knygoje išryškėjantis intencionalumo suvokimas. Intencionalumas, kaip nukreiptumas į objektą, čia nusakomas teleologiškai: kaip apibrėžto tikslo siekimas, kaip veiksmas, kuris turi turėti iš anksto numatomą pabaigą – tai visiškas subjekto ir objekto susilieėjimas, absoliuti konjunkcija, taigi, visiškas subjekto išnykimas. Greimo aprašymuose jusliškumas pajungiamas teleologi-

jai, valios metafizikai, ir todėl tokius aprašymus vadinau veikiau „logocentriniais“ nei fenomenologiniais.

Komentuodamas literatūrinius fragmentus, Greimas kartkartėmis pateikia estetinės pagavos ar juslinio suvokimo apskritai (nesvarbu, ar tai būtų žiūra, lytėjimas ar uoslė) apibrėžimą. Ir pagava, ir suvokimas apibūdinamas kaip *konjunkcijos, susijungimo siekis*: „lytėjimas priklauso pačioms giliausioms pojūtinėms sąrangoms, jis proksemiškai išreiškia didžiausią intymumą ir kognityvinėje plotmėje rodo absoliutaus susijungimo norą“ (Greimas 2004: 31)¹⁵. Kai kur autorius vartoja ne susijungimo (konjunkcijos), bet *susiliejo* (*fusion*) sąvoką: „Krūptelėjimas, estezijos (*esthésie*) konkretizacija tokiu būdu yra pasiskirstyta ir subjektui, ir objektui, jis nurodo šitų dviejų aktantų sinkretizmą, žmogaus ir pasaulio akimirksninį susiliejo, suvienijant, pasak Descartes'o, ir sielos, ir kūno pasiją“ (Greimas 2004: 32).

Ten, kur aptinkamas absoliutaus susijungimo noras, suponuojama valia. Tad netrukus noras susijungti įgauna valios sau pajungti, absorbuoti konotacijos. Kuo toliau, tuo labiau estezės akimirkos imamos aprašinėti kaip netiesioginė subjekto ir objekto kova, kaip galių žaismas, kurio metu vienas siekia užvaldyti kitą: „nors estetinė pagava ir vienu, ir kitu atveju interpretuojama kaip susijungimas, Rilkės siekiamas objektas-pasaulis, priešingai nei Tournier aprašytasis, nėra tobulo ir saiko pasaulis, bet besaikis pasaulis, įsiveržiantis ir grasinantis ištirpdyti savyje subjektą“ (Greimas 2004: 40); „objekto ir subjekto konjunkcija arba, tiksliau, objekto atliekamas subjekto užvaldymas (*envahissement*), įsiveržimas į jį vyksta fizinėje, gryno pojūčio plotmėje [...] Šiuo atveju *esthesis* pasiekia savo (kraštutinę) ribą, ir subjekto sąmonė baigia ištirpti besaikiame pasaulyje“ (Greimas 1987: 52); „Užvaldantys „vaizdai“ apverčia galių santykį: vietoj malonumo, patiriamo *nutolus* nuo palengvintos ir blėstančios tikrovės, iliuzijos pasaulis *absorbuoja* subjektą...“ (Greimas 1987: 59).

Analizuojami literatūros fragmentai išdėliojami tokia tvarka, kad iš pradžių tarp subjekto ir jo stebimo objekto išlieka distancija („Apakimas“, „Guizzo“), bet kuo toliau, tuo labiau subjektas yra absorbuojamas jusliškai patiriamo objekto ir galiausiai pasiekia susinaikinimo ribą („Jazminų kvapas“, „Tamsos spalva“, „Ranka skruostas“). Galima būtų manyti, kad išankstinis Greimo supratimas čia niekuo dėtas, jis tiesiog analizuoja tai, ką jam pateikia literatūros kūriniai. Tačiau ne tik iš fragmentų išdėstymo, bet ir iš apibendrinimo aiškėja, kad jų parinkimas nėra atsitiktinis, o jų interpretacija plėtojama pagal vieną aiškią giją.

¹⁵ Žr. taip pat „Calvino estetika [...] remiasi huserliška juslinio suvokimo samprata, pagal kurią subjektui priklausančios „priėmimo“ struktūros (*les structures d'accueil du sujet*) projektuojamos priešais geštaltus (*Gestalten*), kurie skuba su jomis susijungti (*rejoindre*)“ (vertė N. K.) (Greimas 1987: 28) (į originalų tekstą nurodoma tose vietose, kuriose skelbtas lietuviškas vertimas yra netikslus, ir šio straipsnio autorė pateikia savąjį vertimo variantą).

Čia pateikiamas juslinio santykio tarp subjekto ir objekto modelis nėra koks nors vienas modelis tarp kitų galimų. Jis konstruojamas kaip vienintelis. Estezinis subjekto ir objekto santykis modeliuojamas kaip turintis galutinį tikslą. Tas tikslas primenamas kone kiekviename fragmente kaip siekiamybė, kurią vieni aprašomi susitikimai įgyvendina, o kiti – ne. Estezinio santykio tikslas – visiškas subjekto ir objekto susiliejimas, absoliuti konjunkcija, taigi, visiškas subjekto išnykimas. Kaip tik dėl to paskutinę analizę, kurioje tarsi iki galo realizuojamas estezės tikslas, Greimas apibendrina taip: „Juk ar galų gale didžiausias literatūrinio – arba, plačiau, estetinio – objekto efektyvumas – subjekto priimta konjunkcija su juo nepasireiškia subjekto ištirpimu, privalomu skaitytojo-žiūrovo perėjimu per mirtį? Nesvarbu, mirtis ar gyvenimas ekstazėje – ar tai nėra išsvajotoji estezė?“ (Greimas 1987: 67).

Dabar norėčiau pakoreguoti ankstesnį savo požiūrį. Iš tiesų toks intencionalumo supratimas svetimas Merleau-Ponty, bet ne Husserlio fenomenologijai.

Nors Merleau-Ponty tvirtina, kad juslinis patyrimas vyksta beasmeniu modusu, t. y. jame dalyvaujantis subjektas, tiksliau, kūnas yra anonimiškas, savęs nesuvokiantis kaip „aš“, kaip nuo visų kitų besiskiriančio subjekto (Merleau-Ponty 1945: 249), tačiau tai nereiškia, kad subjektas visiškai ištirpsta juslinėje patirtyje ir susilieja su patiriamais daiktais. Prancūzų fenomenologas siūlo kalbėti ne apie *susiliejimą* (tai Henri Bergsono bei jo pasekėjų perspektyva), o apie kiekvieno iš santykio partnerių (subjekto ir objekto – nors čia tie terminai pasidaro sąlygiški) buvimo būdą ir jų *komuniją*, *koegzistavimą*, *poravimąsi* (*accouplement*) juslinėje patirtyje: „jusliškumas [...] yra ne kas kita, kaip tam tikras buvimo pasaulyje būdas, kuris mums pasiūlomas iš tam tikro erdvės taško, ir kurį mūsų kūnas, jei tik sugeba, perima, prisiima, o pojūtis tikrąja to žodžio prasme yra komunija (*communion*)“ (Merleau-Ponty 1945: 245–246)¹⁶. Juslinę sąveiką jis aprašo kaip savotišką derinimąsi, taikymąsi, „simpatizavimą“: „Savybės apie save spinduliuoja tam tikrą buvimo būdą [...], nes jaučiantis subjektas ne postuluoja jas kaip objektus, bet simpatizuoja su jomis. [...] Jaučiantysis (*le sentant*) ir jaučiamasis (*le sensible*) nėra vienas priešais kitą kaip vienas kitam išoriniai nariai, o pojūtis nėra juslinio dalyko (*le sensible*) išiveržimas į jaučiantįjį. Tai mano žvilgsnis palaiko (*sous-tend*) spalvą, tai mano rankos judesys palaiko objekto formą ar veikiau mano žvilgsnis poruojasi su spalva [...] ir šiuose pojūčio subjekto ir juslinio dalyko mainuose negalima pasakyti, kad vienas veikia, o kitas patiria poveikį, kad vienas suteikia prasmę (*sens*) kitam“ (Merleau-Ponty 1945: 247–248).

Įdomu, kad ir Greimo knygoje *Apie netobulumą* pasitaiko tokių vietų, kur būtent taip aprašomas juslinis subjekto santykis su objektu. Kai skyrelyje „Guizzo“ jis komentuoja Calvino fragmentą, Palomaro susitikimą su nuoga moters krūtimi jis aprašo kaip žvilgsnio derinimąsi prie iškilios kūno formos:

¹⁶ Žr. taip pat Merleau-Ponty 1945: 247.

„Estetinis objektas virsta sintaksiniu atlikėju, kuris šitaip apreikšdamas savo „įtvinkimą“ eina pasitikti subjekto-stebėtojo. Tokiu pat būdu, beje, prisiderina ir patyrimo subjektas: „žvilgsnis“, iš pradžių buvęs paprastu jo regėjimo instrumentu, pats pavirsta aktyviu subjekto įgaliotiniu, jis „priartėja“, „atsitraukia“ ir už kūniško subjekto ribų užima priimančiojo poziciją“ (Greimas 1987: 27). Tačiau netrukus ši regėjimo intencionalumo veiksmą Greimas perrašo naratyvinėmis kognityvinės plotmės kategorijomis (šiuo atveju – modaline norėjimo kategorija): „estetinė pagava atrodo kaip abipusis noras susijungti, kaip subjekto ir objekto susitikimas pusiaukelėje linkstant vienas prie kito“ (Greimas 2004: 29).

Husserlio fenomenologijai tokia intencionalumo samprata nėra svetima. Kaip tvirtina Husserlio tyrinėtojai, jo fenomenologijoje intencionalumas susijęs su tikslingumu: „Husserlio intencionalumo samprata kito. Iš pradžių Husserlis labiau pabrėžia statiską sąmonės aktų ir jų objektų koreliaciją, o vėliau plėtoja dinaminę, arba genetinę, intencionalaus pažinimo kaip tikslų ir siekių įgyvendinimo koncepciją. Vis labiau išryškinamas praktinis intencionalaus pažinimo aspektas, kurį realizuoja tranzityvaus ir teleologinio patyrimo koncepcija“ (Jonkus 2008: 69–70)¹⁷.

Juslinės patirties analize, per kurią semiotika labiausiai suartėja su fenomenologine problematika, Greimas ėmė domėtis į gyvenimo pabaigą. Gal dėl to Greimo mokiniams bei pasekėjams būtent ji tapo savotišku intelektualiniu testamentu. Dabar jusliškumo tema bene labiausiai vyrauja ir skirtingiausiai plėtojama Greimo mokyklos semiotikoje.

Gauta 2009 11 15

Priimta 2009 11 30

LITERATŪRA

- Ablali, D. 2004. „Sémiotique et phénoménologie“ in *Semiotica*, Berlin–New-York: Mouton de Gruyter, vol. 151, nr. 1/4.
- Derrida, J. 1972. *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*, vert. N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Descombes, V. 1979. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)*. Paris: Minuit.
- Greimas, A. J. 1966. *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.
- Greimas, A. J. 1976. «Pour une sémiotique topologique» in Greimas, A. J. *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Seuil.
- Greimas, A. J., Courtés J. 1979. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette.
- Greimas, A. J. 1979. «Pour une sémiotique topologique» in *Sémiotique de l'espace*. Paris: Denoël/Gonthier.
- Greimas, A. J. 1983. *Du sens II*. Paris: Seuil.
- Greimas, A. J. 1984. «Sémiotique figurative et sémiotique plastique», *Actes Sémiotiques*, vol. VI, nr. 60.
- Greimas, A. J. 1987. *De l'imperfection*. Périgueux: Fanlac.
- Greimas, A. J. 1989. *Semiotika*. Vertė R. Pavilionis. Vilnius: Mintis.

¹⁷ Šių teiginių argumentus žr. Jonkus 2008: 65, 66, 68.

- Greimas, A. J. 2004. *Apie netobulumą*. Vertė S. Žukas. Vilnius: Baltos lankos.
- Greimas, A. J. 2005. *Struktūrinė semantika*. Vertė K. Nastopka. Vilnius: Baltos lankos.
- Greimas, A. J. 2006. „Figūratyvinė semiotika ir plastinė semiotika“. Vertė K. Nastopka, R. Čepaitienė, G. Lidžiuvienė. *Baltos lankos*, nr. 23, p. 71–98.
- Hjelmslev, L. 1968. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Minuit.
- Hjelmslev, L. 1971. „La stratification du langage“ in *Essais linguistiques*. Paris: Minuit.
- Jonkus, D. 2008. „Intencionalumo struktūra ir genezė Husserlio fenomenologijoje“, *Problemos*, nr. 73, p. 60–71.
- Keršytė, N. 2009. „A. J. Greimo semiotika teksto ir juslinės patirties analizės kryžkelėje“, *Filosofija. Sociologija*, t. 20, nr. 1, p. 44–53.
- Landowski, E. 2004. „Skaitymo išbandymas“. Vertė N. Keršytė. *Baltos lankos*, nr. 20, p. 91–119.
- Landowski, E. 2005a. „Drugys Jano veidu“ (įvadas) in A. J. Greimas, *Struktūrinė semantika*. Vertė K. Nastopka. Vilnius: Baltos lankos.
- Landowski, E. 2005b. „In memoriam Pauliui Ricœurui“. Vertė N. Keršytė. *Naujasis Židinys*, nr. 6, p. 280–282.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Ricœur P. 1992. „Tarp hermeneutikos ir semiotikos“. Vertė B. Bredelytė, A. Sverdiolas, S. Žukas. *Baltos lankos*, nr. 2, p. 21–38.
- Ricœur, P. 2000. *Interpretacijos teorija: diskursas ir reikšmės perteklius*. Vertė R. Kalinauskaitė, G. Lidžiuvienė. Vilnius: Baltos lankos.
- Saussure, F. de. 1969. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

Nijolė Keršytė LE „MARIAGE“ DU STRUCTURALISME ET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DANS LA SÉMIOTIQUE DE GREIMAS

RÉSUMÉ

Cet article vise à dépasser certains « mythes » propres au monde intellectuel et académique. D’abord celui qui fait du structuralisme et de la phénoménologie deux modes de pensée contraires et incompatibles. Ensuite, celui relatif à la sémiotique vue comme une théorie linguistique qui se limite à l’analyse des textes. Nous montrerons que dès le début, la sémiotique s’est constituée comme une théorie du sens qui vise à englober toutes les constructions signifiantes : autant celles de caractère verbal que celles d’ordre non-verbal (par exemple, la peinture, l’espace, le corps). Ainsi, à côté de la grammaire narrative, est apparue une sémiotique du monde sensible. Cette orientation de la sémiotique a permis un rapprochement entre l’analyse structurale et l’analyse phénoménologique. A partir de ces faits historiques, souvent délibérément ignorés, nous réfléchirons sur les conditions de ce rapprochement entre perspectives d’analyse jusqu’à présent opposées.

MOTS CLÉS: sémiotique, structuralisme, phénoménologie, grammaire narrative, sémiotique sensible, Greimas, Merleau-Ponty.

Audronė Žukauskaitė

POSTFENOMENOLOGINĖ KŪNO SAMPRATA: G. DELEUZE'AS, F. GUATTARI IR R. CASTELLUCCI

Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: audronezukauskaitė@takas.lt

Savo filosofiniuose tekstuose Gilles'is Deleuze'as ir Felixas Guattari dažnai kritikuoja psichoanalizę, bet retai mini fenomenologijos kontekstą. Tačiau galime numanyti, kad Deleuze'o ir Guattari siekis dekonstruoti kūno vientisumo, reikšmės ir subjektyvumo principus oponuoja būtent psichoanalitinėms ir fenomenologinėms kūno sampratoms. Tiek psichoanalizė, tiek fenomenologija gali būti laikomos teorijomis, kurios siekia išsaugoti kūno vientisumą ir reikšmės tęstinumą. Deleuze'o ir Guattari kuriama „kūno be organų“ samprata išardo kūno vientisumo, reikšmės tęstinumo ir subjektyvumo principus ir perveda kūną į visiškai naujų sąvokų registrą. Šiame straipsnyje bandysiu apibrėžti „kūno be organų“ sampratą ir konkrečiai aptarsiu, kaip „kūnas be organų“ veikia italų režisieriaus Romeo Castellucci performansuose.

RAKTAŽODŽIAI: Deleuze'as, Guattari, kūnas be organų, disartikuliacija, eksperimentavimas, desubjektyvacija, Artaud, Bene, Castellucci.

„KŪNAS BE ORGANŲ“: ARTAUD, DELEUZE’AS IR GUATTARI

POSTENOMENOLOGINĖ KŪNO SAMPRATA: G. DELEUZE’AS,
F. GUATTARI IR R. CASTELLUCCI

„Kūno be organų“ sąvoką Deleuze’as ir Guattari įveda jau pirmajame knygos *Anti-Oidipas: kapitalizmas ir šizofrenija* skyriuje, kur aptaria konfliktą tarp produkavimo ir antiprodukavimo procesų. Šioje knygoje Deleuze’as ir Guattari siekia kvestionuoti psichoanalitinę geismo sampratą: jų manymu, lakaniškoji psichoanalizė per daug prisirišusi prie oidipinių geismo formų. Psichoanalitinei geismo sampratai jie priešpriešina šizoanalitinę geismo koncepciją, pagal kurią geismas suprantamas kaip nenutrūkstamas produkavimo procesas. Šis produkavimas iš esmės būtų begalinis, jei jo nesustabdytų „kūnas be organų“ – tam tikras įrašantis paviršius, kuris užblokuoja produkavimo procesą. Kaip teigia Eugene’as Hollandas, Deleuze’as ir Guattari įveda „kūno be organų“ sąvoką tam, kad „užklaustų, kaip kūnas yra organizuojamas, kaip jis galėtų būti aktyviai dezorganizuojamas ir taip leistų sukurti kitas organizavimo formas, arba iš viso atsisakyti bet kokios fiksuotos organizacijos, – būtent tai jie apibrėžia kaip šizofreniją. [...] Šizoanalizės konstruojamas kūnas kartu yra ir dezorganizacijos jėga ir vieta, [...] neleidžianti jokiai esamai organizacijai tapti ilgam fiksuota“ (Holland 2003: 28–29). Tokiu šizofreniško, dezorganizuojančio kūno prototipu Deleuze’as ir Guattari laiko Antonino Artaud aprašytą „kūną be organų“: „Kūnas yra kūnas / jis pats sau vienas / jam nereikia organų / kūnas niekuomet nėra organizmas / organizmai yra kūno priešai“¹. „Kūnas be organų“ yra neproduktyvus, sterilus, jis nėra ko nors priežastis, jis nevartojamas; negalėdamas toliau funkcionuoti, kūnas tiesiog sustoja, išsijungia kaip sugedęs automatas, – kaip rašo Deleuze’as ir Guattari, vieną dieną Artaud tiesiog suprato, jog jis prarado bet kokią pavidalą ar formą (2004a: 9). Taigi ekonominiame registre „kūnas be organų“ siejamas su antiprodukavimu, su priešpriešine jėga, kuri sustabdo, sužlugdo produkavimą, nes tik taip gali reorganizuoti esamus jungimus. Psichoanalitiniame registre „kūnas be organų“ siejamas su mirties instinktu, su būkle, esančia „anapus malonumo ir realybės principo“. Šis „mirties taškas“ (tiek ekonominiu, tiek psichoanalitiniu požiūriu) ir yra „kūnas be organų“: čia esamos (socialinės, seksualinės, psichinės) organizacijos formos yra dezorganizuojamos, perjungiamos į naujas konfigūracijas. „Kūnas be organų“ apibrėžiamas pagal tai, kas naujai sukuriami ant jo paviršiaus: tai intensyvumų kontinuumai, tapsmas, dalelių emisijos, tėkmių kombinacijos.

„Kūno be organų“ samprata nuosekliau išplėtojama Deleuze’o ir Guattari knygos *Tūkstantis plokštikalnių: kapitalizmas ir šizofrenija* šeštajame sky-

¹ „Le corps est le corps / il est seul / et n’a pas besoin d’organe / le corps n’est jamais un organisme / les organismes sont les ennemis du corps“ (Deleuze, Guattari 2004a: 9–10).

riuje, pavadintame „1947 metų lapkričio 28 diena: kaip pačiam pasigaminti kūną be organų“. 1947 metų lapkričio 28 dieną Artaud pradėjo įrašinėti savo radijo pjesę *Atsikratyti Dievo bausmės* (*Pour en finir avec le jugement de dieu*)², kurioje paskelbia karą kūno organams: „galite mane surišti, bet nėra nieko nenaudingesnio už kūno organus“ (2004b: 166). „Kūnas be organų“ yra toks kūnas, kuris nori atsikratyti organų: tai hipochondriškas kūnas, kurio organai sunaikinti, jėgos išsekintos; paranojiškas kūnas, kurio organai nuolat atakuojami išorinių jėgų, bet kartu atstatomi iš išorės ateinančių energijų; šizofreniškas kūnas, kariaujantis pats su savimi; narkotikų paveiktas kūnas, tapęs eksperimento platforma; mazochistinis kūnas, pavirtęs skausmo paviršiumi. Taip pat kūnas, pilnas džiaugsmo, šokio ir ekstazės. „Jei psichoanalizė ragina: „Sustok, vėl atrask save“, turėtume sakyti: „Eikime toliau, dar neradome savo kūno be organų, dar nepakankamai save išardėme“. Pakeiskime anamnezę užmarštimi, o interpretaciją – eksperimentavimu. Raskime savo kūną be organų. Sužinokime, kaip jį pasigaminti“, – teigia Deleuze’as ir Guattari (2004b: 167). Kitaip tariant, „kūno be organų“ samprata yra nukreipta prieš subjekto tapatybę, įsivaizduojamą ar simbolinę, prieš reikšmių kūrimą ir interpretavimą, prieš pajungimą socialinei hierarchijai. Deleuze’as ir Guattari pabrėžia, kad tai, ką jie vadina „kūnu be organų“, yra ne fantazija, bet programa: „Tarp psichoanalitinės fantazijos interpretacijos ir antipsichiatrinio programos eksperimentavimo esama esminio skirtumo. Kai interpretuojama fantazija, pati ši interpretacija turi būti paaiškinta... Kūnas be organų yra tai, kas lieka, kai visa kita nuimama. Nuimama būtent fantazija, reikšmės ir subjektyvacijos kaip visuma. Psichoanalizė elgiasi priešingai: ji viską verčia į fantazijas, konvertuoja į fantaziją, išsaugo fantaziją. Ji paneigia tikrovę, nes atmeta kūną be organų“ (2004b: 168). Taigi „kūnas be organų“ neturi nieko bendra su fantazija, nes čia tiesiog nėra ką interpretuoti. „Kūnas be organų“ – tai būdas pasipriešinti psichoanalizei, kuri kūną interpretuoja kaip organizuotą, reikšmei ir oidipiniam seksualumui pajungtą objektą.

„Kūno be organų“ samprata nukreipiama prieš patį kūno organizavimo principą: „Kūnas be organų nėra tuščias kūnas, iš kurio pašalinti organai, o toks kūnas, ant kurio tai, kas atlieka organų funkciją..., paskirstoma remiantis minios fenomenu, Brauno judesiais, molekulinį daugialypumą forma. [...] Taigi kūnas be organų yra priešpriešinamas ne organams, bet jų organizavimui, sukuriančiam organizmą“ (Deleuze, Guattari 2004b: 34). Toliau detalizuodami „kūno be organų“ sampratą, Deleuze’as ir Guattari vėl pasitelkia Artaud: „kūnas be organų yra priešpriešinamas ne organams, bet organų

² Radijo pjesė buvo pradėta įrašinėti tuo momentu, kai Artaud pareiškė, kad „jis prarado bet kokią pavidalą ar formą“. Pjesė turėjo būti transliuojama 1948 metų vasario mėnesį, tačiau *Radio Diffusion Français* direktorius Wladimiras Porché uždraudė pjesės transliaciją, teigdamas, kad ji yra „nepadori, kurstomoji ir šventvagiška“. Galiausiai pjesė buvo transliuota tik 1973 metais René Farabet, *Atelier Création Radio-phonique* prie *Radio France* direktoriaus, iniciatyva (Scheer 2009).

organizacijai, vadinamai organizmu. Nors ir tiesa, kad Artaud kariauja su organais, tačiau šis karas yra nukreiptas prieš organizmą“ (2004b: 175–176). Radijo pjesėje *Atsikratyti Dievo bausmės* Artaud teigia, kad, norint išlaisvinti žmogų, būtina jį iš naujo sukurti be organų, kurie yra instrumentai Dievo rankose, leidžiantys Dievui pavergti žmogų, jį įforminti, artikuliuoti, struktūruoti. „Taip yra todėl, kad bausmė implikuoja tam tikrą kūno, per kurį ji veikia, organizavimą: organai yra tai, kas teisia ir yra teisiamas, ir Dievo bausmė yra ne kas kita kaip galia organizuoti iki begalybės“ (Deleuze 1997: 130). Kažkada turėjome vitališką, gyvą kūną, „kūną be organų“, kurį, kaip teigia Artaud, Dievas iš mūsų pavogė, kad galėtų įbrukti organizmą, leidžiantį įgyvendinti „Dievo bausmę“. Artaud manymu, organai yra nenaudingi, nes jie neprodukuoja kūrybinės kūno energijos, o tik atlieka žemesnes biologines funkcijas. „Artaud sukurtas kūno be organų vaizdinys kvestionuoja ne tik būdą, kuriuo kūnai yra struktūruojami, bet ir būdą, kuriuo jie veikia biologiniame ir socialiniame lygmenyse. Būtent todėl teatras užėmė ypatingą vietą Artaud vizijoje: teatre galimos įsivaizduojamos šių kūniškų formų, veiksmų ir elgsenų rekonfigūracijos, leidžiančios kūnui veikti iš esmės antisocialiniu būdu“ (Scheer 2009: 42). Blogiausia, kas gali kūnui atsitikti – tai atsižadėti savo kūrybinių impulsų, begalinio kūno potencialumo ir nuolankiai priimti „Dievo bausmę“. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „*Dievo bausmė*, Dievo bausmės sistema, teologinė sistema būtent ir nusako tai, kaip Jis veikia, kurdamas organizmą, organų organizaciją, vadinamą organizmu, nes Jis negali pakęsti kūno be organų, nes Jis jį persekioja ir plėšo į gabalus, kad galėtų būti pirmas, ir organizmas galėtų būti pirmas. Organizmas jau yra Dievo bausmė, ir būtent organizmu naudojasi bei pagrindžia savo galią gydytojai“ (Deleuze, Guattari 2004b: 176)³. Esama tikslios analogijos tarp to, kaip kūno biologinės funkcijos pavergia organizmą, ir to, kaip socialinės funkcijos pavergia individą: šis pavergimo mechanizmas ir yra „Dievo bausmė“, teologinė-valstybinė sistema, pavergianti kūno imanentiškumą. Vienas iš pavergimo įrankių yra organizmas, kuris visai nėra kūnas; veikiau tai „akumuliacijos, koaguliacijos ir sedimentacijos fenomenas, kuris, siekdamas ištraukti iš kūno be organų naudingą darbo jėgą, jam primeta formas, funkcijas, ryšius, dominuojančias ir hierarchines organizacijas. [...] Dievo bausmė išrauna su šaknimis jį [kūną be organų – A. Ž.] iš jo imanencijos ir paverčia jį organizmu, signifikacija, subjektu“ (Deleuze, Guattari 2004b: 176).

Taigi Artaud savąją „kūno be organų“ versiją nukreipia prieš „Dievo bausmės“ sistemą: psichoanalizę, teologiją, valstybinę galią. Psichoanalizė mums primeta ne tik standartizuotą normalumo sampratą, standartizuo-

³ Artaud implikuojama sąsaja tarp Dievo, Freudo ir teisėjo nėra atsitiktinė, bet remiasi asmenine patirtimi. Artaud buvo priverstinai „gydomas“ elektrošoku ir komą sukeliančiomis insulino injekcijomis Rodezo beprotnamyje (Scheer 2009).

tas seksualumo formas (Oidipo kompleksas), bet ir subjektyvumo raidos modelį bei apibrėžimą. Būtent todėl „kūno be organų“ samprata yra nukreipta prieš tris pagrindinius tapatybės klotus, kuriuos apibrėžia psichozinė analizė: tai organizmo vientisumas, reikšmės struktūra ir subjektyvacija. Pasak Lacano, pirmoji subjektyvacijos pakopa pasiekama tuomet, kai vaikas ima suvokti savo atvaizdą veidrodyje, ir šis išorinis vaizdinys leidžia *ego* organizuoti bei artikuliuoti išsklidusius kūniškus impulsus į vientisą savo kūno vaizdinį. Nors Lacanas „veidrodžio pakopą“ sieja su ankstyvąja vaikyste, *ego* visą gyvenimą išsaugo šį narcisistinį savo kūno vaizdinį, kurį tam tikru momentu pajungia simbolinei kalbos ir didžiojo Kito plotmei. Būtent kalba kaip socialinių reikšmių visuma priverčia *ego* prisiderinti prie didžiojo Kito reikalavimų. Jei ši socializacija vyksta sėkmingai, *ego* įgyja socialinį mandatą ir tampa subjektu. Taigi galime teigti, jog svarbiausios subjekto tapatybės formavimosi pakopos yra kūno kaip organizmo artikuliacija, taip pat vėlesnė sėkminga integracija į reikšmės sistemą bei priimti socialiniai vaidmenys arba mandatai. Pasak Deleuze'o ir Guattari, šiai psichozinai tapatybės klotų teorijai „kūno be organų“ samprata priešpriešina tris alternatyvias strategijas: tai „disartikuliacija (arba *n* artikuliacijų), kuri priklauso konsistencijos plokštumai (*le plan de consistance*), eksperimentavimas, veikiantis šioje plokštumoje (jokių signifikantų, niekada neinterpretuoti!), ir nomadizmas kaip nuolatinis judėjimas (judėk, netgi jei stovi vietoje, niekada nesustok; nejudri kelionė, desubjektyvacija)“ (Deleuze, Guattari 2004b: 177).

Tačiau ką gi reiškia kūno disartikuliacija, ką reiškia liautis buvus organizmu? Disartikuliacija nereiškia organizmo, gyvybės pabaigos; veikiau tai galimybė atverti kūną jungimams, kurie kuria naujus asambliažus, numato aplinkkelius, praėjimus, intensyvumų paskirstymus... (Deleuze, Guattari 2004b: 177). Deleuze'as ir Guattari teigia, jog atsikratyti organizmo taip pat sunku, kaip ir kitų tapatybės klotų – reikšmės ir subjektyvacijos, nes būtent reikšmė ir subjektyvacija pajungia mus esamai tvarkai. „Kaip galėtume atsikabinti nuo subjektyvacijos taškų, kurie mus užspaudžia, priklauso dominuojančios realybės? Atplėsdami sąmonę nuo subjekto, kad paverstume ją tyrinėjimo priemone, atplėsdami sąmonę nuo reikšmės ir interpretacijos, kad paverstume ją tikru produkavimu; tai ne mažiau sunku, nei atplėsti kūną nuo organizmo“ (Deleuze, Guattari 2004b: 177). Tačiau visais atvejais reikalingas atsargumas, nes disartikuluojant kūną iškyla mirties pavojus, o stengiantis pabėgti nuo reikšmės ir subjektyvacijos, iškyla iliuzijų, haliucinacijų ar psichinės mirties pavojus. Pats Artaud teigia, kad „sąmonė žino, kas jai reikalinga, o kas nereikalinga: ji žino, kokios mintys ir jausmai jai nepavojingi ir naudingi, o kurie pavojingi jos laisvei. [...] Tačiau žmogaus egzistenciją apibrėžia ir kita plotmė, tamsi ir beformė, į kurią sąmonė nebuvo įžengusi...

Ji suteikia rizikingų potyrių bei pojūčių. Tai tos begėdiškos fantazijos, kurios paveikia nesveiką sąmonę... Aš taip pat patyriau netikrų pojūčių ir jais tikėjau“ (Artaud 1976: 38–39). Savo laiškuose Rodezo beprotnamio gydytojams, ypač Jacques'ui Latrémolière'ui, kuris buvo tiesiogiai atsakingas už gydymą šoko terapija, Artaud aiškiai ir drąsiai reikalauja būti laikomas rašytoju ir menininku, o ne bepročiu: tokius žmones kaip jis reikia ne gydyti, bet padėti jiems kurti. Į šiuos prašymus, kaip žinome, nebuvo atsižvelgta. Dėl to Deleuze'as ir Guattari teigia, kad kuriant „kūną be organų“ būtina išsaugoti mažas reikšmės ir subjektyvacijos atsargas, kurios leistų reaguoti į dominuojančią realybę ir padėtų išvengti psichinės ir socialinės katastrofos.

Deleuze'as ir Guattari teigia, kad „kūnas be organų“ nuolat svyruoja tarp dviejų paviršių: tarp stratifikacijos paviršiaus ir konsistencijos plokštumos. Stratifikacija – tai geologijos terminas, žymintis paviršiaus susisluoksniavimą; socialiniuose moksluose stratifikacija žymi visuomenės susiskaidymą į sluoksnius, klases bei kastas. „Likti stratifikuotam – organizuotam, pajungtam reikšmei ir subjektyvacijai – nėra blogiausia, kas gali atsitikti; blogiausia, kas gali nutikti, tai jei šie sluoksniai būtų sudaužyti beprotybės ar savižudybės, nes šitai leistų juos sugrąžinti dar įsakmesne forma nei anksčiau. Štai ką reiktų daryti: įsitaisykite ant sluoksnio paviršiaus, eksperimentuokite su tomis galimybėmis, kurias jis pasiūlo, raskite jame sau naudingą vietą, potencialius deteritorizacijos judesius, galimas skrydžio kryptis...“ (Deleuze, Guattari 2004b: 178). Taigi, nors visi priklausome tam tikrai socialinei formacijai, galime bandyti nuo jos „nušokti“, sukurti savo asambliažą, sukonstruoti savo mažą mašiną, kuri būtų pasiruošusi prisijungti prie kitos kolektyvinės mašinos. Kitaip tariant, „kūno be organų“ samprata atsisako kūno vientisumo principo, pajungdama kūną rizominei jungimų logikai; kūnas suvokiamas ne remiantis jo organizavimo principais, bet pagal tai, su kokiais kūnais ar asambliažais jis jungiasi bei kokius afektus produkuoja.

Taigi galima teigti, jog „kūnas be organų“ siekia atsikratyti bet kokios apibrėžtos tapatybės (organizmo, reikšmės, subjektyvumo), kad nuolatos keistųsi (ir transformuotųsi) į vis naujas formas. Deleuze'as teigia, kad „kūno be organų“ sąvoka turėtų būti analizuojama ne klausiant „Kas tai yra?“, bet tiriant, ką kūnas gali produkuoti, kokius afektus geba patirti. Kaip ir Spinoza, kurį domino klausimas „ką geba kūnas?“, Deleuze'as ir Guattari bando atspėti, kokias transformacijas patiria kūnas, kaip jis jungiasi su kitais kūnais, kaip jis kuria ar patiria afektus. „Spinoza niekuomet nesiliovė stebėtis kūnu. Ne tuo, jog turi kūną, bet tuo, ką jis geba. Kūnai apibrėžiami ne pagal giminę ar rūšį, ne pagal organus ir funkcijas, bet pagal tai, ką jie gali atlikti, kokius afektus jie patiria tiek jausdami, tiek veikdami“ (Deleuze, Parnet 2006: 45). Afektai yra savotiškos tapsmo rūšys: kartais jie mus susilpnina, nes sumažina galią veikti ir išardo santykius (liūdesys), kartais sustiprina, nes

padidina mūsų galią ir priverčia persikūnyti į kitą individualybę (džiaugsmas) (Deleuze, Parnet 2006: 45). Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, narkomanai, mazochistai, šizofrenikai, meilužiai – visi šie „kūnai be organų“ atiduoda pagarbą Spinozai, nes kiekvienas kūnas yra ta pati substancija, tik su vis kitais jai būdingais atributais. Ta substancija ir yra „kūnas be organų“, išsidėstantis ant konsistencijos plokštumos: „kūnas be organų yra geismo *imanencijos laukas*, *konsistencijos plokštuma*, būdinga geismui (čia geismas apibrėžiamas kaip produkavimo procesas, nenurodantis jokio išorinio veiksnio – ar tai būtų stoka, kuri jį ištuština, ar malonumas, kuris jį užpildo)“ (Deleuze, Guattari 2004b: 170–171). Taigi „kūnas be organų“ yra plokštuma arba paviršius, ant kurio pasiskirsto organai, tačiau nesukuria vientiso organizmo: organai yra ne kas kita, o tik intensyvumai, afektai, kuriuos kūnas patiria ir produkuoja. Skrandis, akis, burna – šie organai nenurodo jokio konkretaus kūno, jokios priklausomybės; jie tiesiog išreiškia intensyvumą, kuris nusako geismo funkcionavimą. „Taigi čia kalbama ne apie fragmentuotą, skilusį kūną, ne apie „organus be kūno“. „Kūnas be organų“ reiškia priešingą dalyką. Organų nėra ne ta prasme, kad tai fragmentai, nusakomi per santykį su prarasta visuma, arba sugrįžimas į nediferencijuotą pradžią, nusakomą per santykį su diferencijuota visuma. Tai reiškia organų intensyvumo principų distribuciją, [...] esančią kolektyviškume ar daugialypume, asambliažo viduje ir funkcionuojančią pagal mašininius jungimus, veikiančius ant kūno be organų“ (Deleuze, Guattari 2004b: 182). Būtent šie mašininiai jungimai, nevaldomi jokio vieningo reguliuojančio principo, atveria begalinio tapsmo trajektorijas.

VIENU MANIFESTU MAŽIAU: DELEUZE'AS, BENE IR CASTELLUCCI

Taigi, kur galime aptikti „kūną be organų“? Kaip „kūnas be organų“ veikia anapus Deleuze'o ir Guattari tekstų? Artaud siekė sukurti „kūną be organų“ pasitelkdamas „žiaurumo teatrą“: žiaurumas jam yra vienas iš būdų įveikti sisteminę prievartą, kylančią iš „Dievo bausmės“. Artaud „žiaurumo teatras“ yra nukreiptas prieš visas reprezentacijos formas, tačiau pirmiausia prieš patį teatrą kaip institucionalizuotą meno formą: „žiaurumo teatras prasideda nuo to, jog kuriamas kūnas be organų, gyvenimas išlaisvinamas iš neautentiško prisirišimo prie reprezentacijos ir naujai sujungiamas su jėgomis, grindžiančiomis visas formas. Taigi žiaurumo teatras yra netgi ne teatras, o toks darinys, kuriam būdingas pamatinis *konfliktas* su teatru, visų jo institucionalizuotų praktikų (organų) kritika, ir kuris siekia išlaisvinti vitališkumą, ištirpdantį „mūsų trivalias žmogiškas individualybes““ (Scheer 2009: 45). Giminingą

„kūno be organų“ kūrimo strategiją galime įžvelgti italų kino ir teatro režisieriaus Carmelo Bene eksperimentuose. Nors Deleuze'as, kaip pats teigia, teatro nemėgo⁴, kartu su Bene jis išleido knygą *Superpositions*, kurią sudarė Bene parašyta pjesė „Ričardas III, arba Baisioji karo vyro naktis“ ir Deleuze'o tekstas „Vienu manifestu mažiau“. Šiame tekste Deleuze'as analizuoja Bene spektaklius, išsamiau aptardamas „Ričardą III“⁵. Kartu jis imasi apibrėžti tai, ką būtų galima pavadinti mažuoju teatru. Mažasis teatras, kaip ir mažoji literatūra ar mažoji politika, pirmiausia sietinas su mažąja kalba, tiksliau, mažąja kalbos vartoseną. Vėliau šis „mažumas“ apibūdinamas ne kaip kalbinė tam tikros mažumos situacija, bet kaip pozityvus galios struktūrų pašalinimo procesas. Bene, kaip ir Artaud, siekia sunaikinti visas reprezentacijos formas, kartu ir patį teatrą kaip vieną iš tokių reprezentacijos formų. Analizuodamas Bene eksperimentus, Deleuze'as pastebi, jog svarbiausia procedūra čia yra galios pašalinimas:

pradedate nuo pašalinimo, atkirtimo viso to, kas kalboje ir gestuose, reprezentacijoje ir tame, kas reprezentuojama, kuria galios elementą. Jūs net negalite pasakyti, kad tai negatyvi operacija, nes ji skatina ir stimuliuoja daugybę pozityvių procesų. Taigi atkertate ir amputuojate istoriją, nes pati Istorija yra laikiškas galios ženklas. Atkertate struktūrą, nes tai sinchroninis ženklas, invariantų ryšių visuma. Pašalinate konstantas, stabilus ir stabilizuotus elementus, nes jie priklauso daugumos vartojimui (Deleuze 1979: 103; Deleuze 2006: 291)⁶.

Pašalinimo, arba amputacijos, veiksmas yra nukreipiamas prieš reprezentacijos struktūrą, kuri turi būti keičiama „nereprezentacine galia“. Siekiant šio tikslo, būtina eliminuoti visus reprezentacinius elementus – tekstą, dialogus, personažus – tai, ką mes įpratę laikyti teatro kalba. Jų vietą užima pokyčiai, tapsmas, transformacijos, panaikinančios egzistuojančius molinius galios santykius ir bent trumpam įteisinančios mažąsias molekulinės variacijas:

⁴ Deleuze'as teigė, kad teatras nesukuria progų „susitikimams“, išskyrus nebent Bobo Wilsono ar Carmelo Bene spektaklius, be to, jis teisinosi, kad tiesiog negalėdavo teatre išsėdėti. Žr.: Charles J. Stivale. „A-F Summary of L'Abecedaire de Gilles Deleuze“. <http://www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/ABC1.html> Kaip teigia Laura Cull (2009: 2), knygoje *Anti-Oedipus* teatro metafora dažnai pasitelkiama apibūdinti atgyvenusių psichoanalitinę geismo sampratą, kuriai Deleuze'as ir Guattari priešpriešina gamyklos metaforą. Tačiau pati ši priešprieša grindžiama tradicinio reprezentacinio teatro samprata, kurią be išlygų atmeta tiek Artaud, tiek Bene, tiek Castellucci.

⁵ Pats Bene savo knygoje *Opere* (Milan: Bompiani, 2002) pasakoja gana anekdotišką istoriją: Deleuze'as esą parašė „Manifestą“ dar nematęs „Ričardo III“ pastatymo, o tik remdamasis jų pokalbiu apie tai (Cull 2009: 21).

⁶ Lietuviškas šio teksto vertimas („Vienu manifestu mažiau“, vertė R. Vasinauskaitė, *Baltos lankos*, nr. 21/22, 2006, p. 283-305) cituojamas pakeistas, todėl pradžioje nurodomi prancūziško teksto puslapiai, po to – lietuviško vertimo puslapiai.

Eliminuojama viskas, kas „kuria“ galią: eliminuojama galia to, ką teatras reprezentuoja (karalius, kunigaikščiai, ponai, sistema), taip pat ir paties teatro galia (tekstas, dialogas, aktorius, režisierius, struktūra). Viskas pajungiama besitęsiančiai, nuolatinei variacijai tarsi kokiai kūrybinei linijai, kuri kalbėjime įteisina mažąją kalbą, scenoje įteisina mažąjį personažą, o dominuojančias formas ir subjektus pakeičia mažąja transformacijų grupe (Deleuze 1979: 119; Deleuze 2006: 299).

Pavyzdžiui, pjesėje „Romeo ir Džiuljeta“ Bene pašalina Romeo personažą; pjesėje „Ričardas III“ – karališkosios galios sistemą, o patį karalių Ričardą „sudėlioja“ iš protezų, atsitiktinių, iš stalčiaus ištrauktų daiktų. Ši deformacija ir yra tai, ką Deleuze'as vadina „teatro politika“: teatro užduotis – ne ką nors reprezentuoti, bet pajungti visus teatro elementus tapsmui ir transformacijai, sukurti naujas sąmonės formas – mažumos sąmonę. Čia Deleuze'as pakartoja tą patį argumentą, kurį kartu su Guattari išsakė *Tūkstantyje plokštikalnių*: kiekviena dauguma yra priverstinai sukonstruojama siekiant išstumti vadinamąsias mažumas. „Dauguma reiškia ne didesnę kiekybę, bet pirmiausia tokį etaloną, pagal kurį kitos kiekybės, kad ir kokios jos būtų, bus įvardytos kaip mažesnės. Pavyzdžiui, moterys ir vaikai, juodaodžiai ir indėnai ir t.t., bus laikomi mažuma pagal žmogaus, baltojo krikščionio, suaugusio vyro, šiandien gyvenančio Amerikos ar Europos didmiestyje, etaloną (Ulisas)“ (Deleuze 1979: 124; Deleuze 2006: 302). Kadangi ši reprezentacinė dauguma prilyginama etalonui, vadinasi, „*visas pasaulis* yra mažuma, potenciali mažuma, nes jis nukrypsta nuo šio modelio“ (Deleuze 1979: 124; Deleuze 2006: 302). Taigi mažojo teatro užduotis – faktinės arba molines mažumas (tai moterys, vaikai, Pietų gyventojai, trečiasis pasaulis ir t. t.) įtraukti į molekulinių tapsmo mažumą vyksmą. Deleuze'as teigia, jog tapsmas mažuma yra universalus judesys: „tai tikslas, apimantis visus, nes visi patenka į šį tikslą ir tapsmą tiek, kiek kiekvienas konstruoja savo variaciją, atsižvelgdamas į despotišką matavimo vienetą, ir pabėga į vieną ar į kitą pusę iš galios sistemos, paverčiančios jį daugumos dalimi. [...] Tai universalus tapsmas mažuma“ (Deleuze 1979: 129; Deleuze 2006: 304). Šiuo požiūriu mažasis teatras nieko nereprezentuoja, nieko nemanifestuoja („vienu manifestu mažiau“), bet kuria mažumos sąmonę kaip universalų tapsmą. „Teatras pasirodys kaip nieko nereprezentuojantis, bet jis parodo ir sukuria mažumos sąmonę kaip universalų tapsmą, kuris vienur ar kitur operuoja ryšiais, priklausančiais nuo situacijos, seka transformacijos linijomis, kurios pranoksta teatrą ir įgyja naują pavidalą arba grįžta į teatrą pasiruosti naujam šuoliui“ (Deleuze 1979: 130; Deleuze 2006: 305).

Nors Deleuze'as „Manifeste“ ir kituose savo tekstuose remiasi tik Artaud ir Bene pavyzdžiais, manau, kad jo „kūno be organų“ teorija gali būti

taikoma analizuojant ir šiuolaikinius teatro reiškinius. Artaud ir Bene gana giminingas italų režisierius Romeo Castellucci, kuris Bene laiko savo mokytoju ir įkvėpimo šaltiniu. Išsamiau norėčiau panagrinėti Castellucci projektą *Tragedia Endogonidia*: projektą sudaro vienuolika veiksmo epizodų, kurie nuo 2002 iki 2004 metų buvo sukuti dešimtyje Europos miestų. Castellucci teigia, kad pirmasis epizodas Cesenoje (Italija) generuoja pats save, o kiti epizodai dauginasi lyg sporos, kurios nukrinta į vis kitokią aplinką ir subrandina skirtingą organizmą. Sąvoka *endogonidia* yra pasiskolinta iš mikrobiologijos; ji apibūdina tas primityvias gyvasias būtybes, kurios turi dviejų rūšių seksualinius organus, todėl gali pačios savaime nepalaiduojamai daugintis. Tad sąvoka *endogonidia* sukuria nemirtingumo sistemą ir šiuo požiūriu kontrastuoja su tragedijos terminu, žyminčiu mirtį. „Tragedija fiksuoja mirtį. Kita vertus, „endogonidia“ reiškia amžiną individo gyvenimą, kuris daugindamasis generuoja pats save. Taigi *Tragedia Endogonidia* sukuria tolydų šių mirčių, kurios nepertraukiamai seka viena po kitos, įvirtinimą. Anonimiškumas, nakties tamsa, pasaulių skurdas, abėcėlės ir mikrobinės invazijos veikiant išvien su įstatymu, – tokios yra pirminės mūsų tragedijos sąlygos“ (Castellucci et al. 2007: 29). Pagrindinė struktūrinė *Tragedia Endogonidia* idėja – nuolatinis tapsmas, nesibaigiančios erdvės ir kūno transformacijos. Neatsitiktinai performansų kūrėjai pasiremia Deleuze'o ir Guattari mintimis apie skrydžio/pabėgimo kryptį: „Skrydžio kryptys niekuomet nereiškia pabėgimo nuo pasaulio, bet veikia sukuria išėjimus, panašiai kaip pragręžiant skylę vamzdyje. [...] Skrydžio kryptis nėra nei įsivaizduojama, nei simbolinė. Nerasime nieko aktyvesnio už skrydžio kryptį... Būtent skrydžio kryptyje išrandami nauji ginklai, kuriuos galima nukreipti prieš sunkią valstybės leteną“ (Deleuze, Guattari 2004b: 225–226). Šie ginklai pasitelkiami tam, kad būtų kvestionuojama pati teatro idėja. Castellucci teigia, jog teatras mūsų dienomis nėra galimas, kaip nėra galima ir tragedija graikiškąja prasme: mūsų gyvybės yra visiškai atsietos nuo išganymo, patoso ar etoso sąvokų. „Nelaimės ar nekaltųjų žudymas įvardijami kaip „tragedijos“, tačiau tai tokia tragedijos samprata, kurioje nesuprantama, kaip visus šiuos dalykus atskirti nuo reginio, kaip juos svarstyti politinės krizės sąvokomis, kaip juos susieti su miesto bendruomene, su žmonėmis, kurie tuo pat metu yra ir susitelkę, ir išsklidę, kurių nesieja joks bendras pagrindas ar gimtoji kalba, kurie net nėra „žmonės“... Teatras, kurį gerbiu, šiandien yra sąmyšio teatras“ (Castellucci et al. 2007: 30). Taigi Castellucci, kaip ir Bene, atmeta reprezentacijos idėją, nes tai, ką būtų galima reprezentuoti, vadinamieji „žmonės“, ar „liaudis“, dar neegzistuoja, dar tik turi būti išrasti; kita vertus, tradicinio reprezentacinio teatro priemonėmis negalima priartėti nei prie „žmonių“, nei prie naujos realybės sukūrimo. Claudia Castellucci teigia, kad „vienas iš politinių teatro tikslų – galutinai sunaikinti savitą jo kalbą, visiškai nesibaiminant nei nesuprantamumo, nei komunika-

cijos negalimybės, neįsivaizduojant nerimo dėl kalbėjimo scenoje trūkumo ar apskritai dėl kalbėjimo, pasitelkiant tokią žodžių ir vaizdų strategiją, kuri pajėgi kurti naują realybę“ (Castellucci et al. 2007: 29).

Taigi, kokia ta nauja Castellucci performansų realybė? Deleuze'o filosofiją ir Artaud, Bene, Castellucci performansus pirmiausia sieja „kūno be organų“ idėja. Castellucci, panašiai kaip Artaud ir Bene, suardo organišką kūno vientisumą ir iš naujo surenka kūną kaip asambliažą, sudarytą iš skirtingų paviršių, protezų bei mechanizmų. Šiuo požiūriu galime teigti, jog Castellucci išranda savąjį „kūną be organų“, kitaip tariant, kūną, kuris nėra organizuotas kaip visuma, bet funkcionuoja kaip platforma, produkuojanti skirtingus afektus ir paskirstanti intensyvumus. Stebint *Tragedia Endogonidia* projektą, pirmiausia krinta į akis tai, kad čia nėra „personažų“ mums įprasta prasme, o gyvi aktorių kūnai sąveikauja su mechanizmais, substancijomis, gyvūnais. Ši sąveika visiškai disartikuliuoja žmogaus kūną, tarsi paneigiant fenomenologijos ir psichoanalizės mitą apie žmogaus kūno vientisumą. Claudia Castellucci tai vadina „odos išnėrimu“: „Projekte *Tragedia Endogonidia* visuomet esama kažko, kas gali būti išversta į išorę, arba į savo išvirkščiąją pusę. Odos, gaubtuvai, maišai, paklodės, pirštinės, placentos ir slidininko kaukės pratęsia kūną į aukštesnę dimensiją, pakeisdamos formą ar lytį arba pasitelkdamos skrydžio kryptį...“ (Castellucci et al. 2007: 67). Ši kūno disartikuliacijos strategija realizuojama pasitelkiant tiek aktorių kūnus, tiek technologinius kūnų protezus. Pavyzdžiui, „Avinjono“ epizode esama scenos, kur vaizduojama apatinė vaiko torso dalis, kuri atrodo lyg kabančios vaikiškos pėdkelnės su moteriškosios lyties genitalijomis; tarsi dekonstruojant lyties substancialumo mitą, šios pėdkelnės akimirksniu išverčiamos ir išlieja ant scenos gausybę kraujo; išversta torso dalis tapati, tačiau dabar pažymėta vyriškosios lyties genitalijomis. Kitaip tariant, kūno lytis čia dėvima tarsi kostiumas. Šiuo požiūriu įdomi kita scena iš „Cesenos“ epizodo, vaizduojančio Anoniminę Motiną: čia nuogas moters kūnas pasirodo esąs silikoninis kostiumas, kurį vilki aktorius vyras. Šią sceną, kai aktorius vyras išsineria iš „moteriško kūno“ odos, Claudia Castellucci lygina su Merleau-Ponty fraze apie „dvi kūno puses“, kai vidinė ir išorinė kūno pusės yra artikuliuojamos viena per kitą. Kaip teigia Merleau-Ponty, tik per šį chiazmą arba kūno abipusiškumą įmanomas perėjimas nuo būties sau prie būties kitam (Merleau-Ponty 1968: 263-264). Šis kūno substancialumo išardymas negrįžtamai sunaikina ne tik „natūralią“ lyčių dichotomiją, bet ir pakeičia paties kūno sampratą: subjekto kūnas virsta objektu, kuris išstatomas pasaulyje greta kitų daiktų.

Jeanas-Lucas Nancy, kuris taip pat plėtoja kūno išardymo temą, teigia, jog kito kūnas mums yra duotas kaip kito odos paviršius. Nancy netgi sukuria terminą *expeausition*, kuris reiškia egzistavimą kaip išstatymą erdvėje, egzistavimą, kuris duotas per išorinę odos (*peau*) paviršių (Nancy 1992). Ap-

mąstydamas naująją kūno sampratą, Nancy kalba apie kūnų *technė* – kūnų atskyrimo ir susiejimo meną. Kitaip tariant, *technė* reiškia tokį kūnų koegzistavimo būdą, kuris tų kūnų niekaip nesusieja, neapibendrina, „nesurenka“ nei į sąmonės, nei į juslinio suvokimo visumą: „Taigi aš teigiu, kad *technė* reiškia kūnų, kurie yra išsidaliję arba pasirodantys kartu, *technė*, kitaip tariant, įvairius būdus, apibrėžiančius arealą, kuriame mes visi išstatyti kartu“, – apibendrina Nancy (1992: 78–80). Mechanicistinė Nancy kūno samprata labai artima ne tik Deleuze'o ir Guattari „kūno be organų“ sampratai, bet ir Castellucci performansų strategijoms, kur kūnas nuolat sąveikauja su mechaniniais įrenginiais, gyvūnais, medijuota realybe. Pavyzdžiui, minėtame „Ceseno“ epizode po scenos, kur aktorius vyras išsineria iš „moteriško kūno“ odos, įsiterpia mechaninio lanko atliekamas performansas. Mechanikai paleidžiamos strėlės siejasi ne tik su „dieviškąja mašina“ (*deus ex machina*), bet ir turi gana aiškių seksualinių konotacijų. Ne tik erotika, bet ir mirtis Castellucci performansuose yra mechaninio pobūdžio. Šiuo požiūriu labai įsimintina mirties scena „Briuselio“ epizodo pabaigoje, kurioje senas žmogus palaipsniui pradingsta mechaninėje lovoje. Čia mirtis vaizduojama kaip išėjimas/pabėgimas į kitą tikrovę, kaip tolydi mechaninė transformacija.

Kitas svarbus momentas, susiejantis Deleuze'o ir Guattari filosofiją su Castellucci performansais – tai signifikacijos ir interpretacijos proceso su-trikdymas. Deleuze'as ir Guattari psichoanalitiniam interpretavimo procesui priešpriešina antipsichiatrinę eksperimentavimo programą. Psichoanalizė – tai teorija, kuri, pasitelkdama interpretaciją, pagal paskirus simptomus siekia atkurti paciento įsivaizduojamos arba simbolinės tapatybės vientisumą, prarastą reikšmės lauką. Šizoanalizė veikia priešingai: ji tyrinėja reiškinius ne pagal tai, ką jie reiškia, t. y. ne siekdama atkurti prarastą reikšmę, bet klausdama, kaip jie funkcionuoja, kokius afektus produkuoja. Kitaip tariant, reikšmės teatras čia pakeičiamas eksperimento platforma. Castellucci performansai taip pat labiau primena eksperimentą, o ne tradicinį teatrą: juose pilna ženklų, kurių reikšmė prarasta arba niekuomet dar neatsiradusi. Tai labai artima Artaud nuostatai, jog kalba yra tik dar viena represinė priemonė, dar viena „Dievo bausmė“. Būtent todėl Artaud išranda savo kalbą *glossolalia*, kuri ne perteikia ženklų prasmę, bet atakuoja kūną fiziologiniais afektais. Panašiai ir Claudia Castellucci teigia, jog ženklų sistemos neturi jokio turinio, nesukuria jokios komunikacijos: „esama stiprios analogijos tarp pinigų ir abėcėlės: abu šiuos reiškinius nusako beasmenis mediacijos pobūdis. Kitaip tariant, jie niekam nežiūri į veidą. Jie amoralūs ir apolitiški. Būdami įprasti, kasdieniai, jie pereina iš vieno režimo į kitą, išlaikydami savo funkciją“ (Castellucci et al. 2007: 69).

Kalbos semantinės funkcijos pakeitimas afektine akivaizdus „Avinjono“ epizodo pabaigoje, kur matome juodų raidžių baltame lauke seką, kuri pramaišiui keičiasi su Rorschacho testo dėmėmis. Ši raidžių seka ne perteikia

prasmę, bet veikia kaip afektų ataka, provokuojanti ir erzinanti mūsų jules. Kaip teigia Claudia Castellucci, „šia paskutine videofilmo projekcija, vaizduojančia smogiamąją abėcėlės raidžių seką, demonstruojama galia, kuri tampa vis agresyvesnė didėjant dažniui, kuriuo persijungia juodos raidės ir baltas laukas. [...] Ženklių kaitos greitis tuščiame paviršiuje viršija mūsų „gebėjimus“, kadangi viskas tampa ženklu, net baltas laukas aplink juodas raides, net juodos Rorschacho dėmės, kurios pabaigoje kaitaliojasi su raidėmis“ (Castellucci et al. 2007: 69–70). Panašų efektą sukuria scena „Briuselio“ epizode, kurioje vaizduojama „prasminga“ roboto ir kūdikio komunikacija. Robotas lėtai taria abėcėlės raides, o maždaug šešių mėnesių kūdikis spontaniškai reaguoja į ištariamą garsą. Tačiau abu komunikacijos akto dalyviai – tiek kūdikis, tiek robotas – nepajėgūs suvokti ištariamų garsų prasmės. Kitaip tariant, čia susiduriame su „prasminga“ komunikacijos situacija, kai nei vienas iš jos dalyvių (vis dar arba jau) nėra subjektas psichoanalitine prasme. Kitaip tariant, tai puikus desubjektyvavimo pavyzdys, kai subjektyvi komunikacija tarsi užstringa tarp dar-netapusio-subjekto kūdikio kūno ir roboto mechanizmo.

Šis pavyzdys veda prie trečiojo momento, susiejančio Deleuze'o ir Guattari filosofiją ir Castellucci performansus – tai desubjektyvacijos procesas. Svarbiausias Castellucci performansų veikėjas yra ne disartikuluotas kūnas, ne gyvūnai ar mechanizmai, bet pats anonimiškumas. Claudia Castellucci teigia: „Moters figūra, pirmųjų epizodų protagonistė, savo veidą paslėpė po slidininko kauke. Jos anonimiškumas rodo „nieką“, neapibrėžtą minios narį, kuris tampa tragedijos protagonistu. Tai nėra herojė: tai bet kuris asmuo. Ši astenijos būklė, šis būties silpnumas taip pat reikalauja tolesnio silpnumo: ji atsisako savo veido“ (Castellucci et al. 2007: 68). Atsisakyti savo veido reiškia prisiimti aukos poziciją, prisiimti poziciją to, kuris neturi teisės rodyti savo veido. Šis anonimiškumas teoriškai giminingas Deleuze'o ir Guattari aprašytai tapsmo mažuma, tapsmo bet kuo/viskuo (*devenir tout le monde*) koncepcijai. Pasak Deleuze'o ir Guattari, mažoji politika siekia ne įtvirtinti tam tikrą ideologiją ar politinę tapatybę, bet atsiverti tapsmui mažuma ir tokiu būdu įvardyti, conceptualizuoti tam tikros mažumos situaciją. Būtent šis apsisprendimas susitapatinti su mažuma ir yra politinis veiksmas: „Revoliucionieriumi tampama ne vartojant mažąją kalbą kaip dialektą, ne kuriant regionus ir getus, bet veikiau vartojant daugybę mažumos elementų taip, kad juos jungiant ir suliejant išrandamas specifinis, nenumatomas, autonomiškas tapsmas“ (Deleuze, Guattari 2004b: 118). Šiame kontekste užsidengti veidą „savo noru“ reiškia tapti mažuma, prisiimti mažumos poziciją. Kaip teigia Claudia Castellucci, „užsidengti savo veidą reiškia pasitraukti iš politinio eksperimento, kuris visus paverčia fotorobotų sukurtų portretų mase (*mass identikit*). Tai neegzistavimo forma, ikonologinė skylė, tiesioginis pasišalinimas iš pasaulinės veidų enciklopedijos. Tai veikėjo rezignacija. [...] Uždengti veidą

reiškia atlikti parodymo veiksmą, paversti veidą esančiu. Tai, greta viso kito, yra realus skandalas, kuris kyla, kai burka vertinama iš Vakarų mentaliteto perspektyvos, ir todėl svarbu dengti veidą net ir tada, kai tam nėra jokios būtinybės, kaip zapatistų atveju“ (Castellucci et al. 2007: 69).

Performansuose dažnai naudojama slidininko kaukė kartu yra nuoroda į Carlo Giuliani, jauną demonstrantą, kuris buvo nužudytas Italijos policijos 2001 metų vasarą per riaušes su demonstrantais per G8 susitikimą Genujoje. Žiniasklaidos išplatintuose vaizduose buvo užfiksuotas anoniminis jaunuolio kūnas, jo veidą dengė slidininko kaukė. Turint galvoje šį politinį kontekstą, kaukės naudojimas scenoje įgyja papildomų prasmų: tokiu būdu atskleidžiama ir įvardijama prievarta, metamas iššūkis galios struktūroms. Kitaip tariant, kūno vientisumo, reikšmės ir subjektyvumo išardymas Castellucci performansuose veikia kaip nuosekli politinė strategija. Tačiau koks šios strategijos tikslas? Kaip rašo Deleuze'as ir Guattari, ką reiškia išardyti kūną, ką reiškia liautis buvus organizmu? Ir kaip galime atsikabinti nuo subjektyvacijos taškų, kurie mus apriboja, kurie mus priklaia prie dominuojančios realybės? Galima teigti, kad organizmo, reikšmės ir subjektyvumo išardymas yra vienintelis būdas „atsikabinti“ nuo represinių galios struktūrų ir iš jų kylančios brutalios, negailestingos prievartos. Šis „atsikabinimas“ įvyksta pasitelkiant žiaurias prievartos scenas, panašiai kaip Artaud kuria savo „žiaurumo teatrą“, kad įveiktų nuolatinę sisteminę prievartą („Dievo bausmę“).

Castellucci performansuose dažnai kartojasi pavyzdinės smurto scenos. Pavyzdžiui, „Briuselio“ epizode į sceną įeina vyras, vilkintis policininko uniformą, jis nešasi plastikinį indą su „sceniniu“ krauju ir jį išlieja; kraujo bala pažymima kortelėmis su raidėmis, tarsi iš anksto fiksuojant įvykį, kuris dar turi įvykti; vėliau įeina dar du policininkai, vienas iš jų nusirengia ir išsitepa krauju; jo kolegos ima jį tariamai mušti. Smūgiai, sustiprinti garso efektais, tęsiasi iki begalybės, paversdami sceną sunkiai ištveriamu reginiu. Kitaip tariant, mes „žiname“, jog smurto nebuvo – matome dirbtinį kraują, aiškiai suvokiame imitaciją, – kaip ir „nebuvo“ daugelio nusikaltimų, kurie sąmoningai neužfiksuoti policijos suvestinėse. Kitaip tariant, jei smurtauojama prieš tam tikrą socialinį tipą, šiuolaikinį *homo sacer*, toks smurtas tiesiog nėra fiksuojamas, jis neturi „represenatacijos scenos“, neturi teisės „būti įvykęs“. Galime numanyti, jog toks buvo ir Giuliani atvejis. Todėl performanso vyksmas šiuos įvykius priverčia dar kartą įvykti, sukeldamas šleikštulį žiūrovams. Po, rodos, niekuomet nesibaigiančio prievartos seanso auka įkišama į plastikinį maišą, prie jos galvos prikišamas mikrofonas – taip aukai leidžiama liudyti tai, kas įvyko. Kaip teigia Joe Kelleheris, „intymus teatro ryšys su kentėjimu gali rasti dėl jo „pirminio“ santykio su tuo, kas kentėjimą sukelia. Kaip ir vieta, kurioje „tai dar neįvyko“, nors daugybę kartų – begalę kartų – tai įvyko anksčiau, teatras intymiai susijęs su policija. Tai jo liūdnoji pusė. Jo geroji pusė yra ta, kad

jis turi galios apsimesti, sukurti save iš kūrybos, kaip pirminės, mimetinės substancijos, kurios smūgiai nežeidžia, kur aktoriai „tik vaidina“. Tačiau teatro kuriama kančia gali būti pakankamai reali arba tiek reali, kad veiktų, kai ji yra perteikiama. Veiksmai (kaip ir tyła) gali būti tokie pat garsūs kaip ir žodžiai“ (Castellucci et al. 2007: 100). Kitaip tariant, teatras kuria naują tikrovę, kurioje „įvyksta tai, kas neįvyko“, ir kurioje paliudijama ir iškenčiama tai, kas buvo išstumta iš „reprezentacijos scenos“. Castellucci siekia pertraukti uždarą galios ir sisteminio neteisingumo ratą smurto ir prievartos scenomis, panašiai kaip Artaud siekė įveikti sisteminę prievartą žiaurumo atakomis. Laiške Andre Bretonui Artaud rašė: „Aš išėjau, nes supratau, kad vienintelis būdas, kuriuo galiu kalbėtis su žiūrovais – tai išsitraukti iš kišenės bombas ir mesti jiems į veidus su neslepia agresija“ (Artaud 1989: 183). Kitaip tariant, tiek Artaud „žiaurumas“, tiek Castellucci demonstruojama prievarta ne tik leidžia atsiriboti nuo melagingos reprezentacijos, bet kartu dekonstruoja sisteminę prievartą bei suteikia kūno apmąstymams politinę dimensiją.

Gauta 2009 10 30

Priimta 2009 11 16

LITERATŪRA

- Artaud, A. 1976. *The Peyote Dance*. Trans. Helen Weaver. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Artaud, A. 1989. *Artaud on Theatre*. Ed. and trans. Claude Schumacher. London: Methuen.
- Castellucci, C., Castellucci, R., Guidi, Ch., Kellehe, r J., Ridout, N. 2007. *The Theatre of Societas Raffaello Sanzio*. London, New York: Routledge.
- Cull, L. 2009. "Introduction" in *Deleuze and Performance*, ed. Laura Cull. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1–21.
- Deleuze, G. 1979. "Un manifeste de moins" in Bene, C., Deleuze, G. *Superpositions*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. 1997. "To Have Done with Judgement" in Deleuze, G. *Essays Critical and Clinical*. Trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. 2006. „Vieno manifestu mažiau“. Vertė R. Vasinauskaitė. *Baltos lankos*, nr. 21/22, p. 283–305.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2004a. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2004b. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G., Parnet, C. 2006. *Dialogues II*. London, New York: Continuum.
- Holland, E. W. 2003. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. London, New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. 1968. *The Visible and the Invisible*, Evanston: Northwestern University Press.
- Nancy, J.-L. 1992 *Corpus*. Paris: Métailié.
- Scheer, E. 2009. "I Artaud BwO: The Uses of Artaud's To have done with the judgement of god in *Deleuze and Performance*", ed. Laura Cull. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 37–53.
- Stivale, Ch. J. "A-F Summary of L'Abecedaire de Gilles Deleuze". <http://www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/ABC1.html>

Audronė Žukauskaitė

THE POST-PHENOMENOLOGICAL NOTION OF THE BODY:
DELEUZE, GUATTARI AND CASTELLUCCI

SUMMARY

The article discusses the post-phenomenological notion of the body with reference to the theory of Gilles Deleuze and Felix Guattari and the performances of Italian theatre director Romeo Castellucci. Although Deleuze and Guattari almost never directly refer to phenomenology, their attacks on the principles of organization, signification and subjectification are directed to deconstruct the phenomenological and psychoanalytical notions of the body. Both phenomenology and psychoanalysis could be read as theories which attempt to recharge the body with meaning even in such cases when the meaning is lost. By contrast, Deleuze and Guattari's philosophy aim to disarticulate the unity of the body and the coherence of meaning. In *A Thousand Plateaus* Deleuze and Guattari introduce the notion of the Body without Organs which can be contrasted with the organized body which is the object of phenomenology and psychoanalysis. The task of psychoanalysis is to create the image of a whole self, whereas the "anti-psychiatric programme" which Deleuze and Guattari introduce, refers to the body as to the platform of experimentation. Deleuze and Guattari claim that the subject is defined by three strata: the organism, signification, and subjectification. To these three strata the BwO opposes disarticulation (or *n* articulations), experimentation as the operation on that plane (no signifier, never interpret!), and nomadism as the movement of desubjectification. As Elisabeth Grosz points out, the notion of the Body without Organs invokes a conception of the body that is disinvested of fantasy, images, projections, representations, a body without a psychical or secret interior, without internal cohesion and latent significance.

Why do we need this programme of the Body without Organs? What does it mean to disarticulate, to cease to be an organism? Deleuze and Guattari reply that dismantling the organism has never meant killing yourself, but rather opening the body to connections that presuppose an entire assemblage, circuits, conjunctions, levels and thresholds, passages and distributions of intensity. It is precisely these connections which let us evade subjection, let us to unhook ourselves from the points of subjectification that nail us down to a dominant reality. In this respect there is a clear connection between Deleuze and Guattari's notion of the Body without Organs and the performative strategies of *Tragedia Endogonidia* by Castellucci. The first moment, which connects Deleuze and Guattari with Castellucci is the disarticulation of the body. Castellucci, similarly as Bene, destroys the organic unity of the body

and rearranges it as an assemblage collected from different surfaces, prosthetic devices, machines and mechanisms. In this sense we can say that Castellucci invents the Body without Organs which functions as a platform for producing different connections and distributing variable intensities. Another important characteristic of the Body without Organs is the destruction of the processes of signification and interpretation. Deleuze and Guattari here oppose the process of signification and interpretation as the basis of psychoanalytic cure. Psychoanalysis works in finding random symptoms and articulating them into a meaningful whole, into a personal fantasy. By contrast, the Body without Organs is a platform of experimentation, where different intensities circulate and pass. Instead of thinking about it in terms of signification (What does it mean?), we should think about it in terms of an affect (How does it work? What affects it can produce?). Similarly in Castellucci's performances we can observe the repetitive exposure of the sequences of signs which have irretrievably lost their signification. The third moment which connects Deleuze and Guattari with Castellucci is the process of desubjectification. Deleuze and Guattari renounce the notion of the subject; similarly Castellucci prefers machines, animals and substances instead of human beings. In this sense we can claim that the main protagonist of Castellucci's performances is the anonymity itself.

KEYWORDS: Deleuze, Guattari, the Body without Organs, disarticulation, experimentation, desubjectification, Artaud, Bene, Castellucci.

Jonas Skačkauskas

VIENINGOS FENOMENOLOGIJOS AMALGAMA

Dalius Jonkus.

*Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai.
Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, 282 p.*

Kaip savo panoraminiame ir programiniame straipsnyje „Fenomenologija Lietuvoje“ rašo Arūnas Sverdiolas ir Tomas Kačerauskas, fenomenologinės „filosofijos branda gali būti vertinama pagal jos autonomiją vyraujančios mokyklos atžvilgiu. Šia prasme „grynoji“ fenomenologija, pincetu narstanti Husserlio palikimą, mūsų supratimu, ir nereikalinga, ir nenaudinga“¹. Ar Daliaus Jonkaus studija *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai* pakankamai autonomiška ir brandi – spręsti nesiryšime, tačiau galime drąsiai teigti: tai nėra „grynoji“ fenomenologija, pincetu narstanti Edmundo Husserlio palikimą.

Savo fenomenologija Husserlis siekė radikaliai atnaujinti René Descartes'o revoliuciją, o Jonkus siekia aktualizuoti paties Husserlio filosofiją ir po jos sparnu sutelkti įvairias „huserliškąsias erezijas“. Be to, knygos autorius Husserlio fenomenologijoje pastebi ir siekia išspręsti du kertinius prieštaravimus: pirma, prieštaravimą tarp fenomenologijos teorijos ir praktikos, antra, prieštaravimus pagrindinių fenomenologinės sąmonės struktūrų – laikiškumo ir intencionalumo – sampratoje. Šiuos prieštaravimus Jonkus sprendžia dviem

¹ Sverdiolas, A., Kačerauskas, T. „Fenomenologija Lietuvoje“, *Problemos*, 2008, nr. 74, p. 17.

būdais – mes juos pavadiname „istoriniu“ ir „sisteminiu“ svarstymais. Knygos autorius tikisi, kad jo sprendimai suderinami su bendraisiais Husserlio fenomenologijos principais, todėl kalba apie Husserlio projekto tąsą. Tad šio sumanymo sunkumas ir rizika toks: nenorima žengti nei atgal, nei anapus Husserlio.

Panaši strategija taikoma ne tik pačiam Husserliui, bet ir jo sekėjams. Jonkaus studija inkrustuota blokais iš fenomenologinės tradicijos autorių – Martino Heideggerio, José Ortega y Gasseto, Maurice'o Merleau-Ponty, Eugeno Finko, Emmanuelio Levino, Jeano-Paulio Sartre'o, Arono Gurwitschiaus, Hanso Georgo Gadamerio – darbų. Jonkus šiuos autorius ne tik pristato, bet ir kritikuoja, siekdamas juos įkomponuoti į savaip suprastą ir pako-reguotą (minėtų dviejų prieštaravimų sprendimas) Husserlio fenomenologijos projekto tąsą. Nerimaujantiems, jog tokiam projektui gresia prieštaravimai ir eklektika, knygos autorius atsakytų, jog tokiuose filosofiniuose sąjūdžiuose, kaip egzistencinė fenomenologija, hermeneutinė fenomenologija arba net postfenomenologija, „pasirodo tas pats fenomenologijos branduolys“ (p. 20).

Knygą sudaro penkios dalys ir priedas. Pirma dalis – propedeutinė ir istorinė. Joje autorius glaustai supažindina su svarbiausiomis Husserlio fenomenologijos sąvokomis, įrikiuodamas jas į tris Husserlio fenomenologijos raidos etapus. Antroje ir trečioje dalyje išsamiai (drauge pasitelkiant Leviną, Heideggerį) svarstomos pagrindinės sąmonės struktūros Husserlio fenomenologijoje – laikiškumas ir intencionalumas. Ketvirtoje dalyje kyla pakopa aukščiau – į tarpasmeninių santykių plotmę (čia parankūs Sartre'as, Merleau-Ponty, Gadameris). Galiausiai, penktoje dalyje svarstoma (kartu su Ortega y Gassetu ir Finku) plačiausia problematika – fenomenologinis pasaulio supratimas. Knygos priede interpretuojamas Sauliaus Tomo Kondroto kūrinys ir aptariamos fenomenologijos ir literatūros paralelės.

Stiprioji Jonkaus studijos pusė – siekis remtis fenomenologinės tradicijos klasika ir nevengti sudėtingiausių fenomenologinės filosofijos temų (pvz., laiko suvokimo). *Patirtis ir refleksija* papildys, o gal ir konkuruos su kol kas vieninteliu kiek platesniu fenomenologinės filosofijos įvadu lietuvių kalba – Algio Mickūno ir Davido Stewarto *Fenomenologinė filosofija*². Jonkus gana aiškiai pristato atskiras minėtų fenomenologijos klasikų palikimo dalis. Kai kurios tų dalių gana sudėtingos, išsamaus jų aptarimo Mickūno ir Stewarto įvade nerasime.

Vis dėlto pagrindinis knygos tikslas nėra didaktinis, t. y. pristatyti fenomenologijos klasikų visapusiškai aptariant jų darbus. Jonkus siekia pateikti sisteminę Husserlio fenomenologijos aktualizaciją (p. 8) šiuolaikinės filosofijos kontekste, aprėpti ne atskirų fenomenologų nesutarimus, bet tai, kas juos vienija. Sutinkame su autoriumi, jog šiandien Husserlio fenomenologija gali būti

² Mickūnas, A., Steward, D. *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos lankos, 1994.

aktualizuota, tačiau nemanome, kad tai padaryti jam pavyksta be priekaištų. Tad, norėdami prisidėti prie diskusijos apie Husserlio filosofijos aktualumą, toliau išsamiau panagrinėsime Jonkaus projekto spragas ir neaiškumus.

Kaip minėjome, pirma knygos dalis yra įvadinė ir kartu istorinė. Autorius skiria tris Husserlio fenomenologijos etapus. Jais remiantis pristatomos pagrindinės fenomenologijos sąvokos. Prieš tai nusakoma svarbiausia visą Husserlio projektą vienijanti fenomenologinės filosofijos intencija – ji iš esmės yra etinė: fenomenologija yra atsakas į įvairias racionalumą menkinančias mokslines (psichologizmas, natūralizmas) ir nihilistines nuostatas. Tris Husserlio fenomenologijos etapus Jonkus susieja su trimis jo profesoriavimo vietomis – Halės, Gėtingeno ir Freiburgo universitetais. Šiuos etapus atitinkamai apibendrina trys Husserlio knygos – *Loginiai tyrinėjimai* (1900/1901 m.), *Idėjos apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją. I tomas* (1913 m.) ir *Europietiškujų mokslų krizė ir transcendentalinė filosofija* (1936 m.). Į šiuos etapus Jonkus įkomponuoja pagrindines Husserlio fenomenologijos sąvokas: sąmonės intencionalumas ir koreliacija (I etapas), transcendentalinis subjektas ir fenomenologinė redukcija (II etapas), gyvenamasis pasaulis (III etapas). Paminimos ir kai kurios kitos sąvokos. Bendra šios knygos dalies eiga tokia: kurdamas fenomenologiją, Husserlis nuolat svyruoja tarp transcendentalinio (Descartes'o, Immanuelio Kanto inspiracija) ir empirinio (Johno Locke'o, Davido Hume'o, George'o Berkeley'o inspiracija) polių, tarp grynosios sąmonės ir tiesioginės patirties, tarp teorinių sąvokų kūrimo ir praktinio fenomenologijos metodo taikymo. Šis svyravimas ir yra vienas iš dviejų Jonkaus įvardytų kertinių Husserlio fenomenologijos prieštaravimų, būtent – prieštaravimas tarp fenomenologijos teorijos ir praktikos. Galiausiai, pasak autoriaus, šis prieštaravimas antrame Husserlio fenomenologijos etape „išsisprendžia pačios fenomenologijos plėtroje, kai fenomenologas [Husserlis – J. S.] atsisako pirminės motyvacijos, dėl kurios inicijavo pačią transcendentalinę redukciją“ (p. 36). Šioje vietoje cituojamas sakinytis iš 1923–1924 metų paskaitų kurso „Pirmoji filosofija“: „Bet kokia transcendentalios redukcijos teorija gali būti atskirta nuo pradedančio filosofo motyvacijos“ (p. 36). Deja, ši citata nekommentuojama, nepateikiamas jos kontekstas. Su šiuo Husserlio posūkiu Jonkus sieja „transcendencijos ir reprezentacijos įveikimą“. Galiausiai knygos dalis baigiama trečiojo etapo pagrindinės sąvokos „gyvenamasis pasaulis“ aptarimu ir apibendrinama, kad vidinis fenomenologinės teorijos ir praktikos prieštaravimas „įveikiamas tikrai tada, kai pati fenomenologija virsta praktiniu savirealizavimu ir savijprasminimu“ (p. 45).

Glaustai pristatę istorinę svarstymo apie fenomenologijos teoriją ir praktiką dalį, nurodysime du šio svarstymo trūkumus. Pirma, teigti, jog teorijos ir praktikos, transcendentalinės ir empirinės orientacijos prieštaravimas išsisprendžia pačios Husserlio fenomenologijos plėtroje, yra tiesiog klaidinga.

„Lūžį“ Husserlio fenomenologijos raidoje Jonkus greičiausiai painioja su tuo, jog maždaug 1917–1921 metais Husserlis savo *statinės-deskriptyvios* fenomenologijos tyrimų programą papildė *genetiniais-aiškinamaisiais* tyrinėjimais³. Kad įsitikintume, jog Husserlis niekada neatsisakė tyrinėti universalių bei apodiktinių suvokimo galimybių, logikos, tikslųjų mokslų transcendentalinių (Kanto prasme) pagrindų, pakanka paminėti, sakykim, jo kūrinį *Formalioji ir transcendentalinė logika* (1929 m.) bei panašios problematikos jo ir jo asistento Ludwigo Landgrebes veikalą *Patirtis ir sprendimas* (1938 m.). Matyt, neatsitiktinė ir Jonkaus klaida minint kūrinio *Europietišųjų mokslų krizė [ir transcendentalinė filosofija]* pavadinimą (p. 22). Galbūt, čia jis turi omenyje ką kita negu tai, kad Husserlis atsisako transcendentalinių tyrinėjimų. Tuomet ką? Autoriaus neapsisprendimas šiuo svarbiu klausimu matyti visoje studijoje. Pakanka paminėti, jog transcendentalinė Husserlio tyrinėjimų dalis Jonkui ypač paranki mėginant išvengti gyvenamųjų pasaulių kultūrinio reliatyvizmo (kalbama apie „gyvenamųjų kultūrinių pasaulių *a priori*“). Minėjome – Jonkus neaiškina, nepateikia konteksto, jo supratimu, iškalbingai Husserlio citatai iš „Pirmosios filosofijos“. Tad toks Husserlio fenomenologijos prieštaraavimas tarp idealistinio ir empirinio polių („istorinis“) sprendimas neįtikina.

Antras trūkumas yra tas, jog Husserlio fenomenologijos etapus knygos autorius pristato ne tik istoriškai klaidingai, bet ir gana šališkai, neišsamiai. Šališkai, nes, supažindinant su pagrindinėmis Husserlio fenomenologijos sąvokomis, neminimos tos metodinės sąvokos, kurios aiškiausiai rodo idealistinį filosofo fenomenologijos polių: eidosas, eidetinė redukcija, eidetinė intuicija ir pan. Be eidetinės tyrimų srities neįmanoma suvokti esminės Husserlio filosofijos orientacijos. *Karteziškosiose meditacijose* Husserlis teigia: „eidetinė intuicija šalia transcendentalinės redukcijos yra pagrindinė bet kokių specialių transcendentalinių metodų forma ir abi jos nustato visą teisėtą transcendentalinės fenomenologijos prasmę“⁴. Be to, pagrindinės sąvokos apibūdinamos gana neaiškiai: „nė viename [Husserlio] tekste nerasime galutinio atsakymo, kas yra fenomenologija, nė viename tekste nerasime galutinio fenomenologijos redukcijos apibrėžimo“ (p. 33–34); „Husserlis savo išplėtotai fenomenologinei praktikai dažnai neranda tinkamų teorinių išraiškos priemonių“ (p. 36). Tačiau, aiškindamas šias sąvokas, Jonkus cituoja tik vieną Husserlio tekstą (*Idėjas I*), o įterpia puslapio ilgumo citatas iš Gasseto, Merabo Mamardašvilio, Mickūno tekstų. Be to, galima nurodyti nemažai kitų metodinių sąvokų (šalia *eidos* sąvokų grupės), kurios yra būtinos bet kokiai Husserlio propeudeitikai, tačiau kurių Jonkus neaptaria: noetinė/noeminė kryptys, evidencija, sintezė, identifikacija, konstitucija ir kt. Kam reikia iškeisti standartinį

³ Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. *Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 195.

⁴ Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vertė Tomas Sodeika. Vilnius: Aidai, 2005, p. 91.

Husserlio žodyną į metaforinius Mamardašvilio aprašymus? Atrodo, autorius linkęs manyti, jog sąvokinis mąstymas apskritai nėra tinkamiausias būdas suvokti ir plėtoti fenomenologinę filosofiją: „Kitaip sakant, fenomenologija suprantama tiktai praktiškai įsisavinant tam tikrą *matymo* būdą. Tai galima padaryti tiktai praktikuojant fenomenologiją“ (p. 34). Žinoma, čia Jonkus kalba ne apie eidosų matymą. Tad ar tokie teiginiai neprieštarauja tam, koku būdu Husserlis dėstė visą savo filosofiją? Šiaip ar taip, tokia sąvokų aiškinimo strategijos pasekmė yra ta, kad jos pateikiamos gana miglotai. Šito neturėtų būti studijoje, kurioje siekiama nuskaidrinti būtent Husserlio fenomenologijos prieštaravimus, aktualizuoti būtent jo filosofiją ir, ja remiantis, suvienyti kitas fenomenologijas.

Apibendrinami šią dalį galime pasakyti, jog istorinis Husserlio filosofijos pristatymas palieka daug neaiškumų dėl sprendimo to, ką Jonkus vadina „prieštaravimu tarp fenomenologijos teorijos ir praktikos“. Jonkaus minimas savaiminis „išsprendimas“ ar „įveikimas“ neatitinka tikrovės, nes Husserlis niekados neatsisakė transcendentalinių ir eidetinių fenomenologinių tyrinėjimų. Juk *Karteziškosiose meditacijose* Husserlis savo fenomenologiją vadina „transcendentaliniu idealizmu“⁵. Beje, reikia pasakyti, jog atsisakiusi šios orientacijos fenomenologija apskritai būtų nebe filosofija, o antropologija, psichologija, kultūrologija, meno kritika ar pan. Kaip jau minėjome, šioje dalyje pateikiama Husserlio pagrindinių sąvokų propedeutika yra gana šališka ir ne itin aiški. Gaila, nes tai pirma ir įvadinė knygos dalis, kurioje turėtų būti kuo aiškiau artikuliuojami svarbiausi projekto elementai ir jo trajektorija. Dėl to šią dalį ir skaitėme kiek atidžiau.

Reikia pasakyti, jog kiti knygos skyriai – nuoseklesni, ypač tie, kuriuose apžvelgiami Heideggerio, Levino, Sartre'o, Merleau-Ponty, Finko darbai. Manome, jog silpna Jonkaus studijos vieta – įvairius dėmenis vienijanti conceptualinė schema. Aptarę istorinį šios schemos svarstymą, dabar glaustai aptarsime sisteminį.

Sisteminio Husserlio fenomenologijos prieštaravimų svarstymu pavadinome tą dalį, kurioje Jonkus aptaria pagrindines fenomenologinės sąmonės struktūras – laikiškumą ir intencionalumą (II–III knygos dalys). Pirmiausia reikėtų pasakyti, kad tiek pats Husserlis, tiek jo sekėjai ir tyrinėtojai laiko problematiką vadina viena fundamentaliausių ir kartu sudėtingiausių fenomenologijos temų. Kita vertus, nors „XX a. Lietuvos filosofija auga kartu su fenomenologinės tradicijos recepcija“⁶, laiko problema Lietuvos fenomenologų darbuose nagrinėta nedaug, tad Jonkaus studija yra kol kas išsamiausias įvadas į Husserlio laiko fenomenologiją. Recenzijos apimtis jokių būdu nelei-

⁵ *Ten pat*, p. 107.

⁶ Sverdiolas, A., Kačerauskas, T. „Fenomenologija Lietuvoje“, p. 16.

džia išsamiai aptarti, kaip studijoje nagrinėjama ši problema. Apsiribosime pagrindinių šio nagrinėjimo dalykų pristatymu ir kelių klausimų iškėlimu.

Autorius pabrėžia, jog Husserlio tyrinėjimuose atskleidžiama „nuostabi laikiškai tįsios sąmonės savybė: kaip kiekvienas išgyvenimas gali kartu išgyventi kažką kitą ir patį save“ (p. 76). Šią savybę Husserlis vadino pamatine forma (*Urform*), kuri pati yra nekintanti, tačiau joje išgyvenamas kintantis laiko turinys. Ši forma paskatina atsirasti bet kokio suvokimo vienumą – vievingą Dabar kartu su praeities ir ateities momentais (pirminė impresija, retencija, protencija). Jonkaus teigimu, svarbiausia, jog esama praeities momento ir dabarties esminio nesutapimo, skirtumo, nutolimo. Tuo remdamasis jis daro tokias išvadas: „dabartis nėra sutampanti su savimi. Ji visada peržengia save. Pačiai dabarčiai suvokti reikalinga distancija“ (p. 79). Analogiškai suvokiama erdvė ir kūnas: „manasis kūnas, kaip ir manasis laikas, negali tapti man visiškai savas“, jų „gelmė peržengia mano tapatybės ribas, kaip susidvejinimas su pačiu savimi ir kito nei esu ieškojimas“ (p. 80). Paminėję savo laiko, erdvės ir kūno patyrimo formoje veikia esminis nesutapimo, susvetimėjimo su savimi pačiu dėsni. Ši struktūra išsamiau aiškinama implikatyvaus intencionalumo ir suvokimo horizontų sąvokomis, kurios atskleidžia, jog bet kokioje dabartyje slypi begalinės gelmės implikacijos, žymės, todėl ta gelmė, begalybė nėra kažkas visiškai atskirta nuo patyrimo. Tokia labai apibendrintai nusakyta patyrimo struktūra lemia bet kokią žmogaus santykį su pasauliu, bet kokią problematiką, todėl ji vadinama „transcendentaline“. Jonkus joje akcentuoja paradoksų nesutapimo, nepastovumo, skirtumo su savimi momentą.

Būtina pažymėti, jog tai – netradicinis, heterodoksiškas Husserlio perskaitymas: būtų galima pateikti daugybę filosofo (ankstyvojo ir vėlyvojo) pasažų, liudijančių, kad jo laikinės sąmonės sampratoje ir visame fenomenologijos projekte svarbesnis yra vienumo, netgi antlaikiškumo polius – be jų neveiktų transcendentalinių sąlygų aparatas. Jonkus Husserlį interpretuoja panašiai kaip ir Jacques'as Derrida, kuris huserliškąją pamatinę sąmonės formą (*Urform*) pakeitė savo autoriniu *différance* („skirsmo“) konceptu, kuriuo dekonstravo vadinamąją esaties metafizikos tradiciją (Jonkus šioje knygos dalyje Derrida nemini). Pasak Jonkaus, pagal analogiją su taip suprata „išgyvenamo laiko schema“ Husserlis aiškina ir prisiminimų, lūkesčių bei vaizduotės veikimą, taip pat „ir įsijautimą į Kitą“, taigi visą tarpasmeninių santykių sritį. Tad tai yra ištis svarbiausias autoriaus huserliškosios fenomenologijos sandas. Tai – minėtas „tas pats branduolys“, pasirodantis įvairiose fenomenologijose. Žinoma, kyla klausimas, ar tokia Husserlio interpretacija nesugriaua viso kito jo filosofijos rūmo, nes būtent šiame rūme Jonkus norėtų suvienyti įvairias „huserliškąsias erezijas“.

Antroje knygos dalyje taip pat pristatoma Levino filosofija, kuri Husserlio fenomenologiją radikalizuoja, stumteli link jos (etinės-religinės) ribos.

Trečioje dalyje išryškinama praktinė, tikslo siekianti (teleologinė) fenomenologinės sąmonės struktūra. Atsakoma Heideggerio ir Levino kaltinimams, esą Husserlis sureikšmino teorinį protą, atmetamos jų pačių siūlomos alternatyvos. Ketvirtoje dalyje pakylama į tarpasmeninių santykių sferą, aiškina, kaip ji suprantama Husserlio, Sartre'o, Merleau-Ponty darbuose. Dalis baigiama kultūros ir istorijos prigimties nagrinėjimu, interpretuojant Husserlio studiją *Geometrijos kilmė*. Pažymėtina, jog istorinė problematika galiausiai išsprendžiama pasitelkiant hermeneutinę Gadamerio filosofiją, teigiančią kultūros darinių, ypač meno „belaikį dabartiškumą“, dėl kurio „meno kūrinys lieka be galo atviras vis naujoms interpretacijoms“. Tiesa, lieka neaišku, ar (ir kaip) įmanoma atskirti geresnes ir prastesnes interpretacijas, tad Gadamerio hermeneutika balansuoja ant reliatyvizmo ribos (už tai jis ir buvo priimtas į tokių postmodernistų kaip Richardas Rorty ir Gianni Vattimo draugiją).

Penktoje knygos dalyje fenomenologinė sąmonė pakyla iš laiko, kūno, intersubjektyvumo sričių į aukščiausią lygį ir tampa „pasaulio sąmone“. Tačiau šiuo pakilimu visai nesiekama atitrūkti nuo kasdienybės. Veikiau priešingai – tai paradoksalus pasaulio „iš vidaus kaip iš išorės“ patyrimas. Tokį patyrimą Jonkus išskleidžia interpretuodamas Ortega y Gasseto „Preliminarias meditacijas apie Don Kichotą“. Abstrakčią Husserlio filosofiją Ortega siekia išdėstyti vaizdžiai. Jis aprašo buvimo girioje situaciją. Svarbiausias dalykas, jog girios neįmanoma suvokti išsyk ir pilnai – ji reiškiasi tik per medžius. Todėl „bet kurioje girios vietoje giria yra galimybė“, ji yra „visuma galimų mūsų veiksmų, kurie realizuoti prarastų tikrąją vertę“ (p. 232). Dieviško *sub specie aeternitatis* žvilgsnio siekimas būtų destruktivus šioms suvokimo galimybėms, kurios reiškiasi kaip virtualumai, kaip tai, kas nėra aktualiai tikra. Toks žvilgsnis šioms galimybėms užkirstų kelią. Toks užkirtimas taip pat vyksta ir, Husserlio žodžiais tariant, esant „natūraliajai nuostatai“, kai į pasaulį žiūrima be jokio atsitraukimo, refleksijos, tarsi „natūraliai“. Ortega siūlo „vidurio kelią“: pačiame pasaulyje ieškoti nuorodų į nematomas jo puses. „Pasaulis pilnas ženklų, kurie patys nurodo, kaip turi būti suprantami“. Tiesa „yra implikuota pasaulyje kaip paties pasaulio racionalumo struktūra“. „Girios atverties ir paslėpties žaismė skleidžiasi prieš mūsų akis kaip patrauklus spektaklis“, kaip „gelmės ir paviršiaus dialektika“ (p. 236–237). Visa tai suglaudžia ši Ortigos formulotė: „Aš esu aš ir mano galimybės. Jei neišgelbėsiu jų, tai neišgelbėsiu ir aš pats“ (p. 239). Jonkus taip pat parodo, jog Ortigos filosofija labai artima paties Husserlio ir Heideggerio filosofijoms.

Paskutiniame knygos skyriuje pristatoma Finko filosofija. Sekdamas vėlyvuojų Heideggeriu, Finkas mano, jog fenomenologija pasaulį per daug susieja su subjektyvumu. Husserlis pasaulį vadina „universaliu horizontu“, patiriamu iš transcendentalinio subjekto pozicijos. Finkas pasaulį traktuoja kaip absoliutą. Baigtiniame žmogaus egzistavime jis ieško simbolių kurie yra

nepažinios kitybės pėdsakai. „Tai gali būti žmogiškas žaidimas, atveriantis kosminės žaismės viršsubjektiškumą, arba meno kūrinys kaip absoliučios visumos esamybės atsiskleidimas baigtinėje perspektyvoje“ (p. 255).

Ar pasiekia Jonkus išsikeltus tikslus: įveikti metafizinius dualizmus, parodyti fenomenologijos praktiškumą, atskleisti įvairių fenomenologijų vienvę? Minėjome, kad daug kas priklauso nuo to, ar teisėtai jis interpretuoja Husserlio laiko fenomenologiją, t. y. ar tokia interpretacija neišardo paties transcendentalinių sąlygų aparato. Pažymėtina, jog Husserlis niekados neatsakė transcendentalinės filosofijos, kaip „mokslų mokslo“ projekto. Kita vertus, galima klausti, kas lemia Jonkaus minimą „grios paslėpties ir atverties žaismę“, „gelmės ir paviršiaus dialektiką“, suvokėjo ir suvokiančiojo suderinamumą? Kas yra tas trečiasis (nes dialektikoje yra būtinas trečiasis), kuris teikia nuorodas, ženklus, implikacijas tiesos atverties link? Ar tai nėra religinis Kitas, prie kurio veda Levino, kiek atsargiau Gadamerio, Finko, netgi vėlyvojo Heideggerio („Vien tik Dievas gali mus išgelbėti“⁷) filosofijos? Nuo atsakymo į šį klausimą priklauso ir tai, kaip tiksliai autorius supranta fenomenologijos praktiškumą, jos paskirtį. Panašu, kad Jonkus yra artimas Heideggeriui, teigusiam, jog menas, ypač poezija, labiau negu mokslas ir netgi filosofija, tinka rodyti kelią autentiško *Daseino* link. Šiuo atveju filosofijai telieka interpretuoti meno kūrinius, apmąstyti kultūros kūrimo sąlygas. Jonkus knygos priede pateikia Kondroto apsakymo „Senas namas“ interpretaciją bei aptaria fenomenologijos ir literatūros paraleles. Tačiau čia kyla klausimas, ar tokiu būdu filosofija nevirsta „meno tarnaitė“. Ir ar tai buvo Husserlio filosofijos kelias? Juk Jonkus fenomenologijos branduolį ir aktualumą sieja būtent su juo: „Knygoje siekiu parodyti, jog *Husserlio* [kursyvas *J. S.*] filosofija yra neužbaigtas projektas“, jog ji yra „aktuali filosofinė praktika“ (p. 8).

Galbūt vertėtų prisiminti, kad Husserlis savo mokinio ir asistento Heideggerio darbą *Būtis ir laikas* įvertino kaip savo filosofijos supaprastinimą ir susiaurinimą, pritaikymą tam tikroms žmogaus sferos sritimis tirti. 1935 metais skaitytoje „Vienos paskaitoje“ Husserlis teigė: „Man norisi galvoti, jog aš, tariamai senamadiškas, esu kur kas revoliucingesnis negu tie, kurie šiandien žodžiais skelbia savo radikalią pozą“⁸.

⁷ Wolin, R. (ed.). *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. London: MIT, 1991, p. 107. Heideggerio interviu „Nur ein Gott kann uns noch retten“ žurnalui *Der Spiegel* (duotas 1966 metais, paskelbtas po mirties 1976 metais).

⁸ Husserl, E.. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Transl. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 290.

APIE AUTORIUS

Paul Audi – filosofijos daktaras, Paryžiaus XII (Val de Marne) universiteto dėstytojas (1991–1995), PUF leidyklos darbuotojas (1997–2003), nuo 2003 metų – nepriklausomas tyrėjas. 18 knygų autorius. Pagrindinės publikacijos: *Apie tikrąją filosofiją. Rousseau iš pradžių* (*De la véritable philosophie. Rousseau au commencement*. Paris: Le Nouveau Commerce, 1994), *Mąstymo autoritetas. Esė apie autoriaus sampratą* (*L'autorité de la pensée. Essai sur la notion d'auteur*. PUF, coll. Perspectives Critiques, 1997), *Rousseau, etika ir aistra* (*Rousseau, éthique et passion*. PUF, coll. Perspectives Critiques, 1997), *Etikos viršenybė. Nuo Schopenhauerio iki Wittgensteino* (*Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, PUF, coll. „Perspectives Critiques“, 1999, peržiūrėtas ir papildytas leidimas PUF, coll. „Quadrige“, 2000), *Savo paradoksų apnuoginta etika* (*L'éthique mise à nu par ses paradoxes*, PUF, coll. Perspectives Critiques, 2000), *Meno svaigulys. Nietzsche ir estetika* (*L'ivresse de l'art – Nietzsche et l'esthétique*. Le livre de poche, coll. Biblio essais, 2003), *Kur aš esu. Kūno ir dvasios topika* (*Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*. Paris: Encre Marine, 2004). *Neįmanomybės pabaiga. Keletas dalykų, kuriuos žinau apie Romainą Gary* (*La fin de l'impossible. Deux ou trois choses que je sais de Gary*, Paris: Christian Bourgois

Editeur, 2005), *Michelis Henry. Filosofinė trajektorija* (Michel Henry. *Une trajectoire philosophique*, Paris: Les Belles Lettres, 2006), *Rousseau: sielos filosofija* (Rousseau: *Une philosophie de l'âme*, Paris: Verdier-poche, 2008), *Kurti* (Créer, Paris: Verdier-poche, 2009). Mokslinių interesų sritys: prancūzų filosofija ir literatūra, etika, estetika.

Danutė Bacevičiūtė – Kultūros, filosofijos ir meno instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus mokslo darbuotoja. Dėsto religijos filosofijos, ontologijos kursus ir veda E. Levinui, S. Kierkegaard'ui skirtus seminarus Vilniaus pedagoginiame universitete bei Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centre. 2005 m. apsigynė humanitarinių mokslų filosofijos krypties daktaro disertaciją „Laiko sampratos transformacija šiuolaikinėje filosofijoje: E. Husserlis ir E. Levinas“. Mokslinių interesų sritys: laiko problema, fenomenologinė ir postfenomenologinė filosofija.

Andrejs Balodis – Latvijos universiteto Filosofijos ir sociologijos instituto mokslo darbuotojas, Latvijos universiteto Filosofijos fakulteto doktorantas. Rašo daktaro disertaciją „Psichika be sąmonės: atminties samprata ir gyvenimo principas Bergsono filosofijoje“. Mokslinių interesų sritys: Bergsonas, bergsonizmas, XIX a. pab. kontinentinė filosofija ir mokslo istorija, fenomenologija ir šiuolaikinė prancūzų filosofija.

Marc Crépon – habilituotas mokslų daktaras, Nacionalinio mokslinių tyrimų centro (*Centre national de la recherche scientifique*) vyriausiasis mokslo darbuotojas, dėsto *École Normale Supérieure*. Knygų *Dvasios geografijos. Tautų charakteristikos tyrimai nuo Leibnizo iki Hegelio* (*Les géographies de l'esprit, Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris: Payot, 1996), su Pierre'u Caussat ir Dariuszu Adamskiu *Kalba – tautos šaltinis: sekuliarusis mesianizmas Vidurio ir Rytų Europoje (XVIII–XX a.)* (*La Langue source de la nation: Messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du XVIIIe au XXe siècle)*, Sprimont: Mardaga, 1996), *Piktasis kalbų genijus: Nietzsche, Heideggeris, Rosenzweigas* (*Le malin génie des langues: Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris: Vrin, 2000), *Kalbos pažadai – Benjaminas, Rosenzweigas, Heideggeris* (*Les promesses du langage – Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris: Vrin, 2001), *Civilizacijų susidūrimo apgavystė* (*L'impoture du choc des civilisations*, Nantes: Éditions pleins feux, 2002), *Nietzsche: menas ir ateities politika* (*Nietzsche, l'art et la politique de l'avenir*, Paris: PUF, 2003), *Siaubas ir poezija* (*Terreur et poésie*, Paris: Galilée, 2004), *Benamės kalbos* (*Langues sans demeure*, Paris: Galilée, 2005), *Europos kitiškumai* (*Altérités de l'Europe*, Paris: Galilée, 2006), su Bernard'u Stieglėriu *Apie tiesioginę demokratiją: pagrindai ir ribos* (*De la démocratie participative, fondements et limites*, Paris: Mille et une nuit, 2007), *Gyventi apmąstant mirtį*

ir atmenant karus (*Vivre avec la pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Paris: Hermann, 2008) autorius. Paskelbė daugiau nei 70 mokslinių straipsnių, sudarė daugiau nei 10 knygų. Nietzsche's, Rosenzweigo tekstų vertėjas. Mokslinių interesų sritys: vokiečių filosofija, kalbos problema, Europos kultūra ir istorija.

Mintautas Gutauskas – Vilniaus universiteto Filosofijos katedros ir Religijos studijų ir tyrimų centro docentas. 2002 m. apsigynė humanitarinių mokslų filosofijos krypties daktaro disertaciją „Dialogo problema hermeneutinėje filosofijoje“. Rengia monografiją „Dialogo plotmės. Fenomenologinė perspektyva“. Mokslinių interesų sritys: fenomenologinė ir hermeneutinė filosofija, dialogo ir kalbos problemos.

Nijolė Keršytė – Kultūros, filosofijos ir meno instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus mokslo darbuotoja, Vilniaus universiteto A. J. Greimo semiotikos ir literatūros teorijos centro lektorė. 2002 m. apsigynė humanitarinių mokslų literatūrologijos krypties daktaro disertaciją „Intersubjektiniai santykiai literatūriniame disкурse“. Šiuolaikinės prancūzų filosofijos (E. Levino, J. Derrida, J.-L. Mariono, J. Baudrillard'o, G. Deleuze'o) vertėja. Knygos *Kūno raiška šiuolaikiniame socialiniame disкурse* (Vilnius: Baltos lankos, 2006) sudarytoja. Mokslinių interesų sritys: naratologija, poststruktūralizmas, fenomenologinė filosofija, šiuolaikinė prancūzų filosofija.

Ieva Lapinska – Latvijos universiteto Filosofijos ir sociologijos instituto mokslo darbuotoja, Latvijos universiteto doktorantė. 2000 m. Latvijos universitete įgijo filosofijos magistro laipsnį. 2005 m. įgijo filosofijos magistro laipsnį (DEA) Paryžiaus X-Nanterre'o universitete (studijavo gavusi Pranzūzijos vyriausybės stipendiją). Į latvių kalbą verčia šiuolaikinių prancūzų filosofų – E. Levino, L. Irigaray, R. Barthes'o, J.-F. Lyotard'o – veikalus. Mokslinių interesų sritys: etika, fenomenologija, feminizmas, šiuolaikinė prancūzų filosofija.

Andrea Potestà – Meco (Paulio Verleno) universiteto dėstytojas ir mokslo darbuotojas. 2005 m. Parmos universitete apsigynė filosofijos daktaro disertaciją „Baigtinumo tyrimas Jeano-Luco Nancy filosofijoje. Ontologija ir bendro padalijimo politika“ („Percorsi della finitudine in Jean-Luc Nancy. Ontologia e politica della con-divisione“). 2007 m. Strasbūro Marco Blocho universitete apsigynė filosofijos daktaro disertaciją „Etikos užburti. Heideggeris ir Derrida priešais bedugnę“ („L'enchantement de l'éthique. Heidegger et Derrida face à l'abîme“). Knygos *Kanto „pragmatika“. Žinojimas ties antropologijos ir kritikos riba* (*La "pragmatica" di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*) autorius. Mokslinių interesų sritys: prancūzų ir vokiečių filosofijos istorija,

kritika, fenomenologija, hermeneutika, estetika, politinė filosofija, Kantas, Hegelis, Nietzsche, Heideggeris, Levinas, Derrida, Nancy.

Jean-Michel Salanskis – Paryžiaus X (Nanterre'o) universiteto mokslo filosofijos, logikos ir epistemologijos profesorius, Tarptautinės filosofijos kolegijos programos direktorius. Knygų *Formalioji hermeneutika* (*L'herméneutique formelle*, Paris: Editions du CNRS, 1991), *Heideggeris* (Heidegger, Paris: Les Belles Lettres, 1997), *Prasmės laikas* (*Le temps du sens*, Orléans: Hyx, 1997), *Husserlis* (Husserl, Paris: Les Belles Lettres, 1998), *Prasmė ir prasmės filosofija* (*Sens et philosophie du sens*, Paris: Desclée de Brouwer, 2001), *Hermeneutika ir pažinimas* (*Herméneutique et cognition*, Presses Universitaires du Septentrion, 2003), *Išnaikinimas, įstatymas, Izraelis* (*Extermination, loi, Israël*, Paris: Les Belles Lettres, 2003), *Talmudas, mokslas ir filosofija* (*Talmud, science et philosophie*, Paris: Les Belles Lettres, 2004), *Gyvasis Levinas* (*Levinas vivant*, Paris: Les Belles Lettres, 2006), *Prasmės teritorijos* (*Territoires du sens*, Paris: Vrin, 2007), su François-Davidu Sebbah *Šiuolaikiniai fenomenologijos pritaikymai* (*Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris: Sens et Tonka, 2008), *Matematikos filosofija* (*Philosophie des mathématiques*, Paris: Vrin, 2008), *Heideggeris: blogis ir mokslas* (Heidegger, *le mal et la science*, Paris: Klincksieck, 2009) autorius. Paskelbė daugiau nei šimtą moslinių straipsnių. Mokslinių interesų sritys: matematikos filosofija, logikos filosofija, kognityvinių mokslų filosofija, fenomenologija, žydų tradicija.

Jonas Skačkauskas – Vilniaus universiteto filosofijos studijų IV kurso studentas, internetinės svetainės „Filosofija Lietuvoje“ skilties „Knygų lentyna“ redaktorius. Bakalauro darbo tema – „Hėgeliškoji Kanto filosofijos kritika“ (vad. – Naglis Kardelis). Mokslinių interesų sritys: modernioji filosofija, ypač tingą dėmesį skiriant vokiečių idealizmui ir jo įtakai šiuolaikinei filosofijai.

Rinalds Zembahs – Latvijos universiteto Filosofijos ir sociologijos instituto mokslo darbuotojas. Baigia rašyti daktaro disertaciją „Prasmės genezė Maurice'o Merleau-Ponty kūno fenomenologijoje“. Į latvių kalbą yra išvertęs įvairius M. Merleau-Ponty, R. Descartes'o ir Th. Adorno veikalus, šiuo metu verčia G. Deleuze'o ir F. Guattari knygą *Kas yra filosofija?* Mokslinių interesų sritys: prancūzų fenomenologija ir šiuolaikinės prancūzų filosofijos plėtotė, ypač transcendentalinis empirizmas/realizmas, genealogija ir filosofinė archeologija, kritinė teorija, pažinimo sociologija (B. Latour), šiuolaikinė filosofinė antropologija (H. Blumenbergas, P. Sloterdijkas), filosofinis N. Hartmanno palikimas ir šiuolaikinė italų filosofija (M. Cacciari, R. Esposito, G. Agambenas, E. Severino, A. Negri).

Audronė Žukauskaitė – Kultūros, filosofijos ir meno instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja, Vilniaus dailės akademijos lektorė. Knygų *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika* (Vilnius: Aidai, 2001), *Anamorfozės. Nepamatinės filosofijos problemos* (Vilnius: Versus aureus, 2005) autorė. Sudarė ir išvertė S. Žižeko darbų rinktinę *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano* (Vilnius: LRSL, 2005), sudarė penkis leidinius šiuolaikinės filosofijos ir kultūros temomis. Šiuo metu rengia knygą *Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari filosofija: pasekmės kultūrai* bei sudarė leidinį *Apklausiant Antigonę: postmoderni filosofija ir kritinė teorija* (*Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, Oxford: Oxford University Press, 2010). Mokslinių interesų sritys: šiuolaikinė filosofija, psichoanalizė, lyčių studijos, vizualinės kultūros studijos.

CONTRIBUTORS

Paul Audi - PhD, lecturer at Paris XII (Val de Marne) University (1991–1995), employee at PUF publishing office (1997–2003), since 2003 – an independent researcher. He is the author of 18 books and numerous scholarly articles. Main works: *On True Philosophy. Rousseau at First* (*De la véritable philosophie. Rousseau au commencement*. Paris: Le Nouveau Commerce, 1994), *The Authority of Thought. Essay on the Notion of Author* (*L'autorité de la pensée. Essai sur la notion d'auteur*. PUF, coll. Perspectives Critiques, 1997), *Rousseau, Ethics and Passion* (*Rousseau, éthique et passion*. PUF, coll. Perspectives Critiques, 1997), *Superiority of Ethics. From Schopenhauer to Wittgenstein* (*Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, PUF, coll. „Perspectives Critiques“, 1999, revised edition PUF, coll. „Quadrige“, 2000), *The Ethics denuded of its Paradoxes* (*L'éthique mise à nu par ses paradoxes*, PUF, coll. „Perspectives Critiques“, 2000), *Inebriation of Art. Nietzsche and Aesthetics* (*L'ivresse de l'art – Nietzsche et l'esthétique*. Le livre de poche, coll. „Biblio essais“, 2003), *Where I am. Topics of Body and Spirit* (*Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*. Paris: Encre Marine, 2004). *The end of the Impossible. Two or Three Things which I know about Romain Gary* (*La fin de l'impossible. Deux ou trois choses*

que je sais de Gary, Paris: Christian Bourgois Editeur, 2005), *Michel Henry. The Philosophical Trajectory* (*Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris: Les Belles Lettres, 2006), *Rousseau: The Philosophy of Soul* (*Rousseau: Une philosophie de l'âme*, Paris: Verdier-poche, 2008), *Create* (*Créer*, Paris: Verdier-poche, 2009). Areas of academic interests: French philosophy and literature, ethics, aesthetics.

Danutė Bacevičiūtė is researcher at the Culture, Philosophy and Arts Research Institute (Vilnius, Lithuania). She defended her Ph.D. thesis *Transformation of the Notion of Time in Contemporary Philosophy: E. Husserl and E. Levinas* at Vytautas Magnus University in 2005. She teaches courses in philosophy of religion and contemporary philosophy at Vilnius University and Vilnius Pedagogical University. Areas of academic interests: contemporary philosophy, the problematics of time in phenomenology and post-phenomenology.

Andrejs Balodis is researcher at the Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia (Riga, Latvia), PhD student at Department of Philosophy, University of Latvia, working on PhD thesis „Mind without Consciousness: Conception of Memory and Principle of Life in Philosophy of Bergson“. Areas of academic interests: Bergson, bergsonism, late 19th century continental philosophy and history of science, phenomenology and contemporary French philosophy.

Marc Crépon is research director at the Centre Nationale de la Recherche Scientifique, professor at École Normale Supérieure, and the translator of the biographical writings of Nietzsche (editions PUF, 1994). He is the author of the books: *The Geography of the Mind. The characteristic of the people from Leibniz to Hegel* (*Les géographies de l'esprit, Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris: Payot, 1996), *Language as the Source of the Nation: Secular Messianism in Central and East Europe at XVIII-XX centuries*, with Pierre Caussat and Dariusz Adamski (*La Langue source de la nation: Messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du XVIIIe au XXe siècle)*, Spri-mont: Mardaga, 1996), *The Evil Genius of Languages: Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig* (*Le malin génie des langues: Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000), *The Promises of Language – Benjamin, Rosenzweig, Heidegger* (*Les promesses du langage – Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris: Vrin, 2001), *The Assumed Clash of Civilisations* (*L'imposture du choc des civilisations*, Nantes: Éditions pleins feux, 2002), *Nietzsche, Art and Future Politics* (*Nietzsche, l'art et la politique de l'avenir*, Paris: PUF, 2003), *Terror and Poetry* (*Terreur et poésie*, Galilée, 2004), *Homeless languages* (*Langues sans demeure*, Paris, Ga-

lilée, 2005), *Alterities of Europe* (*Altérités de l'Europe*, Paris: Galilée, 2006), *On Participatory democracy, Fundamentals and Limits*, with Bernard Stiegler (*De la démocratie participative, fondements et limites*), *To live with Thoughts on Death and Memories of Wars* (*Vivre avec. la pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Paris: Hermann, 2008); he is also the editor of more than 10 books and the author of more than 70 articles. Areas of academic interests: German philosophy, problematics of language, European culture and history.

Mintautas Gutauskas is associate professor at the Philosophy Department and the Centre for Religious Studies and Research at Vilnius University. He defended his Ph.D. thesis *The Problem of Dialogue in Hermeneutical Philosophy* at Vilnius University in 2002. He is currently working on a book focused on the problem of dialogue, entitled *Dimensions of Dialogue. Phenomenological Approach*. Areas of academic interests: phenomenology and hermeneutics, the problems of dialogue and language.

Nijolė Keršytė is researcher at the Culture, Philosophy, and Arts Research Institute (Vilnius, Lithuania), a lecturer at the A. J. Greimas Centre for Semiotics and Literary Theory of Vilnius University. She defended her Ph.D. thesis *Intersubjective Relations in Literary Discourse* at Vilnius University in 2002. She is a translator of contemporary French philosophy (E. Levinas, J. Derrida, J.-L. Marion, J. Baudrillard, G. Deleuze). She is the editor of a book *Kūno raiška šiuolaikiniame socialiniame diskurse* (Vilnius: Baltos lankos, 2006) (*Corporeal Expression in Contemporary Social Discourse*). Areas of academic interests: narratology, poststructuralism, phenomenological philosophy, contemporary French philosophy.

Ieva Lapinska is researcher at the Institute of Philosophy and Sociology of University of Latvia (Riga, Latvia). Doctoral student of philosophy at the University of Latvia. In 2000 graduated from the University of Latvia with an M.A. in philosophy. In 2005 obtained a master (DEA) degree in Philosophy from the university Paris X-Nanterre in France. Studied in France with a scholarship of the government of France. She translates contemporary French philosophy (E. Levinas, L. Irigaray, R. Barthes, J.-F. Lyotard). Areas of academic interests: ethics, phenomenology, feminism, French contemporary philosophy.

Andrea Potestà is research and teaching assistant at the Paul-Verlaine University in Metz. In 2005 he defended his Ph.D. thesis *Investigation of Finitude in Jean-Luc Nancy. Ontology and Policy of Common Ground Division* (*Percorsi della finitudine in Ontologia e politica della con-divisione*) at the University

of Parma. In 2007 he defended his Ph.D. thesis *The Enchantment of Ethics. Heidegger and Derrida facing the Abyss* (*L'enchantement de l'éthique. Heidegger et Derrida face à l'abîme*) at the University of Strasbourg. He is the author of the book "Pragmatic" of Kant. *The Cognition beside the Limits of Anthropology and Criticism* (*La „pragmatica“ di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*). Areas of academic interests: history of French and German philosophy, criticism, phenomenology, hermeneutics, aesthetics, political philosophy, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Levinas, Derrida, Nancy.

Jean-Michel Salanskis is professor of philosophy of science, logic and epistemology at the University of Paris X-Nanterre, director of the programme at the Collège international de philosophie. He is the author of the books: *Formal Hermeneutics* (*L'herméneutique formelle*, Paris: Editions du CNRS, 1991), *Heidegger* (Paris: Les Belles Lettres, 1997), *The Time of Sens* (*Le temps du sens*, Orléans: Hyx, 1997), *Husserl* (Paris: Les Belles Lettres, 1998), *The Sens and the Philosophy of Sens* (*Sens et philosophie du sens*, Paris: Desclée de Brouwer, 2001), *Hermeneutics and Cognition* (*Herméneutique et cognition*, Presses Universitaires du Septentrion, 2003), *Extermination, Law, Israel* (*Extermination, loi, Israël*, Paris: Les Belles Lettres, 2003), *Talmud, Science and Philosophy* (*Talmud, science et philosophie*, Paris: Les Belles Lettres, 2004), *Levinas alive* (*Levinas vivant*, Paris: Les Belles Lettres, 2006), *The Territories of Sens* (*Territoires du sens*, Paris: Vrin, 2007), *The Contemporaneous Usages of the Phenomenology*, with François-David Sebbah (*Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris: Sens et Tonka, 2008), *The Philosophy of Mathematics* (*Philosophie des mathématiques*, Paris: Vrin, 2008), *Heidegger, Evil and Science* (*Heidegger, le mal et la science*, Paris: Klincksieck, 2009). He is also the author of more than 100 articles. Areas of academic interests: philosophy of mathematics, philosophy of logic, philosophy of cognitive sciences, phenomenology, Jewish tradition.

Jonas Skačkauskas is the fourth year student of philosophy at Vilnius University, editor of the column *Book shelf* on the web site *Philosophy in Lithuania* (<http://www.filosofija.vu.lt/>). He is currently working on his bachelor's thesis *Hegelian Critique of Kant's Philosophy* (academic tutor – Naglis Kardelis). Areas of academic interests: modern philosophy, particularly German idealism and its influence on contemporary philosophy.

Rinalds Zembahs is researcher at the Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia, Riga. He is currently working on the completion of his Ph.D. thesis on *The Genesis of Meaning in Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology of the Body*. He has translated articles of M. Merleau-Ponty, R. Des-

cartes and T. Adorno, and currently is working on the translation of *What Is Philosophy?* by G. Deleuze and F. Guattari. The areas of philosophical interest include French phenomenology and French contemporary philosophical developments, especially transcendental empiricism/realism, genealogy and philosophical archeology, critical theory, sociology of knowledge (B. Latour), contemporary developments in philosophical anthropology (H. Blumenberg, P. Sloterdijk), the philosophical legacy of Nicolai Hartmann and contemporary Italian philosophy (M. Cacciari, R. Esposito, G. Agamben, E. Severino, A. Negri).

Audronė Žukauskaitė is senior researcher at the Culture, Philosophy, and Arts Research Institute (Vilnius, Lithuania) and lecturer at Vilnius Academy of Fine Arts. She is the author of the books *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika* (Vilnius: Aidai, 2001) (*Beyond the Signifier Principle: Deconstruction, Psychoanalysis, Critique of Ideology*); *Anamorfozės. Nepamatinės filosofijos problemos* (Vilnius: Versus aureus, 2005) (*Anamorphoses: Non-Fundamental Problems of Philosophy*). She edited and translated Slavoj Žižek's Reader *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano* (Vilnius: LRSL, 2005) (*Everything You Always Wanted to Know About Žižek But Were Afraid to Ask Lacan*). She is the editor of five volumes on different aspects of contemporary philosophy and culture. She recently completed a draft of the book *Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari filosofija: pasekmės kultūrai* (*Gilles Deleuze and Felix Guattari's Philosophy: Consequences for Culture*) and co-edited a book *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2010). Areas of academic interests: contemporary philosophy, psychoanalysis, gender studies, visual culture studies.

NURODYMAI AUTORIAMS

1. Leidinyje skelbiami atskirai temai skirti moksliniai straipsniai bei studijos, aprėpiančios įvairias šiuolaikinės filosofinės minties raiškos sritis – etiką, estetiką, kultūros, mokslo, kalbos filosofijos, filosofijos istorijos tyrimai. Leidinyje taip pat spausdinamos reikšmingų filosofijos darbų recenzijos bei filosofinio gyvenimo apžvalga.
2. Tekstai spausdinami lietuvių, anglų, vokiečių ir prancūzų kalbomis.
3. Straipsnių ar studijų struktūra: antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, mokslo įstaigos, kurioje darbas atliktas, pavadinimas, adresas (įstaigos ar autoriaus namų), telefono ir fakso numeris, elektroninio pašto adresas, straipsnio tekstas, straipsnio santrauka anglų (antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, ne trumpesnis kaip 1000 spaudos ženklų tekstas) arba lietuvių (jei straipsnis parašytas angliškai, vokiškai ar prancūziškai) kalba.
4. Pastabos pateikiamos išnašose puslapio apačioje.
5. Šaltiniai nurodomi pagal šiuos pavyzdžius:

Monografijos:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

Leidimas nurodomas, jei cituojamas ar nurodomas šaltinio leidimas nėra pirmasis.

Straipsniai iš žurnaly:

Greimas, A.J. 1974. Struktūra ir istorija. *Problemos*, Nr. 2 (14).

Straipsniai rinkiniuose:

Hayek, F. 1984. Competition as a Discovery Procedure. In: *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch.Mishiyama and K.Leube. Stanford : Hoover Institution Press.

Šaltiniai pateikiami originalo rašyba.

Kaip cituoti elektroninius šaltinius žr.:

[Http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation](http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation).

[Http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html](http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html)

6. Tekste literatūros šaltiniai nurodomi vadovaujantis Harvardo nuorodų sistema: skliausteliuose nurodoma šaltinio autoriaus pavardė, leidimo metai, puslapis ar puslapiai. Autoriaus pavardės galima neminėti, jeigu iš konteksto visiškai aišku, kuriam autoriui priklauso nurodomas darbas.
7. Pateikiama straipsnio (ar studijos) ir visų jo priedų 2 komplektai, išspausdinti popieriuje (dvigubu intervalu) ir įrašas į diskelį Winword formatu, ne mažiau kaip 20 000 spaudos ženklų arba 0,5 aut. lanko.
8. Straipsnis (ar studija) pristatoma su 2 recenzijomis arba su leidinio redakcinės kolegijos nario rekomendacija; straipsnio svarstymo mokslinės institucijos padalinyje protokolo išrašas prilyginamas recenzijai.
9. Straipsnius, studijas, vertimus, recenzijas, apžvalgas prašome atnešti į KFMI 215 kab. arba atsiųsti adresu KFMI, Saltoniškių 58, Lt-08105, Vilnius, tel: 2752857, 2758662, 2751898; faks. 2751898.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

1. Each edition of this periodical will be devoted to a concrete philosophical theme. Scholarly articles and studies published in each edition of *Athena* may discuss problems that are specific to particular domains of contemporary philosophy, be it ethics, aesthetics, philosophy of science, philosophy of language, history of philosophy, and so on. Yet all these articles and studies, while discussing different cases from different areas of contemporary philosophy, in each edition of *Athena* should have in common a particular philosophical theme chosen for that particular edition, so that all these different cases from different areas of philosophy might reveal different aspects of one chosen philosophical theme or problem. A new philosophical theme for each following edition of *Athena* will be announced for potential contributors in advance by electronic means. Reviews of important philosophical works and synopses of philosophical life in Lithuania and abroad will also be published in this periodical.
2. The texts will be accepted and published in Lithuanian, English, German, and French.

3. The structure of each submitted article or study should be as follows: the title, the author's full name, the name of the scholarly institution wherein the research was conducted, the address of the institution or the author's home address, the author's work or home phone number and, if available, fax number, e-mail address, the article's text, the article's summary in English (the title, the author's full name, and the text of article's summary, no less than 1000 symbols). If the article itself is submitted in English, German, or French, a summary in Lithuanian of indicated length is required.
4. The notes should be presented in the form of footnotes (that is, the notes at the bottom of the page).
5. Bibliographical sources of the text should be cited according to Harvard citation system, that is, in the brackets should be indicated the name of the source's author, the year of the source's publication, and the relevant page (or pages). The name of the author need not be mentioned if in the process of source's citation his/her identity is absolutely clear from the context. The sources should be indicated according to these examples:

Monographs:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

The number of cited or indicated source's edition should be given, unless the edition of the source is the first one.

Articles from journals and other periodicals should be cited as follows:

Greimas, A.J. 1974. Struktūra ir istorija. *Problemos*, Nr. 2 (14).

Articles from collections of articles should be cited as follows:

Hayek, F. 1984. Competition as a Discovery Procedure. In: *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch.Mishiyama and K.Leube. Stanford: Hoover Institution Press.

All sources should be cited in the language (and writing) of the original.

If you need information about how to cite electronic sources, please consult these websites:

[Http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation](http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation).

[Http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html](http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html)

6. The author should submit 2 copies of his/her article or study and all its annexes, both in paper form (printed at double interval) and electronic form (information in a floppy disc should be stored according to the Winword format). The length of submitted article should be no less than 20 000 symbols, that is, one half of an authorial printer's sheet.
7. The submitted article or study should be accompanied by written reviews of two scholars, both experts in the field, or with a recommendation of one of the members of the editorial board of *Athena*. If the article undergoes an expert scrutiny in the department of a scholarly institution, the extract from the minutes is required and will be considered equal to one written review.
8. Articles, studies, translations, reviews of books and synopses of events should be delivered to the Culture, Philosophy and Arts Research Institute (CPARI or, in Lithuanian, KFMI) in Vilnius, room 215, or sent by mail (the address is: KFMI, Saltoniškių 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania).

ATHENA

Filosofijos studijos

2009 Nr. 5

Lietuvių kalbos redaktorė/ Lithuanian language editor *Ona Balkevičienė*

Anglų kalbos redaktorius/ English language editor *Naglis Kardelis*

Viršelio dailininkas *Adomas Matuliauskas*

Maketuotoja *Reda Sinkevičiūtė*

Išleido „Versus aureus“ leidykla

Rūdninkų g. 10, LT-01135 Vilnius

versus@versus.lt | www.versus.lt

Spausdino