

Danutė Bacevičiūtė

## MIRTIS IR LAIKAS: PASYVUMO IŠTAKŲ LINK

*Kultūros, filosofijos ir meno institutas  
Dabartinės filosofijos skyrius  
Saltoniškių g. 58  
LT-08105 Vilnius  
El. paštas: etunad@mail.lt*

Mirties, mirtingumo tema visad buvo svarbi filosofijai. Mirtis svarbi kaip žmogiškos prasmės radikaliausio išbandymo vieta, sykiu ir kaip jos kilmės vieta. Tačiau turbūt jokia kita tema nėra tiek „slidi“ ir pavojinga kaip ši. Nuolat esama pavojaus kartoti sveiko proto tiesomis laikomas banalybes kaip antai: „visi žmonės mirtingi“, užsiimti svaiginančia būties ir niekio dialektika, patekti į abstrakcijų tinklą, kur minėta „tiesa“ kraštutiniu atveju gali virsti net silogizmo pavyzdžiu: X yra žmogus; žmonės yra mirtingi; vadinasi, X yra mirtingas. Mirtis yra ribinis fenomenas tuo požiūriu, kad negaliu patirti savo mirties ir šią patirtį aprašyti, nebent būčiau iš tų žmonių, kurie patyrė vadinamąją „klinikinę mirtį“ ir vėliau pasakoja apie regėtus vaizdus, beprotišką greitį lekiant tamsiu tuneliu ir akinančią šviesą tunelio gale. Tačiau nesu iš tokių.

Galbūt kalbėti apie mirtį, mirtingumą esama kitų būdų? Vieną jų ir norėčiau aptarti savo straipsnyje. Galbūt ribinio mirties fenomeno prasmė paaiškėtų, jei jį svarstytume kito, ne mažiau ribinio, fenomeno – laiko patirties pasyvumo – kontekste? Mano siūlomas svarstymo būdas nereiškia, kad vieną neaiškų fenomeną – mirtį – aiškinsiu pasitelkusi kitą, aiškesnį, fenomeną – laiką. Veikiau abu fenomenus suvokdama kaip ribinius mėginsiu juos pasekti iki jų suartėjimo taško. Apmaštant tokią galimybę man pasirodė svarbi

Emmanuelio Levino 1975 m. paskaitoje išsakyta mintis, esą „mirtis yra taškas, iš kurio laikas ima visą savo kantrybę“ (Levinas 2000: 7). Ši mintis nėra koks aiškus ar vienareikšmis atsakymas, veikiausiai ji užmena mįslę: ką reiškia laiko kantrybė, kodėl mirtis yra šios kantrybės ištakos? Net ir neturint aiškaus atsakymo galima spėti, kad mirties ir laiko sąsaja čia užsimezga per pasyvumo aspektą. Kalbama ne apie subjekto sąmonės laiko kantrybę, esą subjektas galėtų pasistengti ir pakentėti, išverti ir susintetinti net ir tokį fenomeną kaip mirtis. Mat tokiu atveju, po subjekto pasyvumu slėptųsi didžiausias jo aktyvumas. Kalbama apie laiko kantrybę kaip nesintezuojamą patirtį, t. y. kalbama veikiausiai apie laiką kaip tam tikrą į sąmonės šviesą neiškeliamą subjektiškumo substratą arba pamušalą, kurio atžvilgiu nieko negaliu nuspręsti, kurio atžvilgiu bet kokia pastanga yra bergždžia ir todėl tik atskleidžia mano patirties pasyvumą. O šio pasyvumo kraštutinis taškas, iš kurio ir kyla laikui priskiriama kantrybė, yra mirtis. Arba, kitaip sakant, čia atliekamas tyrimas yra vedamas intuicijos, jog laiko patirties pasyvumas liudija pačiuose subjekto pagrinduose vykstant nuolatinę mirties darbą. Šią intuiciją galima išreikšti pasitelkiant metaforą ar žodžių žaislą, leidžiančius mums rūpimą klausimą suformuluoti taip: ar mirtingas gyvenimas nėra gyvybinga mirtis?

Šitaip interpretuodama cituotą Levino mintį būtent į laiko patirties pasyvumą pirmiausia ir kreipsiu dėmesį, tikėdamasi, kad per jį bus nušviesta mirtingumo prasmė. Tačiau ką gi turiu omenyje kalbėdama apie laiko patirties pasyvumą? Laiko patirties pasyvumu vadinu „praeinančio“ laiko, laiko „praigos“ patirtį, t. y. patirtį, jog laikas ne tik „eina“, bet ir „prašina“. Apie laiko „ėjimą“ („atėjimą“, „praėjimą“) kalbu ne todėl, kad būčiau labai prisirišusi prie tėkmės metaforos. Kai sakome, kad kažkas „prašina“ ar „ateina“, nebūtinai turime omenyje tėkmės įvaizdį. Veikiausiai tikiuosi, kad pačių lietuvių kalboje esančių laiko modų įvardijimų („praėjimas“, „ateitis“) prasmė išryškės, kai apmąstysiu laiko patirties pasyvumo prasmę. Šią laiko patirtį pavadinau ribine todėl, kad laiko patirties apmąstymas virsta patirties laikiškumo apmąstymu, galiausiai atskleidžiančiu pačios refleksijos laikiškumą. Laiko „praėjimas“ tarsi nustato refleksijos ribą, neleidžiančią refleksijai užbaigti savizinos rato: vieną akimirką kilusi intencija nebegali į ją sugrįžti. Ši akimirka jau „praėjo“, tapdama negrįžtamu tašku. Tačiau galbūt laiko patirties pasyvumas žymi ne tik refleksijos ribą? Laiko „praigos“ patirtį galima pavadinti nesavastiniu buvimu, nes nepaisant mano pastangų įvidijinti laiką, paversti jį savu laiku, jis „prašina“. Galbūt laiko patirties pasyvumas yra ribinė patirtis ir kitu požiūriu, t. y. galbūt laiko „praiga“, suvokiama kaip nesavastinis buvimas, leidžia spėti, kad pasyvumas turi kitokią prasmę, nusakomą ne vien negatyviai? Galbūt pasyvumas yra ne vien aktyvumo stoka ar jo defektyvus modus? Į šiuos iškeltus klausimus mėginsiu atsakyti aptardama fenomenologinius laiko patirties pasyvumo tyrinėjimus, dėmesio akiratyje išlaikydama laiko ir mirties temų jungimo galimybę.

## LAIKO PATIRTIES PASYVUMAS IR FAKTIŠKUMAS

Fenomenologinė filosofija, pradėdama ją grindusio Edmundo Husserlio darbais, liečiančiais sąmonės laiko problematiką, skyrė didžiulį dėmesį laiko patirties pasyvumo aspektui, vadinamosioms „pasyvioms sintezėms“. Sąmonės laiko „tėkmę“ Husserlis išreiškia pasitelkdamas „gyvosios dabarties“ struktūrą, t. y. tokią, kuri leidžia kalbėti ne apie taškinę dabartį kaip vieną po kitos einančias akimirkas, bet apie dabarties gelmę, kurioje išlaikoma praeitis ir numatoma ateitis. Dabarties gelmė reiškia, jog mūsų suvokimas (*perception*) visuomet turi horizontą arba kontekstą, t. y. „gylį“, dėl kurio ir steigiasi suvokimo prasmė. Čia svarbu tai, kad ši dabarties gelmė nėra mūsų aktyvių pastangų rezultatas: ji randasi ne dėl mūsų praeities prisiminimo ar ateities projektavimo, tačiau pasyviai, t. y. kaip sąmonėje vykstanti pasyvi sintezė. Tačiau taip pat svarbu pastebėti, kad, pasak Husserlio, šis pasyvumas nėra radikalus. Nors ir ne dėl mūsų pastangų atsiradusi, ši gelmė, kitaip fokusuojant žvilgsnį (taigi jau mūsų pastangomis), gali būti iškelta į paviršių. Todėl pasyvumas yra interpretuojamas kaip potencialumas, galintis virsti aktualumu: galiu atsigręžti ir tematizuoti tai, kas buvo suvokiama pasyviai. Galiu *prisiminti* kažką, kas dabar man esti tik potencialiai, bet gali būti atgaivinta, re-prezentuota. Taigi toks pasyvumas tėra potencialumas, kuris gali būti paverstas aktyvumu, aktualumu. Nors šitaip atgaivintas dalykas ir bus modifikuotas, turės mano dabarties suvokimo priemaišų, bet jį vis tiek suvoksiu kaip „tą patį“. Pavyzdžiui, namų, senelės suvokimas: suvokime dalyvauja išgyventa praeitis, tačiau sykiu galiu prisiminti ir atgaivinti konkrečius vaikystės įvykius.

Vis dėlto išimtį sudaro paties Aš gyvenama patirtis. Mat suvokiama, kad jei refleksija ir išreiškia mėginimą patį save „pamatyti ir sugriebti“, tačiau juk „sugriebta“ savastis nėra toji, iš kurios kilo intencija. Refleksija visada vėluoja, net jeigu tik ji pati ir leidžia šį vėlavimą užčiuopti. Taigi jau Husserlis, aprašydamas subjektiškumo struktūrą, aptinka laiko patirties pasyvumą kaip tam tikrą subjektiškumo pamušalą, kurio negalima iškelti į sąmonės šviesą jo nemodifikavus. Giliausias, galima sakyti, pamatinis subjektiškumo sluoksnis lieka pasyvus, nereaktyvuojamas, anot Husserlio, lieka „absoliučiu faktu“ (Held 1966: 148)<sup>1</sup>. Jau čia svarbu paaiškinti pasyvumo ir faktiškumo sąsają, taip pat paradoksišią išraišką, kurią Husserlis pasitelkia, kad įvardytų giliausią subjektiškumo sluoksnį. Pasyvumas ir faktiškumas gali būti gretinami, nes minėtas pasyvumas yra nereaktyvuojamas ir neišvengiamas, jis yra faktas. O išraiška „absolutus faktas“ nurodo, jog subjektiškumo faktinis pobūdis yra ne empirinis faktas, jis galioja absoliučiai, jau yra bet kurioje mano patirtyje.

<sup>1</sup> Klausas Heldas remiasi vadinamaisiais Husserlio C rankraščiais (Mc C I, S. 4; 1934).

## NESAVASTINGUMAS SAVASTYJE

Martinus Heideggeris savo veikle *Buvimas ir laikas* dar labiau pabrėžia faktiškumą ir kaip pamatinį analizuoja mirties fenomeną. Taip jis siekia konkretizuoti huserliškąjį laiko patirties aprašymą, t. y. mėgina užčiuopti konkrečius egzistencijos laikiškumo modusus. Galima sakyti, kad šį žingsnį Heideggeris žengia permąstęs pačios fenomenologijos prielaidas ir suvokęs, jog fenomenologinės nuostatos prisiėmimas įgyja specifinio teorinio santykio su pasauliu pavidalą, galiausiai tampantį kliūtimi fenomenologinei konkrečiai patirčiai, šiuo atveju – faktiškumui aprašyti. Teorinė sąmonė, refleksija, randa faktiškumą tik kaip ribą, nepajėgdama apie jį nieko pozityviai pasakyti. Todėl kalbėdamas apie žmogaus buvimo būdą, Heideggeris siekia sujungti jau Husserlio iškeltus, tačiau nekonkretizuotus patirties eksterioriškumą ir faktiškumą.

Kadangi man rūpi laiko patirties pasyvumas, todėl ir haidegeriškoje *Dasein* egzistencijos analizėje susitelksiu ties faktiškumo momentu bei jo laikine išraiška. Pirmiausia būtina kelti klausimą, ką reiškia faktiškumas ir judesys patirties konkretizavimo link Heideggerio fundamentaliosios ontologijos projekto kontekste? Reikia pažymėti, kad faktiškumas Heideggeriui taip pat nėra empirinis faktas, o egzistencijai būdingas buvimo bruožas. Kitaip saktant, faktiškumas aiškinamas kaip patirties sąlyga. Jis aptinkamas ne teorinio stebėjimo būdu (tokiu atveju turėtume reikalą su objektiška duotimi), o per buvimą įmesties būdu. T. y. buvimas įmestu čia svarbus kaip *Dasein* buvimo būdas. Taigi faktiškumas čia turi ne negatyvią refleksijos ribos prasmę, o nusako žmogišką buvimą kaip įmestį. Tiesa, svarbu dar kartą pažymėti, kad ir Husserliui, ir Heideggeriui faktiškumas įgyja transcendentalinį, ne empirinį pobūdį; jis yra patirties galimybės sąlyga. Apmąstydamas būties myriop fenomeną Heideggeris teigia: „Artimiausias būties myriop kaip galimybės artumas nuo tikros mirties nutolęs tiek, kiek tik galima“ (Heidegger 1993: 262). Taigi čia yra aiški transcendentalumo (patirties galimybės arba patirties sąlygų) ir empiriškumo perskyra.

Pereinant prie laikinės faktiškumo išraiškos, būtina pastebėti keletą dalykų. Viena vertus, Heideggerio *Buvime ir laike* faktiškumas aptinkamas kaip vienas iš pamatinės egzistencialinės rūpesčio struktūros modusus (šalia projekto ir nuopuolio) ir įvardijamas kaip įmestis, arba jau buvimas pasaulyje, išreiškiantis praeities modusą. Kita vertus, mirties fenomeną Heideggeris aptaria taip pat pasitelkęs pamatinę rūpesčio struktūrą, todėl jam svarbu parodyti, kaip šiame fenomene pasireiškia minėti rūpesčio struktūros modusai: projektas, faktiškumas ir nuopuolis. Mirtingumo fenomeno faktiškumas reiškia egzistencijos baigtinumą: jis reiškia faktą, kad kol *Dasein* egzistuoja, jis jau ir yra įmestas į galimybę numirti. Įdomu tai, kad, siedamas mirtingumą su buvimu-pirma-savęs kaip buvimu myriop, Heideggeris akcentuoja ne tiek įmestį,

kiek galimybę. Be abejo, būtina paaiškinti šios galimybės pobūdį. Pirmiausia reikia atsiriboti nuo galimybės, suprantamos kaip tai, ką skubama vienaip ar kitaip įgyvendinti, t. y. kai numatomi ar apskaičiuojami galimi veiksmai ir stengiamasi pamiršti galimybę kaip galimybę, stengiamasi ją vienaip ar kitaip realizuoti. Taip reiškiasi tik nuopuoliui būdingas bėgimas nuo mirties kaip galimybės. O buvimas myriop yra gryna galimybė. Tačiau ką reiškia gryna galimybė? Tai paaiškėja, kada Heideggeris savastinį buvimą myriop interpretuoja kaip užbėgantį į priekį ryžtą (*vorlaufende Entschlossenheit*), t. y. kaip nerimo prisiėmimą ir savęs metimą į šią savo negalimybės galimybę. Nerimas čia reiškia afektyvumą, taigi atstovauja buvimui įmesties būdu, o ryžtas nurodo galimybės kaip galimybės prisiėmimą.

Vis dėlto mūsų tyrimas reikalauja tam tikros optikos pasirinkimo. Orientacija į laiko patirties pasyvumą skatina mus įmestį sieti su faktiškumu kaip įvykiškumu, kuris būtų anapus bet kokio mūsų veikimo, o ne su faktiškumu kaip buvimu tam tikroje situacijoje, nors Heideggeriui abu šie dalykai eina sykiu. Buvimas tam tikroje situacijoje numato hermeneutinį tos situacijos interpretavimą ir supratimą, tačiau čia mums rūpi faktiškumas kaip įvykiškumas, baigtybė. Šitaip sufokusuotas dėmesys leidžia pastebėti Heideggerio analizės pobūdį ir, antra vertus, fiksuoti tam tikrą faktiškumo fenomeno tyrimo prieitą ribą. Matyti, kad Heideggerio pastangos nukreiptos į tai, kaip nesavastinį buvimą, kurį ir išreiškia laiko „praeiga“ arba mirimas pačiam to nė nesuvokiant, paversti savastiniu buvimu ir prisiimti jį. Taigi Heideggeriui rūpi laiką paversti savu laiku, o mirtį – sava mirtimi. Tačiau reikia pastebėti, kad jo atlikta analizė išryškino mirties fenomeno dvilypumą: nesavastingumą savastyje. Heideggeriui rūpi savastingumas, savastinis ir autentiškas buvimas – iš jo perspektyvos kaip tik ir užduodamas klausimas apie *Dasein* buvimo būdą (net ir įvykį, *Ereignis*, jis interpretuoja kaip tai, kas sava, *eigen*). Tačiau nesavastingumo momentas nedingsta ir įveda tam tikrą paradoksą – egzistencijos refleksija parodo *Dasein* kaip buvimą nepaisant savęs.

Būties myriop, kaip grynios galimybės, atskyrimas nuo įprasto galimybės supratimo, kai renkamos iš daugelio realizuotinių galimybių, parodo jos paradoksalumą. Gryna galimybė – galimybė nebūti – tam tikru atžvilgiu yra susilaikymas nuo bet kokios realizuotinos galimybės. Bet ar nėra taip, kad paradoksaliu būdu nuostata „bet ką darydamas galvok apie mirtį“ čia sutampa su, atrodytų, jai priešinga nuostata – „suprask, kad nesvarbu, ar ką nors darysi, ar nieko nedarysi, mirtis vis tiek ateis“? Užbėgantis į priekį ryžtas kartu yra ir ryžtas nesiryžti: savastingiausias buvimas, buvimas paisant savęs, tuo pat metu yra ir buvimas nepaisant savęs.

Tačiau turime klausti, ar šis grynios galimybės paradoksas yra pakankamas išreikšti tam pasyvumui, kurio atžvilgiu bet koks ryžtas jau yra pavėluotas? Pastarasis klausimas leidžia formuluoti bendresnę problemą, su kuria susidu-

riama svarstant faktiškumą. Čia turima omenyje faktiškumo ir transcendentumo santykio problema. Transcendentalinė plotmė fenomenologijoje yra „pirminė“ arba *a priori* ne būdama „iki patirties“, o išreikšdama pirminės sąmonės patirties struktūrą, nedaiktišką patirtį. Kita vertus, jos „pirmumas“ nei paneigia, nei patvirtina faktiškumo pirmumo. Todėl gali būti, kad, toliau stiprinant faktiškumo motyvą ir teigiant faktiškumo pirmenybę, išskils grėsmė transcendentalumui, o tai atgaivins empiristinę strategiją.

#### LAIKO ASINCHRONIJA IR MIRTIS KAIP GRYNAS PASYVUMAS

Haidegeriškoji mirties kaip galimybės interpretacija nelieka nepastebėta. Levinas atkreipia dėmesį į nepaprastą drąsos proveržį, kuris įveikia pasyvumą, arba faktiškumą. Anot Levinas, tai lemia savirefleksijos struktūra, išliekanti mirties fenomeno aprašymo pamatu. Mat buvimas myriop reiškia visišką savo būties prisirišimą, pasisavinimą, taigi, supratimą. Panašiai Heideggerio atliktos mirtingumo analizės kritiką argumentuoja ir P. Ricoeuras, nurodantis „akivaizdų Heideggerio stoicizmą“ (Ricoeur 2004: 358). Levino ir Ricoeuro kritika remiasi įsitikinimu, kad Heideggeriui nepavyko tinkamai išryškinti mirties dramos, jos radikalumo<sup>2</sup>.

Todėl kyla klausimas, ar, pabrėžiant laikiškumo patirties pasyvumą, būtų galima giliau atskleisti mirties dramą? O galbūt kaip tik mirties drama leistų naujai permąstyti laiką, radikalizuotų laiko patirties pasyvumą, „laiko kantrybę“? Šią abipusę sąsają atskleidžia Levinas, kai klausia, ar mirtis be patirties, bet vis dėlto bauginanti, „nereiškia, kad laiko struktūra nėra intencinė, kad jos nesudaro retencijos ir protencijos, kurios yra patirties modusai“ (Levinas 2000: 10).

Čia reikia vėl grįžti prie Husserlio aprašytos sąmonės laiko struktūros: retencija-dabar-protencija. Retencija, pirminis sulaikymas, ir protencija, pirminis numatymas, išryškina esaties gelmę. Jos suteikia patirčiai ekstatiškumo pavidalą, sudaro sąlygas patirties intencionalumui. Dar daugiau, kaip teigia Husserlis, retencija jau yra savitas intencionalumas (Husserl 1980: 393, 471). Sykiu retencija ir protencija įgalina patirties tolydumą. Mūsų patirtis nėra diskretiška, nes dabartis sulaikoma ir pereina į praeitį, nes protencija siekia ateities ir yra jos laukimas, atvirumas ateičiai. Levinas fiksuoja būtent intencionalumo apvertimą ir tolydumo nutrūkimą, kai kalba apie mirties patirties negalimybę, arba, oponuodamas Heideggeriui, apie galimybės negalimybę.

Galima sakyti, kad radikalus laiko patirties pasyvumo teigimas transformuoja pačią fenomenologinio laiko struktūrą: tolydumą pakeičia asinchron-

<sup>2</sup> Nors Levinas ir Ricoeuras, apmąstydami mirtingumą, pasirenka skirtingas strategijas, tačiau tam tikru mastu jų pastangos persikloja: judviejų požiūriu, mirties drama vyksta per santykį su *kitu*. Ricoeuras apmąsto mirtį keliomis plotmėmis: aš, artimo žmogaus ir kitų, kurie nėra man artimi. Pasak Levinas, santykį su kitu asmeniu apibrėžianti laiko diachronijos samprata tampa prieiga prie mirties problemos.

nija, skirties įvykis. Sąmonės laikas, esantis patirties galimybės sąlyga, sutrikdomas arba pertraukiamas įsiveržus transcendencijai. Tad ir leviniškoji „laiko kantrybė“ čia pirmiausia reiškia laiko asinchroniją, jo diferencinę struktūrą. Ši skirties įvykį nustato praeities ir ateities transcendencija dabarties atžvilgiu. Kalbama apie praeitį, niekada nebuvusią dabartimi, ir nenumatomą ateitį. Šitaip bandoma pasakyti, jog praeitis ir ateitis jų transcendencijos modusu yra neįsisavinamos, bet klausiančios, nepaliekančios atsitraukimo nuo jų ar jų prisėmimo galimybės. Taip Levinas atsiriboja nuo fenomenologiškai aiškiamo suvokimo, kuriame retencinis ir protencinis horizontas jau yra distancija suvokiamo dalyko atžvilgiu ir taip numato suvokėjo nepriklausomybę. Pati laiko „horizonto“ sąvoka pasirodo esanti netinkama laikiniam intervalui išreikšti, mat yra pasiskolinta iš regos patirties, erdvinio suvokimo. Kaip tik dėl mirties neišvengiamumo ir nenuspėjamumo galima kalbėti apie kitokį laikinio intervalo pobūdį – negaliu nusikelti į ateitį, veikiau ji pati mane užklumpa. Todėl mirtis kaip laiko įvykis reiškia mano intencijos apvertimą, neregimą priešpriešinį judėjimą: „Mano mirtis ateina iš akimirkos, kurios aš jokia būdu negaliu paveikti“ (Levinas 1998: 234).

Ateities atėjimas kaip priešpriešinį judėjimą vėlgi neturėtų būti suprantamas pasitelkiant regos patirtį, t. y. taip, lyg mūsų suvokimo horizonte į mus dideliu greičiu judėtų koks nors įvykis. Radikalią ateities ir praeities transcendenciją lemia tai, kad ateities „atėjimas“, kaip ir praeities „praėjimas“, yra nepamatomas ir nepatiriamas, jei patirtį tapatinsime su regos patirtimi. Jeigu vis dėlto mėgintume mums rūpimą laiko patirties pasyvumą iliustruoti, tarkime, pasitelkę laikrodžio pavyzdį, laiko „praiega“ sėkmingiau „pavaizduotų“ ne sekundinė ar minutinė, o valandinė rodyklė. Jos judėjimo lyg ir nepastebime, jos judėjimas yra paslėptas arba nematomas. Taigi vizualumas čia tėra tik sąlyginis ir parodo laiko „praieigos“ nepamatomumą. Negalime sakyti, kad nieko nematome. Matome esatį, bet nematome „praieigos“. Laiko patirties pasyvumo svarstymas skatina imtis priešingos strategijos, negu kad judėjo laikrodžių gamintojų mintis, kai jie tobulino šį gaminį. Jie bandė kiek galėdami vizualizuoti laiką: valandų skaičiavimą papildė minučių ir sekundžių, o paskui ir sekundės dalių – dešimtųjų, šimtųjų, tūkstantųjų – skaičiavimu. Kol galiausiai buvo pasiekta suvokiamumo riba ir galima konstatuoti laiko „praieigos“ vizualizavimo nesėkmę. Tai pačiai pagundai pasiduodama, kai pasitelkus šiuolaikinę kompiuterinę techniką – lėtinant arba greitinant nufilmuotą vaizdą – siekiama įveikti laiko „praieigos“ nepamatomumą.

Lygiai taip pat mūsų kasdienės savęs pačių patirties paribyje esama tokių dalykų, kurie, nors ir patenka į mūsų akiratį, bet vis dėlto išlaiko nepamatomų dalykų statusą: pasižiūrėję į veidrodį, pastebime pražilusius plaukus, veide įsirėžusias raukšles. Visa tai neregimai liudija laiko „praiega“. Laiko „praiega“ mus paliečia, tačiau šiuose įvykiuose negalime dalyvauti, nesame su jais

vienalaikiai, jie neiškeliama į mūsų sąmonės laiką. Sąmonė čia tegali fiksuoti asinchroniją. Šiuo požiūriu kūną ženklinančių randų ir raukšlių kilmė skiriasi. Randai dažniausiai susieti su įvykiais, kuriuos galime prisiminti: randas paliudija buvusio įvykio, kad ir kaip netikėtai įvykusio, esatį dabartyje. Buvusio įvykio praeitis dalyvauja dabartyje, tačiau galiu prisiminti ir patį buvusį įvykį. Kas kita kalbant apie raukšles: jos randasi nepastebėtos. Jos paliečia išraižydamos veidą ir kūną, tačiau negaliu jų susieti su koku nors įvykiu, kurį galėčiau prisiminti. Kaip tik šiuo atveju nesinchronizuojamas laikas aštriai išreiškia laiko patirties pasyvumą.

Galima sakyti, kad čia pasiekama patirties riba ir priartėjama prie organizmo laiko. Pasiekta patirties riba lemia perėjimą prie kvazi-objektyvistinio kalbėjimo. Tokio kalbėjimo pavyzdžių aptinkama tiek grožinėje, tiek filosofinėje literatūroje. Thomas Mannas romane *Užburtas kalnas* šią ribą taip fiksuoja: „Laikas, nors subjektyvus jo išgyvenimas ir susilpnėjęs arba išnykęs, vis tiek turi konkrečią tikrovę, nes jis yra aktyvus, nes brandina permainas. <...> Mes žinome, kad gali miegoti kaip užmuštas, laikas vis tiek daro savo darbą. <...> Numirėlis yra miręs ir atsisveikinęs su šiuo pasauliu; jis turi daug laiko, tai yra visai nebeturi – asmenine prasme. Tai niekis, kad jam auga nagai ir plaukai“ (Manas 1987: 227). Kaip toks kvazi-objektyvistinis kalbėjimas gali būti interpretuotas ir Gilles'o Deleuze'o kalbėjimas apie į tūkstančius dalių suskilusį ir pasidalijusį Aš (Deleuze 1968: 121). Anonimiškas organizmo laikas daro savo darbą pačiuose subjektyvybės pagrinduose.

Šiame kontekste Levino pozicija yra svarbi kaip mėginimas aprašyti laiko asinchroniją išvengiant kvazi-objektyvistinio kalbėjimo, taigi kaip bandymas išlikti fenomenologu. Viena vertus, Levinas pripažįsta, kad mirties įvykyje „subjektas praranda patį savo kaip subjekto viešpatavimą“ (Levinas 1987: 74). Tačiau, kita vertus, jis nurodo laiko asinchroniją kaip nepanaikinamą ir neišvengiamą pažeidžiamumą arba buvimą paliestu. Tad, viena vertus, negaliu mirties prisiimti, pasisavinti, suprasti, tačiau, kita vertus, mirtis gali būti pavadinta pažeidžiamumu tik subjektyvybės atžvilgiu (mirtis paliečia). Išlaikant dėmesio akiratyje abu šiuos momentus, galima sakyti, kad Levinas čia aprašo krizinę sąmonę arba krizinę, ar trauminę, patirtį. Kaip teigia fenomenologas V. O. Molčanovas, krizinei sąmonei būdinga patirties laikiškumo deformacija, konstitutyviai apibūdinama kaip vidinės laiko sąmonės protencinių-retencinių funkcijų sutrikimas: „krizinėje sąmonėje dabartis iškyla kaip tokia – be retencinių ir protencinių „atspalvių“, krizinėje sąmonėje „nėra skirtumo tarp priešakinio laiko plano ir fono: praeitis apžvelgiama tik kaip tai, kas jau praėjo, o ne kaip dabarties praeitis“, „ateitis – kaip tai, ko dar nėra, o ne kaip dabarties projektas – projektas, apibrėžiantis dabartį, ir iš dabarties brėžiamas projektas“ (Молчанов 2004: 314–315). Galbūt Levino įvykdyta fenomenologinės laiko sampratos transformacija, iš fenomenologijos perspektyvos sutapatinama su



krizinės sąmonės ar krizinės patirties aprašymu, gali būti interpretuojama kaip pastanga išryškinti pačios patirties krizinį pobūdį, t. y. kaip pastanga išryškinti patirtį kaip sukrėtimą? Pagal čia atliekamo svarstymo kontekstą galima sakyti, kad šitaip mūsų patirtyje aptinkamas nuolat vykstantis mirties darbas.

Pasak Levino, mirties akimirkos grėsmė yra „požymis visiško pasyvumo, šalia kurio aktyvumu virstantis juslumo pasyvumas tik iš tolo jį mėgdžioja. Todėl baimė dėl mano buvimo, esanti mano santykis su mirtimi, nėra niekio baimė, bet prievartos baimė – ir taip perauga į Kito, visiškai nenumatomo, baimę“ (Levinas 1998: 235). Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad Levinas, įvardydamas santykį su mirtimi kaip baimę dėl savo buvimo, atkartoja Heideggerio nuėitą kelią: juk baimė jau implikuoja refleksijos struktūrą. Vis dėlto Kito, kitybės baimė čia atlieka priešingą vaidmenį: ji refleksijos struktūroje padaro ne-užtaisomą plyšį – įveda asinchroniją. Mirties kaip kitybės arba kaip galimybės negalimybės teigimas reiškia transcendentalumo užklauimą, arba, kaip teigia Jacques'as Derrida, empirizmo, kuris pasirodo esąs metafizika, atnaujinimą<sup>3</sup>.

Negana to, nuoroda į prievartą reiškia, kad minėto naujai aptikto pasyvumo prasmę Levinas mėgina eksplikuoti tam tikru tematinio šuoliu. Juk kalba apie prievartą prasminga tik intersubjektiniame santykiyje. Taigi laiko asinchroniją jis aprašo pasitelkdamas santykį su kitu asmeniu. Tuo siekiama dvejopo tikslo: 1) aprašyti konkrečią patirtį (t. y. plėtoti fenomenologiją), 2) transformuoti pačią patirties sampratą. Eitinį santykį su kitu asmeniu Levinas pavadina pirmumu, kuris yra „senesnis“ nei *a priori*. Anot jo, šiame santykiyje „subjektas yra paveikiamas, paveikties šaltiniui netampant reprezentacijos tema“ (Levinas 1991: 101). Tai reiškia, kad kitas asmuo etiniame santykiyje netematizuojamas. Jei pereinama prie kito asmens tematizavimo, etinis santykis išnyksta. Ar negalėjimas tematizuoti mirties, kaip tik ir palaikantis asinchroniją, yra pakankamas pagrindžiant šį tematinį šuolį – mirties interpretaciją iš intersubjektyvaus santykio perspektyvos?

#### PASYVUMAS IR SANTYKIO SU KITU ASMENIU ASINCHRONIJA

Nepasitenkindamas mirties kaip subjekto pabaigos fiksavimu ir siekdamas fenomenologiškai aprašyti laiko asinchroniją, Levinas pereina prie santykio su kitu asmeniu. Šis santykis jam parankus tuo, kad jame subjektyvė ne panaikinama, bet išcentruojama, užklausiama, taip atskleidžiant jos naują prasmę. Susidūrimas su kito asmens žvilgsniu mane sutrikdo, tačiau nepanaikina mano subjektyvės, padaro mane atsakingą, turintį atsakyti už kitą. Su kitu asmeniu nesame viename laike, veikiau pats santykio su kitu asmeniu pobūdis reiškia laiko asinchroniją arba diachroniją. Anot Levino, kito veido nuogumas, t. y. neapsaugotumas, o sykiu jo reikšmė, ateinanti ne iš pasaulio kon-

<sup>3</sup> Plg. J. Derrida pateiktą E. Levino kitybės mąstymo kaip paradoksalaus empirizmo ir spekuliacijos artumo interpretaciją (Derrida 1978: 151).

teksto, jau sako: „Nežudysi“, t. y. jau steigia etinį santykį, pabrėžiantį laikinę dimensiją – ateities įsiveržimą. Ne ateities numatymą, o iš ateities ateinantį reikalavimą, užklausančią dabartį. Santykis su kitu asmeniu jam tampa tokia situacija, kurią „galima pavadinti pastanga įveikti mirtį, kur tuo pačiu įvyksta įvykis ir vis dėlto subjektas, jo nepriimdamas, kaip kad priimamas daiktas ar objektas, susiduria su įvykiu“ (Levinas 1987: 78). Reikia turėti omenyje, kad čia dėl atliekamo tematinio šuolio ne tik aprašoma konkreti patirtis, turinti asinchronijos struktūrą, bet kartu atliekama tam tikra mirties „įveika“, t. y. dialektinis judesys, kuris leidžia kalbėti apie santykį su kitu asmeniu kaip buvimą nepaisant mirties. Tačiau ši įveika nepanaikina patirties pasyvumo ir išlaiko patirties asinchronijos struktūrą.

Matyti, kad laiko asinchronija Levinui tampa tokia struktūra, kuria remdamasis jis aprašo skirtingas patirtis: ir santykį su mirtimi, ir etinį santykį su kitu asmeniu. Vis dėlto klausimas, koku būdu šioms skirtingoms patirtims galima priskirti tą pačią laikinę struktūrą, lieka nepakankamai atsakytas. Taigi reikia surasti tarpinę grandį, kuri sukabintų šias skirtingas patirtis. Kita vertus, galbūt derėtų daryti prielaidą (kurią iškeliau jau anksčiau), kad Levinui rūpi ne tiek paskira ir lokali patirtis (krizinė patirtis), kurią galima aprašyti asinchronijos struktūra, kiek laiko asinchronija, aptinkama įvairiose patirtyse (patirtis kaip sukrėtimas, krizinis patirties aspektas). Tuomet reikėtų ieškoti ne konkrečios patirties kaip vidurinės ar tarpinės grandies, o manyti, kad skirtingos patirtys susisieja tarsi iš vienos šaknies išaugę skirtingi stiebai.

Pirmiausia būtina išbandyti pirmąjį variantą: ieškoti patirties, kuri susietų santykio su kitu asmeniu ir santykio su mirtimi patirtis. Tokia tarpine grandimi galėtų būti susidūrimo su kito asmens mirtimi patirtis. Fenomenologinė prieiga prie mirties per susidūrimą su kito asmens mirtimi neapsaugota nuo tam tikrų pavojų, juos išvelgė jau Heideggeris. Jam kito asmens mirtis esti *das Man*, neautentiško santykio su mirtimi plotmėje. Ji interpretuojama kaip manasis būties myriop vengimas: juk mano artimą pasiglemžusi mirtis manęs nepalietė, mane aplenkė. Tačiau ar nėra taip, kad kaip tik mano artimo mirtis mane paliečia, sužeidžia, palikdama netektį ir kaltę? Dėl to ir kito asmens mirties akivaizdoje mano patirties pasyvumas įgauna atsakomybės už kito mirtį pavidalą. Vėl pacituosiu Leviną: „Kito, kuris miršta, mirtis paveikia mane, pačią mano kaip atsakingo „manęs“ (*moi*) tapatybę; ji paveikia mano nesubstancinę tapatybę, kuri nėra paprastas įvairių identifikacijos aktų sąryšis, tačiau ją sudaro neapsakoma atsakomybė“ (Levinas 2000: 12). Atsakomybė už kito mirtį čia nustato mano unikalumą kaip mano kentėjimo nepakeičiamumą. Taigi galbūt dėl to, kad Levinas svarsto mirtį per santykį su kitu asmeniu, akcentuodamas atsakomybę už kito mirtį, mirtis pirmiausia ir įgyja prievartos, nužudymo prasmę, atsirandančią tik intersubjektyvioje plotmėje: nužudyti gali tik tas, kam suteikiamas subjekto ar asmens statusas.

Vis dėlto krinta į akis tai, kad Levinas kalba ne tik apie konkrečią susidūrimo su kito asmens mirtimi patirtį, bet išplečia čia aptinkamą prasmę – kiekvieną mirtį jis įvardija kaip prievartą, nužudymą. Kyla klausimas, kas leidžia per intersubjektyvų santykį aptinkamą mirties prasmę pasitelkti kalbant apie bet kurią mirtį, taigi ir apie mano paties mirtį? Kita vertus, pastebimas ir kita kryptimi Levino vykdomas prasmės perkėlimas: mirties įvykio asinchronija, mirties absurdiškumas ir negalėjimas jos suprasti grindžia paradoksalią atsakomybę, t. y. etinio santykio su kitu asmeniu, sampratą. Levino teigiamas aukščiausio laipsnio pasyvumas, įvardijamas kaip „laiko kantrybė“, parodo, kad atsakomybė gimsta ne iš mano laisvės ir galios, bet iš to, kad jau esu įkaltas, iš to, kad esu užgrobtas. Mirties grėsmė, mirties absurdiškumas nepalieka galimybės pradėti nuo savęs, neleidžia užimti pozicijos. Neįveikiamas mirties absurdiškumas neleidžia atsakomybei virsti valia siekti galios. Netgi išraiška „priimti atsakomybę“ atrodo ne visai tinkama išreikšti tam dosnumui, tam savęs atsižadėjimui, kurį Levinas vadina atsakomybe. Levinas teigia: „Pasyvumas įmanomas tik tuomet, jei šerdyje reikšmės, žymincios susistemintą atsidavimą kitam, įtariama esant gryną beprasmybę. Mano mirtingumo absurdiškumas, mano mirtis dėl nieko apsaugo atsakomybę nuo kito asimiliacijos elgesyje. Mano mirtingumas, mano buvimas pasmerktu mirti, mano laikas mirties taške ir mano mirtis nėra negalimybės galimybė, o grynas buvimas užgrobtu; tai sudaro absurdiškumą, įgalinantį mano atsakomybės už kitą dosnumą“ (Levinas 2000: 117).

Apmąstant šį abiem kryptimis vykstantį prasmės perkėlimą galima teigti, kad čia veikiau turime reikalą su antru variantu: tenka daryti prielaidą, kad laiko asinchronija (diferencinė laiko struktūra) nėra siejama su kokia nors viena lokalia patirtimi, tačiau įvedama kaip pamatinė struktūra, kurios prasmę vis kitaip atskleidžia skirtingos patirtys. Tai patvirtintų ir straipsnio pradžioje cituota Levino mintis, esą „mirtis yra taškas, iš kurio laikas ima visą savo kantrybę“. Su mirties įvykiu siejamas radikalus pertrūkis, kitybės įsiveržimas, tampa laiko asinchronijos šaltiniu. Įgydama skirtingų patirčių pavidalą, laiko asinchronijos struktūra leidžia vis naujai kelti klausimą apie laiko patirties pasyvumo prasmę. Mirtis kaip aukščiausio laipsnio pasyvumas gali būti pavadinta šaltiniu, leidžiančiu žmogišką patirtį interpretuoti kaip sukrėtimą ir įvesti paradoksalią, pasyvumu besiremiančią, atsakomybės sampratą.

Galima daryti išvadą, kad Husserlio įvardytas giliausias subjektiškumo sluoksnis arba substratas, negatyviai nusakytas kaip refleksijos riba, ir Heideggerio aprašytas įmesties fenomenas tam tikru mastu jau užčiuopia laiko patirties pasyvumą, nusakomą kaip nesavastinis buvimas. Tačiau vis dėlto jų pastangos nukreiptos pasyvumo reaktyvavimo link („aš galiu“ sferos išryškimo link). Levinas, atrodo, žengia žingsnį priešinga kryptimi: ne pasyvumo įveikimo, o jo padidinimo link (mano nesavastinis buvimas įgyja buvimo

dėl kito pavidalą). Šiuo žingsniu pasyvumui suteikiama kitokia – ne potencialumo (pasyvumo–aktyvumo kontekste) prasmė (pastaroji vis dar vyrauja Husserlio ir Heideggerio laiko patirties svarstymuose, haidegeriškame mirties kaip galimybės nagrinėjime). Levino filosofijoje pasyvumas reiškia, kad kažkas mane paliečia, žeidžia. Gal šis žingsnis gali būti įvardytas kaip žingsnis pasyvumo ištakų link, pasyvumo, kurį liudija laiko praeiga, link? Tačiau ką šis žingsnis reiškia fenomenologijai: ar ribinės patirties aprašymą, ar patirties sampratos inversiją? Pastaruoju atveju iškyla fenomenologinio aprašymo galimybės klausimas: ar faktiškumo akcentavimas, išaugantis iki absoliučios kito kitybės teigimo, dar įgalina fenomenologinį patirties aprašymą, ar kaip tik toks empiristinės strategijos atnaujinimas veikiau atskleidžia paradoksalią empirizmo ir spekuliacijos artumą?

Gauta 2006 09 10  
Priimta 2006 09 24

## LITERATŪRA

1. Deleuze, G. 1968. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
2. Derrida, J. 1978. *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
3. Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
4. Held, K. 1966. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
5. Husserl, E. 1980. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
6. Levinas, E. 2000. *God, Death, and Time*. Trans. Bettina Bergo. Stanford, California: Stanford University Press.
7. Levinas, E. 1991. *Otherwise than Being: or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
8. Levinas, E. 1987. *Time and the Other*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
9. Levinas, E. 1998. *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
10. Manas, T. 1987. *Užburias kalnas*, T. 2, vertė Vytautas Petrauskas. Vilnius: Vaga.
11. Ricoeur, P. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Trans. Kathleen Blamey, David Pellouer. Chicago, London: The University Chicago Press.
12. Молчанов, В. И. 2004. *Различие и опыт феноменология неагрессивного сознания*, Москва: Модест Колеров и „Три квадрата“.

Danutė Bacevičiūtė

DEATH AND TIME: TOWARDS THE SOURCE OF PASSIVITY

## SUMMARY

The author of this article tries to reflect on the liminary phenomenon of death by using another, also liminary phenomenon of passivity of time experience. This research follows the intuition that passivity of time experience indicates the work of death that takes place at the very base of subjectivity. The article analyses phenomenological researches of temporality by E. Husserl, M. Heidegger, and E. Levinas that enabled the explication of passivity of temporal experience as facticity, non-authenticity in authenticity and asynchrony of time.

The deepest layer or substratum of Husserl's subjectivity, negatively described as the boundary of reflection as well as the phenomenon of thrownness described by Heidegger already grasps the passivity of time experience to certain extent, which can be specified as being in spite of oneself. However, these efforts are directed towards the reactivity of the passivity (stressing the sphere of „I can“). It seems that Levinas makes a step in the opposite direction: not towards the overcoming of passivity, but towards the increasing of it (my being, described as being without identity, takes the form of being for the sake of the other). This step provides passivity with different meaning, not the one of potentiality. But what does this step mean to phenomenology – description of liminary experience or inversion of the notion of experience? The question is raised how the affirmation of nonreactivated passivity is related to the very possibility of phenomenological description.

KEYWORDS: phenomenology, passivity, time, death, otherness.