

LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
EUROPOS HUMANITARINIS UNIVERSITETAS

LITHUANIAN CULTURE RESEARCH INSTITUTE
VYTAUTAS MAGNUS UNIVERSITY
EUROPEAN HUMANITIES UNIVERSITY

LAURYNAS NORUS

**„TEOLOGINIS POSŪKIS“ FENOMENOLOGIJOJE:
KONTROVERSIJOS IR NAUJŲ PERSPEKTYVŲ PAIEŠKA**

**“THEOLOGICAL TURN” IN PHENOMENOLOGY:
CONTROVERSIES AND THE SEARCH FOR NEW
PERSPECTIVES**

Daktaro disertacija
Doctoral Dissertation

Humanitariniai mokslai, filosofija (H 001)
Humanities, Philosophy (H 001)

Vilnius, 2026

Mokslo daktaro disertacija rengta 2021–2025 metais Lietuvos kultūros tyrimų institute pagal Vytauto Didžiojo universitetui su Lietuvos kultūros tyrimų institutu ir Europos humanitariniu universitetu Lietuvos Respublikos Švietimo ir mokslo ministro 2020 m. gegužės 18 d. Nr. V-739 patvirtintus Mokslo doktorantūros nuostatus suteiktą doktorantūros teisę.

MOKSLINĖ VADOVĖ:

doc. dr. Danutė Bacevičiūtė,

humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Lietuvos kultūros tyrimų institutas.

Mokslo disertacija ginama Lietuvos kultūros tyrimų instituto, Vytauto Didžiojo universiteto, Europos Humanitarinio universiteto filosofijos mokslo krypties gynimo taryboje:

Pirmininkas –

prof. dr. Povilas Aleksandravičius,

humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Mykolo Romerio universitetas.

NARIAI:

prof. dr. Saulius Haroldas Geniušas, humanitariniai mokslai, filosofija (H 001),
Kiniškasis Honkongo universitetas;

prof. dr. Mintautas Gutauskas, humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Vilniaus
universitetas;

doc. dr. Jolanta Saldukaitytė, humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Vilniaus
universitetas;

prof. dr. (hp) Rita Šerpytytė, humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Vilniaus
universitetas.

Mokslo disertacija bus ginama viešame Lietuvos kultūros tyrimų instituto, Vytauto Didžiojo universiteto ir Europos humanitarinio universiteto filosofijos mokslo krypties tarybos posėdyje 2026 m. gegužės 20 d. 15 val. Lietuvos kultūros tyrimų institute (216 kab.).

Adresas: Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, Lietuva.

Disertacija su santrauka išsiųsta 2026 m. balandžio 20 d.

Su disertacija galima susipažinti Lietuvos nacionalinėje Martyno Mažvydo, Lietuvos kultūros tyrimų instituto, Vytauto Didžiojo universiteto ir Europos humanitarinio universiteto bibliotekose.

This doctoral dissertation has been prepared during the period of 2021–2025 at the Department of Contemporary Philosophy of Lithuanian Culture Research Institute, under the doctoral program right conferred to Lithuanian Culture Research Institute, Vytautas Magnus University and European Humanities University on 18 May 2020 by the Order No. V-739 of the Minister of Education and Science of the Republic of Lithuania.

SCIENTIFIC SUPERVISOR:

Assoc. Prof. Dr. Danutė Bacevičiūtė,
Humanities, Philosophy (H 001), Lithuanian Culture Research Institute.

Dissertation will be defended at the Dissertation Defense Panel of Lithuanian Culture Research Institute, Vytautas Magnus University and European Humanities University:

Chairman

Prof. Dr. Povilas Aleksandravičius, Humanities, Philosophy (H 001), Mykolas Romeris University.

MEMBERS:

Prof. Dr. Saulius Haroldas Geniušas, Humanities, Philosophy (H 001),
The Chinese University of Hong Kong;
Prof. Dr. Mintautas Gutauskas, Humanities, Philosophy (H 001), Vilnius University;
Assoc. Prof. Dr. Jolanta Saldukaitytė, Humanities, Philosophy (H 001), Vilnius
University;
Prof. Dr. (hp) Rita Šerpytytė, Humanities, Philosophy (H 001), Vilnius University.

Dissertation will be defended at the open meeting of Dissertation Defense Panel of Lithuanian Culture Research Institute, Vytautas Magnus University and European Humanities University on 20 May, 2026, 15:00 at the Lithuanian Culture Research Institute (Room 216).

Address: Saltoniškių St 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania.

The summary of the dissertation was distributed on 20 April, 2026.

The dissertation is available at Martynas Mažvydas National Library of Lithuania and in the Libraries of Lithuanian Culture Research Institute, Vytautas Magnus University and European Humanities University.

TURINYS

ĮVADAS / 6

1. KAIP SUPRASTI „TEOLOGINĮ POSŪKĮ“ FENOMENOLOGIJOJE? / 25
 1. 1. „Teologinis posūkis“ filosofijos ir teologijos santykio kontekste / 29
 1. 1. 1. Griežto atskyrimo ir „korėtos“ ribos strategijos / 30
 1. 1. 2. „Teologinio posūčio“ fenomenologijoje deteologizavimas: ortodoksija ir ortopraksija, teologija ir religija / 35
 1. 1. 3. Neredukuojamas teologiškumo likutis / 42
 1. 2. Dominique'as Janicaud ir „teologinis posūkis“ prancūzų fenomenologijoje / 45
 1. 2. 1. „Minimalistinė“ fenomenologija / 46
 1. 2. 2. „Minimalistinė“ fenomenologija ir vėlyvoji Merleau-Ponty filosofija / 53
 1. 2. 3. „Minimalistinės“ fenomenologijos kritika ir metodologinės perspektyvos perorientavimas / 57
2. PATIRTIES BETARPIŠKUMO PROBLEMA IR RELIGINĖ-PRAGMATINĖ „TEOLOGINIO POSŪKIO“ FENOMENOLOGIJOJE INTERPRETACIJA: TOMAS SODEIKA IR MICHELIS HENRY / 62
 2. 1. Tomas Sodeika ir Michelis Henry: fenomenologijos preskriptyvumas ir gyvenimas kaip netematizuotas fenomenologijos branduolys / 66
 2. 1. 1. Michelio Henry fenomenologijos perspektyva: transcendencija kaip imanencija / 74
 2. 1. 2. Imanencijos struktūra: autoafektyvi gyvenimo vystymosi dinamika / 83
 2. 1. 3. Materialioji fenomenologija kaip fenomenologijos „deteoretizavimas“: nuo refleksyvios savipratos prie ikirefleksyvios gyvenimo išminties / 89
 2. 2. Fenomenologijos preskriptyvumas ir religinė ortopraksija / 98
 2. 2. 1. Michelio Henry fenomenologijos kritika filosofinės ir teologinės perspektyvų sandūroje / 100
 2. 2. 2. Michelio Henry „teologinio posūčio“ interpretacijos: metodiška religinė ortopraksija, nerefleksyvusis *epoche* ir taikomasis jo potencialas / 107
 2. 2. 3. Tomas Sodeika: dvasinės pratybos ir fenomenologinės teorijos formos problema / 124
3. MERLEAU-PONTY: NEREDUKUOJAMAS PATIRTIES NESKAIDRUMAS IR HIPERDIALEKTINĖ „TEOLOGINIO POSŪKIO“ FENOMENOLOGIJOJE INTERPRETACIJA / 136
 3. 1. Transcendentalumo-empiriškumo pusiausvyra ir fenomenalumo profiliai: *hyle*, elementas, tekstūra / 138
 3. 2. Merleau-Ponty teologijos kritika, religinė terminija ir krikščionybės iššūkis filosofijai / 143
 3. 3. „Barbariškasis principas“ – neasimilijuojama svetimybė kaip fenomenologijos regeneracijos šaltinis / 147

IŠVADOS / 155

LITERATŪROS SĄRAŠAS / 158

MOKSLINIŲ PUBLIKACIJŲ IR KONFERENCIJŲ SĄRAŠAS / 164

CURRICULUM VITAE / 165

SUMMARY / 166

ĮVADAS

Tyrimo tema ir problema

Tyrimo tema tiesiogiai siejasi su Dominique'o Janicaud 1991 m. išleistos studijos „*Teologinis posūkis“ prancūzų fenomenologijoje* sukelta polemika. Knygoje autorius kaltina prancūzų fenomenologus Emmanuelį Leviną, Michelį Henry, Jean-Lučą Marioną apleidus fenomenologijos pradininko Edmundo Husserlio suformuluotus fenomenologijos kaip „griežto mokslo“ principus ir juos pakeitus radikalia, metafiziškai ar net teologiškai orientuota „pseudofenomenologija“. Janicaud kaltina šiuos mąstytojus perėjus nuo huserliškojo moksliskumo idealo, įkvėpto empiriškai orientuoto ir metodologiškai disciplinuoto fenomenologinio mąstymo, prie grandioziškų ir metodologiškai galiausiai visiškai nesuvaldomų fenomenalumo esmės paieškų, pasireiškiančių atvirai metafiziniu mąstymu Levino atveju, ar tariama metafizikos įveika, kurioje teisindamasi fenomenologijos kaip pirmosios filosofijos ambicija „idealistiškiausia metafizika“ sugrįžta esencialistine ir save grindžiančia pseudofenomenologine kategorija – duotumu Mariono filosofijoje¹ ar autoafektyvumu Henry filosofijoje².

Akivaizdu, kad tokia kritika atveria itin platų probleminį lauką, tad kyla klausimas, kokiais analitiniais pjūviais apibrėžti šios jau senos ir daug tyrinėtos diskusijos branduolį, kuris dar nebūtų praradęs aktualumo? Pirmiausia reikia atkreipti dėmesį į šios polemikos istoriją ir pagrindines jos vystymosi kryptis. Manytume, kad dauguma Janicaud išprovokuotos polemikos tyrimų gravitavo trimis pagrindinėmis kryptimis: pirmąją galima būtų sąlyginai pavadinti „apologetine“ kryptimi, teigiančia, jog joks „posūkis“ neįvyko ir Janicaud kritikuojamų autorių filosofija iliustruoja natūralų fenomenologijos vystymosi procesą (J. Aaronas Simmonsas, Bruce'as Ellisas Bensonas³, Petras Prášekas⁴). Antroji kryptis yra kritinė – perimanti Janicaud argumentus arba jais remdamasi smerkianti fenomenologijai pavojingus „negrynus“ elementus jo kritikuojamų autorių filosofijoje (Frédéricas Seyleras⁵, Rudolfas Bernetas⁶). Trečiąją kryptį galima būtų laikyti sintetinė, besitelkiančia į Janicaud kritikos išprovokuotos

1 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 65.

2 Ten pat, p. 74.

3 Simmons, J. A.; Benson, B. E. *The New Phenomenology*. London: Bloomsbury, 2013.

4 Prášek, P. „A Theological Turn in Phenomenology? Janicaud and Contemporary French Phenomenology“, *Studia Phaenomenologica*, 2023, t. 23, p. 351-375.

5 Seyler, F. „Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life“, *The Journal of Speculative Philosophy*, 2013, t. 27, nr. 3, p. 277-286.

6 Bernet, R. „Christianity and Philosophy“, *Continental Philosophical Review*, 1999, t. 32, p. 325-342.

polemikos atveriamą galimybę svarstyti įvairias filosofijos ir teologijos santykio, jų sąveikos prielaidų ar legitimumo klausimus (Martinus Koci⁷, Emmanuelis Falque'as⁸, Williamas C. Woody⁹). Šios trys kryptys nulemtos tiek Janicaud kritikos gana bendro, apžvalginio pobūdžio (polemiką išprovokavusi studija nebuvo planuota kaip išsamus tyrimas, o parengta Tarptautinio filosofijos instituto prašymu apžvelgti 1975–1990 m. prancūzų filosofiją)¹⁰, tiek jo pasirinkto pavadinimo „teologinis posūkis“, kuris dėl savo skambumo ir provokatyvumo dažnai atsidurdavo tyrėjų dėmesio centre ir atitinkamai formavo besivystančios diskusijos kryptis. Tik 1998 m., kai jo sukelta polemika jau buvo įgijusi pagreitį, Janicaud išleidžia antrąją knygą „*Plačiai atverta*“ fenomenologija, kurioje reflektuodamas savo pirmosios studijos intenciją konstatuoja: „„Teologinio posūčio“ tikslas buvo nukratyti dulkes nuo fenomenologijos studijų ir išprovokuoti debatus apie šios srities metodologiją. Ar šie debatai įvyko? Jie bent jau buvo pradėti. Visgi, galima būtų paprieštarauti, kad jie per dažnai telkdavosi į pavadinimą „teologinis posūkis“, apleisdami klausimus, kurie juo kelti <...>.“¹¹ Šiame glaustame paties Janicaud jo sukeltos polemikos įvertinime galime išvystyti implikuojamą mintį, jog jo kritikos pirminė ir pagrindinė intencija, pristatyta knygoje „*Teologinis posūkis*“ prancūzų fenomenologijoje, buvo nepakankamai tiksliai išreikšta ar bent jau nebuvo atpažinta ir nesulaukė tokio dėmesio, kokio tikėtasi.

Manytume, kad, jau po Janicaud mirties 2002 m., situacija lieka iš esmės nepakitusi: dauguma „teologinio posūčio“ fenomenologijoje tyrimų (ypač „apologetinė“ ir kritinė kryptys), atsispirdami nuo pirmosios, Janicaud išgarsinusios studijos pasiduoda tam tikrai inercijai, kuriai impulsą davė būtent apžvalginis šios studijos pobūdis ir nepakankamai artikuliuotos joje pateikiamos kritikos prielaidos. Janicaud kritikuojamos fenomenologijos transformacijos dažnai analizuojamos pernelyg sureikšminant „teologinio posūčio“ pavadinimą ir akcentuojant formalųjį ar normatyvinį Janicaud kritikos aspektą, t. y. tyrėjų dėmesys dažnai telkiamas į tai, kas ir kodėl gali ar negali tapti fenomenologinio tyrimo objektais, kas yra „patys daiktai“, prie kurių ragina grįžti Husserlis, kodėl ir kaip Dievas, Apreiškimas, sakramentiškumas, malda ir panašios į huserliškosios fenomenologijos akiratį nepatekusios, o prancūzų fenomenologų

7 Koci, M. „After the Theological Turn: Towards a Credible Theological Grammar“, *Open Theology*, 2022, t. 8, p. 114–127.

8 Falque, E. *Crossing the Rubicon*. New York: Fordham University Press, 2016.

9 Woody, W. C. „Foreign Exchange or Hostile Incursion?“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 51–62.

10 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 16.

11 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 2.

raštuose pasirodančios temos gali arba negali tapti fenomenologinio mąstymo objektais. Tokie klausimai neišvengiamai susiduria su būtinybe atsižvelgti į Janicaud kritiką, tačiau jie neatliepia jos pirminės intencijos – jo kritikuojamų autorių kontekste grįžti prie metodologinių fenomenologijos pagrindų, prie jos *modus operandi* klausimų, ne legitimumo ar normatyvumo požiūriu, o telkiantis į fenomenologinio mąstymo autentiškumo ir jo praktinio įgyvendinimo problematiką, į svarbiausią fenomenologinį klausimą *kaip?*, adresuotą ne tik patirčiai, bet ir ją siekiančiam apmąstyti fenomenologui. Šiuolaikiniai „teologinio posūkio“ fenomenologijoje tyrimai linksta išvis tolti nuo polemiką sukėlusių Janicaud tekstų ir jais vis labiau naudotis tik kaip atspirties tašku keliant abstraktesnius filosofijos ir teologijos sąveikos galimybių klausimus, kurie „teologinio posūkio“ kontekste Janicaud visiškai nedomino. Disertacijoje siekiama atsižvelgiant į pagrindinių „teologinio posūkio“ fenomenologijoje tyrimo strategijų nepakankamumą pirminės Janicaud intencijos atžvilgiu, pateikti ją labiau atliepiančią prieigą, kurią galėtume pavadinti genetinė-metodologine prieiga, t. y. atsižvelgiančia tiek į Janicaud kritikos metodologines prielaidas, tiek į jo kritikuojamų autorių fenomenologinio mąstymo transformacijų genezę ir jų metodologinę sąrangą.

Žvelgiant į patį Janicaud kritikos turinį, reikia pastebėti, kad jo kritikuojamus autorius sunku apjungti labai tiksliai išskiriant jiems visiems bendrą Janicaud kritiką išprovokuojančią fenomenologinio mąstymo transformaciją, visi jie Janicaud kritikuojami skirtingais aspektais. Ir visgi žvelgiant į bendrą fenomenologijos žemėlapi ir mėginant įvardyti Janicaud sukeltos polemikos esmę, galima būtų teigti, jog „teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontroversijos išryškina fenomenologijos pakraščių, arba jos plėtojimo gairių ir dar neišsąmoninto potencialo problemą, o visų Janicaud kritikuojamų autorių bendra ypatybė – jų mąstymo radikalumas. Radikalumas būtent atsižvelgiant į šio žodžio etimologiją ir visą jo semantinį talpumą: radikalumas kaip grįžimas prie šaknų (lot. *radix*), arba filosofine prasme – fundamentalus, pirmapradiškumo siekiantis mąstymas. Tačiau Janicaud išryškina šiame siekyje glūdinčią ambivalenciją, kurios esmę gerai išreiškia neigiamos radikalumo reikšmės: filosofijoje visuomet puoselėtas ir ją iš dalies apibrėžiantis pirmapradiškumo siekis gali būti pernelyg staigus, ekstremalus, revoliucingas ir todėl pirmiausia potencialiai destruktivus būtent pirminės savo intencijos atžvilgiu. Kitaip sakant, Janicaud „teologiniam posūkiui“ priskiriami autoriai gali būti lokalizuoti bendro fenomenologijos žemėlapio pakraščiuose dvejopa prasme: pirmiausia, pozityvia prasme, nes save jie suvokia tarsi fenomenologinio mąstymo smaigalį, t. y. radikalizuodami tam tikrus fenomenologinį mąstymą grindžiančius principus, jie siekia išskleisti giliausias ir vaisingiausias fenomenologijoje glūdinčias galimybes. Kita vertus, Janicaud kritika atskleidžia, kad aptariamų autorių atliekamas fenomenologijos radikalizavimas siekiant mąstyti ties jos riba yra rizikingas ir gali

tapti kontrproduktyvus ar net destruktivus. Užuoat įgalinę fenomenologiją dar produktyviau atskleisti tai, kas slepiasi patirtyje, šie autoriai, anot Janicaud, savo staigiais ir revoliucingais minties judesiais sugriauna metodologinį fenomenologijos pagrindą ir taip, užuoat praplėtę fenomenologinio mąstymo horizontą, jį užveria diskredituodami fenomenologiją kaip patirčiai ištikimą, rišlų ir pagrįstą mąstymo būdą. Disertacijos tyrimo ašis yra ši daugialypių įtampų kupina riba tarp ambicingo užmojo apmąstyti pačias fundamentaliausias patirties struktūras, taip atskleidžiant giliausią fenomenologijos potencialą, ir Janicaud teigiamo šios ambicijos metodologinio nesuderinamumo su fenomenologinio mąstymo pagrindais.

Pavadinimas „„teologinis posūkis“ fenomenologijoje“ nurodo trilypę šios probleminės ašies struktūrą: Janicaud vartoja sąvoką „posūkis“ pirmiausia turėdamas omenyje metodologinį savo kritikuojamų autorių nukrypimą nuo produktyvaus fenomenologinio mąstymo plėtojimo principų. Vis dėlto Janicaud kritika dažnai apsiriboja gana bendromis tezėmis ir, kaip leidžia numanyti anksčiau cituota jo paties pastaba dėl metodologinių klausimų, kurie nesusilaukė tinkamo dėmesio, ši kritika remiasi nepakankamai išryškintomis ir artikuliuotomis prielaidomis. Sieksime sekti šia Janicaud kritikos gija, išlaikydami dėmesį jo keltiems metodologiniams klausimams ir išskleidami jo kritikos bendras tezes tiksliai artikuliuoti, koku būdu aptariamie autoriai perkeičia fenomenologinio mąstymo plėtojimo orientyrus ir koku aspektu paties Janicaud siūloma metodologinė perspektyva yra nepakankama. Kalbama apie „posūkį“ *fenomenologijoje*, taigi metodologiniai klausimai turi būti svarstomi fenomenologijos siekiu šviesoje, t. y. net jei, anot Janicaud, jo kritikuojamie autoriai pažeidžia produktyvaus fenomenologinio mąstymo plėtojimo principus, šių filosofų fenomenologijos transformacijos yra motyvuotos siekiu grįžti prie autentiško savipatyrimo. Todėl Janicaud išryškinamos metodologinės kontroversijos turi būti svarstomos atsigręžiant į jas grindžiantį patirties nuskaidrinimo siekį ir tuos patirties aspektus, kurie Janicaud kritikuojamus autorius motyvuoja radikalizuoti ar modifikuoti tam tikrus fenomenologinio mąstymo aspektus. Galiausiai pats kontroversiškausias ir keisčiausias išryškintos probleminės ašies sandas yra gana provokatyvus Janicaud sprendimas savo išvelgtas fenomenologijos transformacijas apibendrinti pavadinimu „teologinis posūkis“. Užuoat pasirinkęs neutralesnį pavadinimą, pavyzdžiui, „metafizinis“ ar „transcendentalinis posūkis“, Janicaud savo išvelgtas problemas apibendrina fenomenologijai ir net filosofijai gana svetima „teologijos“ sąvoka. Toks sprendimas yra sąmoningai provokatyvus (Janicaud teigia, jog epitetą „teologinis“ vartojo „ironiškai ir beveik paniekinančiai“)¹², bet jis nėra nepagrįstas, o atliepiantis jo kritikuojamų

12 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 2.

autorių tendenciją giliausias patirties struktūras konceptualizuoti implicitiškai ar eksplicitiškai remiantis įvairiais religinės minties resursais. Ši metodologiškai kontroversiška fenomenologinio ir religinio mąstymo sąsaja bei pačios fenomenologijos rizikingos pretenzijos į fundamentalumą kontroversija yra disertacijos tyrimo centre.

Tačiau Janicaud kritikos kontekste ryškėjančios kontroversijos nėra tik į filosofijos istoriją įrašytinas ir aktualumą jau praradęs lokalus ginčas ar fenomenologinės praktikos normatyvumo klausimas, tarsi fenomenologinė redukcija būtų tik technika, procedūra, pavaldi aiškiai apibrėžtiems teoriniams protokolams. Disertacijoje susitelkiama į Janicaud išryškinamas metodologines kontroversijas kaip filosofinę problemą, t. y. klausima ne tiek apie tai, kokios yra produktyvaus fenomenologinio mąstymo plėtojimo teorinės gairės ir kaip prancūzų fenomenologai nuo jų nukrypsta, o kas yra pati fenomenologinė praktika dar iki rūpesčio jos moksliniu rezultatyvumu, kas fenomenologiškai žvelgiant yra filosofijos *praxis*, kaip ir kokia sąskaita filosofinio mąstymo pirmapradiškumo siekis pasireiškia fenomenologijos pastangose aptikti fundamentaliausias patirties struktūras ir kodėl Janicaud kritikuojami autoriai, siekiantys fenomenologinį mąstymą paaštrinti pačiame jo smaigalyje, susiduria su būtinybe implicitiškai ar eksplicitiškai remtis religinio mąstymo resursais, kodėl šie autoriai, plėtodami labai skirtingus fenomenologinius projektus ir prieinantys skirtingų išvadų, labai panašiai priversti atsiremti į religinio mąstymo resursus kaip neišvengiamus šiam siekyje atskleisti patį gyvybingiausią ir vaisingiausią fenomenologijos potencialą.

Siekdami „teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontroversijas apmąstyti būtent kaip filosofinę problemą ką tik aptartu aspektu, pasirinkome vieną iš Janicaud kritikuojamų autorių, Michelij Henry¹³, kuris, manytume, geriausiai atliepia išryškintą

13 Iš Janicaud kritikuotų fenomenologų išsamiausiai į jo argumentus yra atsakęs Marionas (pvz.: Marion, J.-L. *Étant donné*. Paris: PUF, 2005, p. 104). Mariono filosofija ir jo polemika su Janicaud yra gana išsamiai tyrinėtoms temoms: pasauliniame kontekste be jau minėtų J. A. Simmonso, B. E. Benson tyrimų galime nurodyti Robyn Horner (Horner, R. *Rethinking God as Gift*. New York: Fordham University Press, 2001), Christiną Gschwandtner (Gschwandtner, C. *Reading Jean-Luc Marion: exceeding metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 2007), Lietuvoje Mariono filosofiją tyrinėjo Inga Bartkienė (Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016). Levinas jokie atsakymo į Janicaud kritiką nepateikė, tačiau jo filosofija „teologinio posūkio“ kontekste nagrinėta (pvz.: Simmons, J. A. *God and the Other: Ethics and Politics after the Theological Turn*. Bloomington: Indiana University Press, 2011; Evink, E. „Metaphysics in Phenomenology: Levinas and the ‘Theological Turn’“ in *Debating Levinas’ Legacy*. Breitling, A.; Cools, A. (eds.), Leiden: Brill, 2015, p. 127–143.) Siekdami dėmesio centre išlaikyti fenomenologinės praktikos klausimą mūsų pasirinktoje metodologinėje perspektyvoje (polemizuojant ne tik su Janicaud atvirai išsakytais argumentais, bet ir su juos grindžiančiomis metodologinėmis prielaidomis ir jų suponuojama fenomenologijos samprata) disertacijos tyrimą plėtosime remdamiesi Micheliu

fenomenologinio ir religinio mąstymo sąsajos problemišumą fenomenologinės praktikos kontekste. Toks pasirinkimas nulemtas dviejų priežasčių. Pirmą, palyginus su kitais Janicaud kritikuojamais autoriais, Henry yra filosofas, kurio kūryba, ko gero, sunkiausiai leidžiasi pozityviai interpretuojama kaip paranki teologinei ar religinei refleksijai. Giuseppina De Simone, jo filosofiją net vadina „neįtikėtina provokacija teologijai“¹⁴. Tai leis tyrimą išlaikyti filosofijos ribose atokiau nuo abstraktesnių – filosofijos ir teologijos santykio, Janicaud kritikuojamų autorių suderinamumo su teologija ar jos įtakos jų filosofijai – klausimų, kurie nėra tyrimo tema. Kartu tai leis suproblemiti religijos sampratą, kuria remsimės plėtodami tyrimą. Antra, Henry filosofijos centre yra gyvenimo kaip *praxis* problema. Joks kitas Janicaud kritikuojamas autorius taip radikaliai nesupriešina ikirefleksyvaus gyvenimo ir teorinės savipratos, niekas kitas taip neakcentuoja už įsisąmonintą teorinį interesą senesnių išminties formų pirmapradiškumo ir net pirmenybės teorinės refleksijos atžvilgiu. Šio radikalaus supriešinimo analizė Henry kūryboje leidžia atsekti autoriaus neekspliciuotą, bet jo mąstyme veikiančią fenomenologinės praktikos metodologinę sąrangą, kuri įgalina polemizuoti su Janicaud siūloma metodologine perspektyva.

Į disertacijos tyrimą taip pat įtraukėme ir lietuvių filosofą Tomą Sodeiką, tiesiogiai su „teologiniu posūkiu“ prancūzų fenomenologijoje niekaip nesusijusį, taigi jo įtraukimas reikalauja kiek išsamesnio pagrindimo. Pirmiausia reikia pabrėžti, kad Janicaud sukeltos polemikos kontekste ryškėjančias kontroversijas suvokiame kaip bendresnio pobūdžio filosofinę problemą, tad neprivalome apsiriboti tik Janicaud kritikuotais autoriais. Įtemptas Sodeikos santykis su huserliška fenomenologine tradicija rezonuoja su Janicaud išryškintomis problemomis, todėl Sodeikos fenomenologijos samprata gali būti pasitelkta išsamesniam „teologinio posūkiu“ kontroversijų tyrimui. Juolab, kad metodologinius fenomenologinio mąstymo klausimus Sodeika nagrinėja atviriau ir eksplicitiškiau nei Janicaud kritikuojami prancūzai. Sodeikos filosofijoje aptinkame fenomenologijoje neįprastą preskriptyvumo sąvoką, kuri disertacijoje tampa vienu iš pagrindinių konceptualinių įrankių tiek atskleidžiant Henry fenomenologijoje

Henry, kuris jokio kritinio dialogo su Janicaud neužmezgė, ir kurio filosofija mūsų nagrinėjamos problematikos kontekste žymiai mažiau tyrinėta, tačiau, kaip vėliau parodysime, parankesnė nei Levino ar Mariono. Levino ir Mariono filosofiją tyrinėjome magistro darbe (Norus, L. „Kitybės samprata E. Levino ir J.-L. Mariono filosofijoje“. Magistro darbas. Vilnius: Vilniaus universitetas, 2021) ir straipsnyje (Norus, L. „Patirties paradoksai: fenomenalumo ribų užklausimas E. Levino ir J.-L. Mariono filosofijoje“, *Problemos. Priedas*, 2022, p. 111–122).

14 De Simone, G. „L'intériorité *via ad Deum* dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 593–603 (593).

veikiančius metodologinius principus, tiek siekiant artikuliuoti Janicaud ginamos epistemologiniu patikimumu grindžiamos orientacijos į fenomenų deskripciją alternatyvą. Preskriptyvumo samprata leidžia (užuot suponavus fenomenologinę nuostatą kaip kažką jau įgyto, ar bent jau nesunkiai pasiekiamo, ir imantis tiesioginio darbo su fenomenais) atsigręžti į pačią fenomenologinės nuostatos specifiką, reflektuoti patį nuostatos perkeitimo aktą, kuris pagrįstas labai neįprasta ir retai tematizuojama pastanga ne apmąstyti, o patirti. Siekdamas šią pastangą suprasti Sodeika pasirenka gana netikėtą strategiją, atsigręždamas į dvasinių pratybų sampratą, aptinkamą įvairiuose religiniuose, mistiniuose tekstuose, ir ją apmąstydamas fenomenologijos siekio švietsoje. Sodeikos filosofija disertacijoje aktuali būtent savo siekiu eksplicitiškai apmąstyti šį fenomenologinės ir religinės pastangos rezonansą *epoche* praktinio įgyvendinimo plotmėje, kuris „teologinio posūkio“ fenomenologijoje polemikos kontekste niekada nebuvo tinkamai išryškintas, tačiau kuris implicitiškai glūdi pačiame šios polemikos centre. Taigi religinio mąstymo resursai šioje disertacijoje (ypač Sodeikos ir Henry kontekste) suprantami ne kaip racionalaus pažinimo pakeitimas tikėjimu, ne kaip antgamtinį apreiškimą suprasti siekusių teologų sistemiškas, bet slėpinį siekiantis išsaugoti mąstymas, o veikiau kaip įvairios grynojo patyrimo kultivavimo formos, inicijuojančios fenomenologiniam *epoche* analogiškus sąmonės procesus, tačiau subrandintos teorinio intereso savivokos dar neįgijusioje intelektualinėje kultūroje. Savo dėmesingumu fenomenologijai kaip praktikai ir religinio mąstymo resursų pasitelkimu šios praktikos apmąstymui Sodeika gerai iliustruoja, jog Janicaud sukeltos polemikos kontekste ryškėjančios kontroversijos nėra tik lokalus prancūzų fenomenologijos fenomenas, o gali būti mąstomos būtent kaip žymiai platesnė, universalesnė filosofinė problema.

Galiausiai į tyrimą įtraukėme Maurice'o Merleau-Ponty filosofiją – būtinybė ją apmąstyti „teologinio posūkio“ kontekste organiškai kyla iš Janicaud argumentacijos, kurioje ji nuolat pristatoma kaip atsvara ar alternatyva radikaliems jo kritikuojamų autorių fenomenologiniams projektams. Tačiau labai kompleksiška Merleau-Ponty kūryba sunkiai leidžiasi pritaikoma tokiai atsvaros funkcijai be pasekmių pačiai Janicaud argumentacijai. Merleau-Ponty filosofija atskleidžia joje glūdinčias vidines įtampas ir leidžia ją supprobleminti remiantis jos pačios priemonėmis. Taigi Merleau-Ponty filosofija padeda tyrimą išlaikyti Janicaud sukeltos polemikos problemų lauke, apimant visą spektrą joje glūdinčių galimybių ir kartu pasiūlydama vertingų koncepcijų šių problemų analizei ir interpretavimui. Merleau-Ponty kūrybos analizė Janicaud sukeltos polemikos kontroversijų kontekste tampa savotiška mūsų siūlomos „teologinio posūkio“ interpretacijos užsklanda, atvesdama ją iki tam tikros ribos ar išpildymo. Išryškindamas fenomenologiškai iki galo neasimiliuojamą ontologinį neapibrėžtumą pačioje tikrovės šerdyje, Merleau-Ponty pasiūlo Henry ir Sodeikos prieigoms alterna-

tyvią perspektyvą, kuria mūsų siūloma „teologinio posūkio“ interpretacija praplečiama ir užbaigiama nuolat save koreguojančios, neišsemiamos fenomenologijos idėja.

Disertacijoje nesiekama pateikti galutinį verdiktą „teologinio posūkio“ klausimu, pavyzdžiui, detaliam remiantis Husserlio fenomenologija ir siekiant įvertinti, ar ir kokių būdu Janicaud kritikuojami autoriai pažeidė fenomenologijos pradininko suformuluotus principus. Legitimumo ar normatyvumo klausimai nėra pagrindinė darbo tema. Taip pat disertacijoje nesiekama pagrįsti ar atmesti tam tikrų metafizinių klausimų fenomenologinio svarstymo galimybes, pavyzdžiui, atsigręžiant į Husserlio kūryboje aptinkamus ribinių fenomenų, ribinių fenomenologinių problemų ar pirminių fenomenologinių faktų klausimus, ir lyginant husserliškąją prieigą su Janicaud kritikuojamų autorių. Eksplicitinė tokių klausimų analizė reikalautų visiškai kitokios tyrimo strategijos. Filosofijos ir teologijos sąveikos galimybių, legitimumo ar produktyvumo klausimai taip pat nėra tiesioginė šio darbo tema. Disertacijoje siekiama remiantis mūsų išryškinta genetinė-metodologine prieiga Janicaud sukeltos polemikos kontekste išgryninti polemikoje glūdėjusius, bet nepakankamai akcentuotus metodologinius aspektus ir pateikti naują „teologinio posūkio“ fenomenologijoje interpretaciją, o ne metodologinio normatyvumo požiūriu visą polemiką reziumuojančią išvadą.

Disertacijos tikslas, uždaviniai ir ginamieji teiginiai

Disertacijos tikslas – „teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontroversijų kontekste atskleisti Sodeikos, Henry ir Merleau-Ponty filosofijoje glūdinčias, bet pačių autorių neeksplikuotas fenomenologinio mąstymo transformacijas, besiremiančias religinio mąstymo resursais, apmąstyti šios fenomenologinio ir religinio mąstymo sąveikos specifiką ir gautoje perspektyvoje pateikti pozityvią Janicaud kritikuojamų fenomenologinio mąstymo transformacijų interpretaciją.

Disertacijos tikslas įgyvendinamas šiais uždaviniais:

1. Išryškinti pagrindines „teologinio posūkio“ fenomenologijoje implikuojamas kontroversijas, apimančias prieštaringą filosofijos ir teologijos santykio klausimą ir pačios fenomenologijos pretenzijos į fundamentalumą problemą. Performuluoti jas taip, kad jose išryškėtų metodologinis fenomenologinio mąstymo autentiškumo problemos branduolys, kiek įmanoma atsiribojant nuo specialių teologinių žinių reikalaujančių klausimų.

2. Apmąstyti Janicaud kritikos prancūzų fenomenologams „teologinio posūkio“ kontekste metodologines prielaidas, išryškinti jo siūlomo fenomenologijos „minimalizavimo“, kaip empiriškai orientuoto, epistemologiniu patikimumu grindžiamo deskriptyvumo pirmenybės, metodologinį prieštaringumą ir būtinybę perorientuoti jo siūlomą metodologinę perspektyvą.

3. Atskleisti, kaip fenomenologinėje praktikoje galime atpažinti ne tik teoriškai orientuotą, refleksija paremtą deskriptyvųjų polių, bet ir su ikirefleksyviu, afektyviu sąmonės sluoksniu susijusį preskriptyvųjų metodologinį polių. Apmąstyti, kaip preskriptyviojo metodologinio poliaus akcentavimas pasireiškia fenomenologinį *epoche* sudarančių sąmonės procesų lygmenyje.

4. Parodyti, kaip preskriptyvusis metodologinis polių leidžia fenomenologinio mąstymo pretenzijos į fundamentalumą kontroversiją apmąstyti Janicaud kritikai alternatyviu būdu, filosofinį pirmapradiškumo siekį atsiejant nuo teorinio intereso pirmenybės.

5. Remiantis religiniame mąstyme aptinkama ortodoksijos/ortopraksijos skirtimi ir atlikta fenomenologijos preskriptyviojo metodologinio poliaus analize, atskleisti, kaip „teologinio posūkio“ kontekste kylančią filosofijos ir teologijos sąveikos kontroversiją galima apmąstyti autentiškos fenomenologinės praktikos problemos kontekste.

6. Išryškinti ir apmąstyti preskriptyviojo metodologinio poliaus akcentavimo Sodeikos, Henry filosofijoje ir joje veikiančių religinio mąstymo resursų sąsają keliais lygmenimis: a) išryškinant eksplcitines ir atskleidžiant implicitines nuorodas į religines praktikas ar kitus religinius motyvus aptariamų autorių filosofijoje; b) apmąstant religinės minties resursų funkcionavimo autorių fenomenologiniame diskurse metodologinį pagrindą; c) atskleidžiant, kaip ir kokia sąskaita šie religinio mąstymo resursai veikia autorių atliekamos fenomenologinės analizės lygmenyje.

7. Suformuluoti Janicaud argumentams alternatyvius „teologinio posūkio“ fenomenologijoje įvertinimo kriterijus ir pateikti pozityvią jo kritikuojamų fenomenologijos transformacijų interpretaciją remiantis atlikta Sodeikos ir Henry filosofijos analize.

8. Išryškinant Janicaud neaptartus vėlyvosios Merleau-Ponty kūrybos aspektus atskleisti, kaip jo filosofija išsprūsta iš Janicaud kritikos argumentų, kodėl ji gali būti suprantama kaip Sodeikos ir Henry fenomenologinėms priegoms alternatyvi strategija ir kaip ji gali pasiūlyti dar vieną pozityvią „teologinio posūkio“ fenomenologijoje interpretaciją.

Disertacijoje ginami šie teiginiai:

1. Janicaud kritika prancūzų fenomenologams „teologinio posūkio“ kontekste remiasi jo privilegijuojamu epistemologiniu patikimumu ir fenomenologinių išvalgų verifikuojamumo kriterijumi, kurie nėra pakankami metodologiniai orientyrai fenomenologijos pretenzijos į fundamentalumą ir filosofinio bei religinio mąstymo sąveikos kontroversijų išsamiai analizei ir kurie lėmė tai, kad jos dažnai tyrinėtos akcentuojant legitimumo ar normatyvumo, o ne metodologinius fenomenologinės praktikos aspektus.

2. „Teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontekste aptinkama fenomenologijos pretenzijos į fundamentalumą kontroversija leidžia kalbėti ne tik apie teorinę metafizinių patirties ištakų paiešką, bet ir atkreipti dėmesį į Janicaud visiškai neišryškintą preskriptyvų metodologinį polių, jį suprantant kaip praktinį afektyvios patirties plotmėje įsišaknijusio patirties autentiškumo siekį.

3. Filosofinį pirmapradiškumo siekį atsiejant nuo teorinio intereso pirmenybės, „teologinį posūkį“ fenomenologijoje galima interpretuoti kaip pastangą išryškinti ir artikuliuoti patirties betarpiškumo, arba kokybinių patirties aspektą, kaip fenomenologijos istorijoje netematizuotą fenomenologinės nuostatos branduolį, kuriame patirtis išgyvenama ne tik prasmingai, bet ir daugiau ar mažiau intensyviai, „kokybiškai“, daugiau ar mažiau atliepiant kiekvienoje kūno geboje glūdintį gyvybinės plėtotės poreikį.

4. Teologinio ir filosofinio mąstymo sąveikos kontroversiją perinterpretuojant remiantis religinės ortopraksijos samprata, „teologinį posūkį“ fenomenologijoje galima suprasti kaip siekį atsigręžti į tokią archajišką filosofijos praktiką, kurioje ji veikia kaip asmeninės transformacijos siekiančios dvasinės pratybos, taigi ir kaip Husserlio inicijuoto grįžimo prie autentiško, asmeninio filosofinio mąstymo radikalizavimas.

5. Sodeika fenomenologiją supranta kaip filosofijos pastangą nuo epistemologiniu aiškumu ir kritine distancija grindžiamo pažinimo atsigręžti į patirties paslaptį pajauta besiremiančią ir gyvenimo kaip praktikos atžvilgiu reikšmingą išmintį, senesnę už teorinio intereso savivoką. Henry teorija artikuliuoja subjektyvybės struktūras, tam tikru būdu įvaldytas teorinio intereso savivokos dar neįgijusių išminties formų, tarp kurių iškilčiausia yra religija.

6. Preskriptyviojo fenomenologijos poliaus akcentavimas Sodeikos ir Henry filosofijoje reiškia, jog dėl afektyviosios *epoche* fazės dominavimo kognityvios refleksijos sąskaita, *epoche* procese mažinama kritinė distancija, būdinga filosofijai, ir *epoche* suvokiamas kaip turintis sąmonę grąžinti į pasyviausią jos sluoksnį, kur visi jos turiniai dalyvauja gyvenimui kaip praktikai reikšmingu būdu, kur jie pažįstami elementariausiomis gyvenamojo kūno galiomis, kurių kultivavimu remiasi daugelis dvasinių pratybų.

7. Dėl Henry ir Sodeikos fenomenologijoje kognityvios refleksijos sąskaita veikiančios *epoche* afektyviosios fazės ir dėl nuolat neatnaujinamo refleksyvaus apdairumo jų filosofija nepastebi fenomenalumo daugiasluoksniškumo, todėl gyvenimo kaip praktikos atžvilgiu reikšmingi afektyvumo klausimai įgyja visiškai savarankišką transcendentalinę reikšmę empiriškai orientuotos ir artikuliuotos fenomenų deskripcijos sąskaita.

8. Merleau-Ponty filosofija pasiūlo metodologiškai labiau subalansuotą perspektyvą, fenomenologijos pretenzijoje į fundamentalumą akcentuodama ontologinę plotmę ir joje suproblemindama *ego* savumo sferos pirmenybę kaip fenomenologijos išieities

tašką, bet ne „minimalizuodama“ jos filosofines ambicijas, kaip siūlo Janicaud. Šiuo filosofiniu ambicingumu ir pirmapradiškumo siekiu Merleau-Ponty lieka artimas Henry ir Sodeikai, tačiau pasiūlo jų prieigoms alternatyvią, ne egzistenciškai, o ontologiškai ir empiriškai orientuotą fenomenologinę perspektyvą.

9. Merleau-Ponty fenomenologijoje religinės nuorodos pasitarnauja išryškinant patirtyje visuomet glūdintį neredukuojamos svetimybės elementą, kuris veikia kaip fenomenologinę prieigą subalansuojantis neapibrėžtumo ir neišsemiamumo principas, moderuojantis transcendentalinio pirmapradiškumo siekį ir grąžinantis prie patirties empirikos konkretybės, bet taip pat išlaikantis galimybę šį svetimybės elementą interpretuoti kaip tikrovės ištakų sakralios paslapties raišką natūralioje egzistencijoje.

Temos iširtumas pasaulyje ir Lietuvoje

Pasauliniame kontekste „teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontroversijos gana plačiai tyrinėtos iš įvairių perspektyvų. Dažnai ši tema apribojama fenomenologine problematika ir pasitarnauja fenomenologijos istorijos tyrimams, pavyzdžiui, Peteris Jonkersas¹⁵ ją interpretuoja ir Janicaud kritikuojamus autorius pozityviai įvertina Heideggerio įtakos prancūzų fenomenologams ir ontoteologijos įveikos problemų kontekste. Panašia prieiga remiasi, tačiau žymiai kritiškiau prancūzų fenomenologus vertina Joeris Schrijversas.¹⁶ Žurnalo *Philosophy Today* 2018 m. numeris, skirtas „teologinio posūkio“ fenomenologijoje temai, gerai atskleidžia daugybės kitų įmanomų prieigų įvairovę. Eileen Brennan¹⁷ „teologinį posūkį“ nagrinėja fenomenologinės ir hermeneutinės prieigų santykio kontekste. Ianas Leaskas¹⁸, remdamasis Micheliu Foucault ir Louis Althusseru Janicaud kritiką svarsto platesnės struktūralistinės kritikos pačiai fenomenologijai kontekste. Josephas Rivera¹⁹ „teologinį posūkį“ apmąsto fenomenologinės duoties sąvokos ir analitinės filosofijos kritikos duoties sampratai įtampoje. Disertacijoje svarstant „teologinio posūkio“ pozicionavimo filosofijos ir teologijos santykio kontekste problemą remtasi žurnale publikuotu Josepho O’Leary²⁰ straipsniu. Taip pat šios problemos kontekste svarbi Martino Koci ir Jay’aus W. Alvino sudaryta straipsnių rinktinė

15 Jonkers, P. „God in France: Heidegger’s Legacy.“ in *God in France: Eight Contemporary French Thinkers on God*. Jonkers, P.; Welton, R. (eds.), Leuven: Peeters, 2005, p. 1–26.

16 Schrijvers, J. *Ontotheological Turnings?* New York: State University of New York Press, 2011.

17 Brennan, E. „Paul Ricœur and the „Theological Turn“ in French Phenomenology“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 163–179.

18 Leask, I. „Was There a Theological Turn in Phenomenology?“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 149–162.

19 Rivera, J. „The Myth of the Given? The Future of Phenomenology’s Theological Turn“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 181–197.

20 O’Leary, J. „Phenomenology and Theology: Respecting the Boundaries“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 99–117.

Transformuojant teologinį posūkį, kurioje remtasi pačių sudarytojų²¹ įžvalgomis, taip pat Emmanuelio Falque'o²², Bruce'o Elliso Benson²³ ir Williamo Woody²⁴ straipsniais. Būtina išskirti Falque'ą, kurio straipsniai ir knygos *Peržengiant Rubikoną*²⁵, *Avinėlio vestuvės*²⁶, *Baigtinumo metamorfozė*²⁷ padarė didelę įtaką šiuolaikiniams „teologinio posūkio“ fenomenologijoje tyrinėjimams. Falque'o siūlomą „korėtos ribos“ tarp filosofijos ir teologijos modeliu bei jo raginimu mąstyti, anot jo, jau įvykusią abipusę filosofijos ir teologijos sąveiką disertacijoje tiesiogiai neskama, tačiau jo pozicija svarbi išgryninant mums parankesnę prieigą ir aptariant filosofijos ir teologijos santykio klausimą kaip platesnį „teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontekstą. J. Aaronas Simmonsas ir Bruce'as Ellisas Bensonas knygoje *Naujoji fenomenologija*²⁸ siekia Janicaud kritikuojamus filosofus pristatyti kaip natūralų fenomenologinio mąstymo vystymosi rezultata, akcentuodami jų projektų ištikimybę pamatinėms Husserlio ir Heideggerio intencijoms. Nors šios knygos siekis ir bendra konceptualinė schema tolima mūsų tyrimo logikai, *Naujoji fenomenologija* pravartai išgryninant Janicaud kritikos esminius aspektus. Gilinantis į jo kritikos metodologines prielaidas ypatingai svarbus Briano Hardingo straipsnis „Kas yra minimalistinė fenomenologija?“²⁹, kuriame Janicaud idėjos apmąstomos remiantis ne tik jo pirmąja studija, bet ir ją pratęsusia knyga „*Plačiai atverta*“ *feomenologija*.

Michelio Henry fenomenologija yra gana plačiai tyrinėjama, ypač daug Henry filosofiją nagrinėjančių šaltinių prancūzų kalba, aptariant bendrus Henry mąstymo principus disertacijoje aktualiausi Raphaėlio Gély³⁰, Beato Michelio³¹ ir Carla'os

-
- 21 Koci, M.; Alvis, J. W. „Introduction“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. xiii-xxxv.
- 22 Falque, E. „Philosophy and Theology: New Boundaries“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 3-24.
- 23 Benson, B. E. „Where Is the Philosophical/Theological Rubicon?: Toward a Radical Rethinking of „Religion““, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 25-40.
- 24 Woody, W. C. „Foreign Exchange or Hostile Incursion?“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 51-62.
- 25 Falque, E. *Crossing the Rubicon*. New York: Fordham University Press, 2016.
- 26 Falque, E. *The Wedding Feast of the Lamb*. New York: Fordham University Press, 2016.
- 27 Falque, E. *The Metamorphosis of Finitude*. New York: Fordham University Press, 2012.
- 28 Simmons, J. A.; Benson, B. E. *The New Phenomenology*. London: Bloomsbury, 2013.
- 29 Harding, B. „What is Minimalist Phenomenology?“, *Alea: Revista Internacional de Fenomenologia y Hermenéutica*, 2008, t. 6, p. 161-181.
- 30 Gély, R. „La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry. Réflexions à partir de *La barbarie*“, *Noesis*, 2011, t. 18, p. 103-128.
- 31 Michel, B. „Auto-affection et adhérence“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 337-344.

Canullo³² tyrimai. Gabrielles Dufour-Kowalskos³³, Roland'o Vaschalde'o³⁴ ir Giuseppe de Simone³⁵ tyrimai svarbūs pristatant Henry filosofijos religinių interpretacijų galimybes. Henry filosofija susilaukia daug kritikos, kuri dažnai remiasi arba tiesiogiai perima Janicaud argumentus. Šiuo aspektu disertacijos tyrimui svarbiausios Rudolfo Berneto³⁶, Dano Zahavi³⁷, Emmanuelio Falque'o³⁸ ir Andrew Sackin-Pollo³⁹ įžvalgos. Maurice'o Merleau-Ponty filosofijos interpretacijų „teologinio posūčio“ fenomenologijoje kontekste labai mažai. Paminėtini tik Blake'o Alleno⁴⁰ ir Falque'o⁴¹ tyrimai. Nors platesniame, fenomenologijos ir teologijos, religijos filosofijos ar post-sekuliarumo klausimų kontekste, Merleau-Ponty nagrinėjamas daugiau. Galima išskirti Emmanuelio de Saint Aubert'o⁴², Adamo Loughnane'o⁴³, Richardo Kearney⁴⁴, Michaelo Bermano⁴⁵ studijas. Disertacijos tyrimui aktualiausias Kearney ir de Saint Aubert'o įžvalgos. Taip pat svarbu paminėti negausius, bet disertacijai svarbius tyrimus, kuriuose įvairiais aspektais lyginamos Merleau-Ponty ir Henry fenomenologijos: Adina Bozga⁴⁶ jas svarsto dualistinio mąstymo įveikos klausimo kontekste, Frédéricas Seyleras⁴⁷ kritikuoja Merleau-Ponty „pasaulio kūno“ koncepciją iš Henry fenome-

-
- 32 Canullo, C. „Pâtir l'immanence, puissances d'un oxymoron“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 267–280.
- 33 Dufour-Kowalska, G. *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2016.
- 34 Vaschalde, R. *Suivant Michel Henry*. Paris: L'Harmattan, 2022.
- 35 De Simone, G. „L'intériorité *via ad Deum* dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 593–603.
- 36 Bernet, R. „Christianity and Philosophy“, *Continental Philosophical Review*, 1999, t. 32, p. 325–342.
- 37 Zahavi, D., „Subjectivity and Immanence in Michel Henry“ in *Subjectivity and Transcendence*. Gron, A.; Damgaard, I.; Overgaard, S. (eds.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 133–147.
- 38 Falque, E. *The Loving Struggle*. London: Rowman & Littlefield, 2018.
- 39 Sackin-Poll, A. „Michel Henry and Metaphysics: An Expressive Ontology“, *Open Theology*, 2019, t. 5, p. 405–419.
- 40 Allen, B. „Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the “Theological Turn”“, *Theory, Culture & Society*. 2021, t. 38 (3), p. 71–90.
- 41 Falque, E. *The Loving Struggle*. London: Rowman & Littlefield, 2018.
- 42 De Saint Aubert, E. „“L'Incarnation change tout“. Merleau-Ponty critique de la „théologie explicative““, *Transversalités*, 2009, nr. 112, p. 147–186.
- 43 Loughnane, A. *Merleau-Ponty and Nishida*. Albany: State University of New York Press, 2019.
- 44 Kearney, R. „Merleau-Ponty and the Sacramentality of the Flesh“ in *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*. Semonovitch, K.; De Roo, N. (eds.), New York: Continuum, 2010.
- 45 Berman, M. P. *Merleau-Ponty and God*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- 46 Bozga, A. „Merleau-Ponty, Henry and Laruelle on Dualism“, *Studia Phaenomenologica*, t. 3–4, p. 21–40.
- 47 Seyler, F. „Renaud Barbaras and Michel Henry: A Contemporary Debate on the Status of Affec-

logijos perspektyvos, Renato Boccali⁴⁸ kritikuoja Henry kūno sampratą iš vėlyvosios Merleau-Ponty kūrybos perspektyvos.

Lietuvoje „teologinio posūkio“ fenomenologijoje problematika beveik nenagrinėta. Inga Bartkienė disertacijoje *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje*⁴⁹ aptaria Janicaud kritiką Marionui, bet išsamiau šios kritikos metodologinių prielaidų ar platesnio jos konteksto nenagrinėja. Šios disertacijos autoriaus straipsnyje⁵⁰, skirtame fenomenalumo ribų klausimui Levino ir Mariono filosofijoje, „teologinis posūkis“ fenomenologijoje trumpai pristatomas ir aptariamos pagrindinės jo vertinimo strategijos. Henry fenomenologija Lietuvoje irgi beveik nenagrinėta, disertacijai svarbus Daliaus Jonkaus straipsnis⁵¹, kuriame kritikuojama Henry jusliškumo samprata, tačiau išsamiau jo fenomenologija straipsnyje nenagrinėjama. Donatas Večerskis intersubjektyvumo temai skirtoje disertacijoje⁵² epizodiškai remiasi Henry idėjomis, tačiau jo filosofijos irgi detalai neanalizuoja. Labai glaustai Henry filosofija pristatoma Povilo Aleksandravičiaus monografijoje.⁵³ Tomo Sodeikos filosofija tyrinėta mažai, disertacijoje remiamasi Jonkaus⁵⁴, Ritos Šerpytytės⁵⁵ ir Marijos Oniščik⁵⁶ straipsniais. Merleau-Ponty fenomenologija Lietuvoje tyrinėjama, tačiau vėlyvoji jo kūryba, kuria daugiausiai remiamasi šioje disertacijoje, nagrinėta mažai, jai skirti Večerskio⁵⁷, Danutės Bacevičiūtės⁵⁸ straipsniai.

tivity and a Farewell to the „Flesh of the World““, *The Journal of Speculative Philosophy*, 2016, t. 30, nr. 3, p. 395–403.

48 Boccali, R. „The Incarnation of Life: The Phenomenology of Birth in Henry and Merleau-Ponty“ in *Embodiment. Phenomenological, Religious and Deconstructive Views on Living and Dying*. Fotiade, R.; Jasper, D.; Salazar-Ferrer, O. (eds.), Farnham: Ashgate Publishing, 2014, p. 49–64.

49 Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016.

50 Norus, L. „Patirties paradoksai: fenomenalumo ribų užklausimas E. Levino ir J.-L. Mariono filosofijoje“, *Problemos*, 2022, Priedas, p. 111–122.

51 Jonkus, D. „Jusliškumo sampratos transformacijos šiuolaikinėje fenomenologijoje“, *Problemos*, 2012, t. 82, p. 18–26.

52 Večerskis, D. *Intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmių sankirta. Fenomenologinė perspektyva. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009.

53 Aleksandravičius, P. *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2015, p. 125.

54 Jonkus, D. „Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?“, *Problemos*, 2010, t. 78, p. 62–73.

55 Šerpytytė, R. „Tomo Sodeikos nihilizmas“, *Religija ir kultūra*, 2008, t. 5, nr. 2, p. 8–14.

56 Oniščik, M. „Ko mus moko Tomas Sodeika? Arba filosofijos mokymo antinomijos“, *Religija ir kultūra*, 2008, t. 5, nr. 2, p. 22–35.

57 Večerskis, D. „M. Merleau-Ponty filosofijos fenomenologija: ontologinė perspektyva“, *Soter*, 2004, t. 12 (40), p. 144–153.

58 Bacevičiūtė, D. „Aplink gelmę: gelmės fenomenologijos eskizai“, *Baltos lankos*, 2010, t. 31/32, p. 85–108.

Disertacijos struktūra

Disertaciją sudaro įvadas, trys dalys, išvados ir literatūros sąrašas. Pirmoje dalyje siekiama „teologinio posūčio“ fenomenologijoje kontroversijas – 1) filosofijos ir teologijos sąveikos problemą bei 2) pačios fenomenologijos metodologines pretenzijas į fundamentalumą – perinterpretuoti tokiu būdu, kad filosofijos ir teologijos sąveikos klausimuose, vyraujančiuose šiuolaikiniuose „teologinio posūčio“ tyrimuose, būtų aptikta antrajai kontroversijai aktuali fenomenologinės praktikos problematikos gija, atsiribojant nuo tų pirmosios kontroversijos interpretavimo strategijų, kurios joje akcentuoja normatyvumo ar legitimumo klausimus. Disertacija pradedama nuo šių kontroversijų interpretavimo platesnio konteksto, o ne nuo detalesnės Janicaud kritikos analizės, atsižvelgiant į dabartines tyrinėjimų tendencijas ir siekiant išgryninti mūsų išsikeltiems uždaviniams parankesnę tyrimo strategiją (1. 1. 1. skyrius). Brėžiant „teologinio posūčio“ kontekste menkai apmąstytas teologijos ir religijos bei ortodoksijos ir ortopraksijos skirtis išryškinama praktinio religinio gyvenimo plotmė, leidžianti pirmojoje kontroversijoje aptikti metodologiniams klausimams parankų branduolį, vėliau leisiantį tyrimą plėtoti remiantis fenomenologinės ir religinės praktikos analogija (1. 1. 2. skyrius). Mėginant kiek įmanoma „teologinio posūčio“ fenomenologijoje kontroversiją apriboti filosofija kartu išryškinamas neredukuojamas fenomenologinio mąstymo ryšys su iš dalies heterogenišku, bet galutinai neatsikratomu religinį krūvį išlaikančiu likučiu, tai iliustruojama atsigręžiant į Martino Heideggerio filosofiją ir parodytant, kad Janicaud išvelgta problema peržengia jo kritikuojamų prancūzų kontekstą ir yra platesnė filosofinė problema (1. 1. 3. skyrius).

Antrame pirmos dalies skyriuje siekiama „teologinio posūčio“ fenomenologijoje kontroversiją aptarti originaliaime jos kontekste, pristatant Janicaud jai suteikto pavadinimo problemišumą, taip pat apmąstant jo siūlomą „minimalistinės“ fenomenologijos projektą, kuris konceptualiai pratęsia ir išpildo pirmojoje jo studijoje pateiktą kritiką prancūzų fenomenologams, gerai atskleiddamas metodologines jo argumentacijos prielaidas (1. 2. 1. skyrius). Atskleidžiamas Janicaud užmojo metodologiškai „minimalizuoti“ fenomenologijos siekius problemiškumas ir prieštaringumas (1. 2. 2. skyrius). Remiantis atlikta Janicaud siūlomos metodologinės perspektyvos analize išgryninama tolesnio tyrimo ašis: akcentuojama būtinybė apversti Janicaud siūlomą metodologinę perspektyvą, nuo jo siūlomo empiriškai orientuoto deskriptyvumo dėmesį kreipiant link fundamentalaus fenomenologijos performatyvumo klausimo, arba deskriptyvumui priešingo preskriptyvumo metodologinio poliaus. Tokiu būdu atveriami galimybė Janicaud kritikuojamas fenomenologijos pretenzijas į fundamentalumą interpretuoti ne tik kaip teorinę metafizinę ambiciją, siekiančią artikuliuoti fenomenalumo esmę, bet ir kaip patirties išgyvenimo autentiškumo siekį. Taip siekiama fenomenologinio

mąstymo pretenzingą pirmapradiškumo siekį grąžinti prie fenomenologinės praktikos klausimo ir perinterpretuoti kaip Janicaud metodologinį rūpestį iš esmės atitinkančią, bet visiškai kitaip orientuotą metodologinę perspektyvą (1. 2. 3. skyrius).

Antroje disertacijos dalyje siekiama tyrimą siaurinti ir pirmoje dalyje susikurtus konceptualinius įrankius pritaikyti Tomo Sodeikos ir Michelio Henry fenomenologijų tyrimui. Sodeikos filosofija paranki siekiamam metodologinės perspektyvos perorientavimui, nes fenomenologinio mąstymo formos ir metodologinės jo orientacijos problemos jo filosofijoje ne tik implikuotos, bet ir tematizuojamos. Pirmiausia pristatoma, kaip Sodeika apmąsto fenomenologinį *epoche* remdamasis Mokytojo Eckharto kenotinė mistika, siekiama šią mistinę kalbą priartinti prie fenomenologinės problematikos, teigiant, jog mistinį ir fenomenologinį diskursus galima suartinti fenomenologijoje dažnai išskylančios, bet retai iš tikrųjų apmąstomos gyvybinės raiškos, arba gyvenimo fenomenalumo problemos, kontekste (2. 1. skyrius). Henry pristatomas kaip išsamiausiai šią problemą apmąstęs fenomenologas, siekiama suprasti jo mąstymo specifiką, ją apibendrinant „transcendencijos kaip imanencijos“ formuluote (2. 1. 1. skyrius) ir konkrečiau gilinantis į jo siūlomą gyvenimo imanencijos auto-afektyvumo dinamiką (2. 1. 2. skyrius). Po to apmąstoma, kaip Henry siekis aprašyti radikaliai ikirefleksyvaus gyvenimo fenomenalumą perkonfigūruoja pačią fenomenologinę praktiką ir koku būdu Henry fenomenologija ne tik aprašo ikifilosofinės išminties specifiką, bet ir pati perima kai kuriuos šio ikifilosofinio mąstymo bruožus (2. 1. 3. skyrius).

Antrajame antros dalies skyriuje susitelkiama į fenomenologinio ir religinio mąstymo sąsają Janicaud išryškinamos metodologinės kontroversijos kontekste Henry ir Sodeikos filosofijoje. Pirmiausia apmąstoma Henry fenomenologijai adresuojama kritika iš filosofinės ir iš teologinės perspektyvos, taip išryškinant religinės ortopraksijos ir fenomenologijos preskriptyvumo sąsają kaip mūsų tyrimo kontekste vienintelę įmanomą galimybę pozityviai interpretuoti Henry fenomenologiją (2. 2. 1. skyrius). Po to aptariant Henry fenomenologinio *epoche* transformaciją ir jos sąsają su analogišku tam tikrų religinių praktikų veikimo principu, teigiama, jog Henry fenomenologiją galima pozityviai interpretuoti remiantis jos pritaikomumu, o ne verifikuojamumo kriterijumi. Ši galimybė apmąstoma atkreipiant dėmesį į Henry fenomenologijos terapinio pritaikymo galimybes, taip pat svarstoma, kaip tokia interpretacija atliepia ir kaip verčia permąstyti religinio mąstymo elementą, veikiantį Henry fenomenologijoje (2. 2. 2. skyrius). Galiausiai apmąstomas Sodeikos fenomenologinės prieigos originalumas, atkreipiant dėmesį į teksto ir gyvenimo prieštaros prasmę jo filosofijoje ir į jo prieigos įtampos bei rezonanso taškus, lyginant ją su Henry fenomenologija. Henry ir Sodeikos fenomenologijos analizė apibendrinama grįžtant prie Janicaud kritikos argumentų ir jais remiantis parodant, kokia sąskaita religinio mąstymo resursai veikia aptariamų autorių filosofijoje (2. 2. 3. skyrius).

Trečiojoje disertacijos dalyje susitelkiama į Merleau-Ponty vėlyvąją kūrybą, kuri Janicaud tekstuose nuolat pateikiama kaip jo kritikuojamų autorių pernelyg ambicingo, spekuliatyvaus fenomenologinio mąstymo alternatyva. Šioje darbo dalyje siekiama grįžti prie Janicaud kritikos argumentų ir, remiantis Merleau-Ponty, atskleisti, kokiam metodologiniame lygmenyje jie galioja ir kokių aspektų jie nėra pakankami. Apmąstant kūno kaip būties elemento sampratą svarstoma, kokie Merleau-Ponty mąstymo principai leidžia jam pasiūlyti labiau subalansuotą fenomenologinę prieigą, kurioje patirties empiriškumo aspektas nuolat koreguoja filosofinį polinkį į pirmapradiškumą ir fundamentalumą (3. 1. skyrius). Po to apmąstoma galimybė Merleau-Ponty kūryboje išvelgti religinio mąstymo elementus atkreipiant dėmesį į jo fenomenologijoje pasirodančią religinę terminiją ir temas, tačiau teigiama, jog religinių problemų atžvilgiu Merleau-Ponty išliko neutralus nei mano kai kurie jo tyrinėtojai, o religinių elementų statusas jo mąstymo visumoje yra sunkiai apibrėžiamas, veikiantis veikiau negatyviai, kaip mintį destabilizuojantis veiksnys (3. 2. skyrius). Galiausiai Merleau-Ponty prieiga lyginama su Henry ir Sodeikos, parodant, kodėl pastariesiems taikyta fenomenologijos transformaciją suprasti tarsi iš paties fenomenologo sąmonės perspektyvos netinka Merleau-Ponty prieigai apmąstyti. Atskleidžiama, kaip savo vėlyvojoje kūryboje jis akcentuoja patirtyje visuomet glūdinčią fenomenologiškai neasimilijuojamą svetimybės aspektą ir kaip ši Janicaud visiškai nesvarstyta Merleau-Ponty mąstymo ypatybė nulemia jo pozicijos „teologinio posūkio“ polemikoje dviprasmiškumą, kartu leisdamą kalbėti ir apie pozityvią „teologinio posūkio“ interpretaciją net Merleau-Ponty kūryboje (3. 3. skyrius).

Disertacijos mokslinis naujumas ir tyrimo aktualumas

Disertacijoje pasitelkiama iki šiol nenaudota „teologinio posūkio“ fenomenologijoje tyrimo strategija. Siekiama išsiaiškinti, kaip Janicaud kritikos prancūzų fenomenologams metodologines prielaidas, kurias geriausiai atskleidžia knyga „*Plačiai atverta fenomenologija*“, dažnai „teologinio posūkio“ kontekste išsamiai nenagrinėjama. Išryškintus empiriškai orientuotą ir epistemologiniu patikimumu grindžiamą deskriptyvumą kaip pagrindinį Janicaud siūlomą fenomenologinio mąstymo orientyrą, įvertinus jį kaip vienpusišką ir nepakankamą, siekiama fenomenologinę praktiką mąstyti kaip apimančią du, deskriptyvų ir preskriptyvų, metodologinius polių. Tuomet analizuojant, kokie sąmonės procesai sudaro vidinę fenomenologinio *epoche* struktūrą, minėtieji metodologiniai poliai atpažįstami pačiame *epoche* kaip jį sudarančios kognityvios refleksijos ir afektyvaus atvirumo fazės. Nė viename ankstesniame „teologinio posūkio“ fenomenologijoje tyrime Janicaud kritika nėra suprobleminama mūsų siūlomą būdu – dėmesį kreipiant ne į fenomenologinio mąstymo objektų legitimumą ar racionalaus

pažinumo problemas, susijusias su refleksyviuoju fenomenologijos aspektu, o telkiantis į fenomenologinę nuostatą įgalinantį sąmonės afektyvaus atvirumo aspektą, atveriantį visiškai kitokią, Janicaud neįžvelgtą metodologinę perspektyvą. Akcentuojant šį pačios *epoche* sandaros nevienalytiškumą pastebima, kad fenomenologinio mąstymo esminė procedūra bent jau savo praktinio įgyvendinimo plotmėje implikuoja teoriniam interesui, atrodytų, visiškai heterogeniškus elementus. Ir toks vidinės *epoche* struktūros išardymas leidžia bandyti artikuliuoti įvairias hibridinio *epoche* galimybes, kuriose teorinis fenomenologijos interesas būtų persipynęs su kitomis praktinio *epoche* pritaikymo formomis. Tai leidžia mėginti atsakyti į išsiktą klausimą apie Sodeikos, Henry ir Merleau-Ponty filosofijoje glūdinčias, bet pačių autorių neeksplikuotas fenomenologinio mąstymo transformacijas, besiremiančias religinio mąstymo resursais. Jokie ankstesni tyrimai taip sistemiškai neišnagrinėjo Janicaud kritikos prancūzų fenomenologams metodologinių prielaidų ir artikuliuotai nepagrindė pozityvios „teologinio posūčio“ interpretacijos galimybės, nagrinėjant Janicaud kritikuojamas fenomenologijos transformacijas būtent jų metodologinės sąrangos lygmenyje.

Disertacijoje nauji ir „teologinio posūčio“ fenomenologijoje kontekste nagrinėjamų autorių spektras bei jų konfigūracija. Tomo Sodeikos įtraukimas į Janicaud prancūzų fenomenologams skirtos kritikos išprovokuotą diskusiją atskleidžia „teologinio posūčio“ fenomenologijoje problemų aktualumą ir jų bendresnį pobūdį. Kartu taip prisidedama prie Lietuvos filosofijos tyrimų, parodant lietuvių mąstytojo idėjų relevantiškumą platesniame filosofiniame kontekste. Merleau-Ponty vėlyvoji kūryba disertacijoje nagrinėjama remiantis tiek Janicaud argumentacija ir jo siūloma Merleau-Ponty interpretacija, tiek atkreipiant dėmesį į Janicaud neaptariamą šio filosofo vėlyvosios kūrybos ypatybes, kurios leidžia Merleau-Ponty filosofiją „teologinio posūčio“ kontekste interpretuoti kitaip ir net nukreipti prieš Janicaud argumentus. Henry filosofijai iš savo kritikuojamų autorių Janicaud skiria mažiausiai dėmesio, taigi išsami Henry fenomenologijos analizė ir kritika Janicaud metodologinių prielaidų kontekste, o taip pat Henry ir Sodeikos lyginamoji analizė irgi iliustruoja disertacijos mokslinį naujumą.

Disertacijoje suprobleminamos ir naujai interpretuojamos teologijos bei religijos sąvokos, kurios „teologinio posūčio“ kontroversijų tyrimuose dažniausiai apribojamos gana siauru, Vakarų monoteistinėmis religijomis, dažniausiai katalikybe, apsiribojančiu tematinio lauku, jį siejant su Janicaud kritikuojamų autorių filosofijoje pasirodančiomis koncepcijomis, interpretuojamomis kaip vienaip ar kitaip nurodančiomis į dieviškos transcendencijos galimybę. Pavyzdžiui, Mariono filosofijoje religinė plotmė dažnai įžvelgiama jo siūlomo besąlygiško ir intuicija prisodrinto fenomenalumo idėjos sąsajose su Apreiškimu, o Levino filosofijoje religinė plotmė interpretuojama per įvairias religines konotacijas įgyjančios kito asmens transcendencijos primę. Net tyrimuose,

nagrinėjančiuose Henry filosofiją, kurią žymiai sunkiau įvilkti į tokias konceptualines schemas, religija dažnai siejama su krikščionybės kontekste įprastomis Dievo, Apreiškimo ar etikos temomis. Šioje disertacijoje (ypač antroje jos dalyje) religijos sąvoka atkabinama nuo jai įprasto „ortodoksinio“ tematinio lauko ir nagrinėjama pragmatiniu ar kone „techniniu“ požiūriu, t. y. klausiama, kokia yra tam tikrų religinių praktikų veikimo specifika suskliautus jų dogmatinį ar konfesinį kontekstą, kokius sąmonės procesus inicijuoja ir ko jais siekiama tam tikrose religinėse praktikose. Tokia prieiga nesiremia ne tik „teologinio posūkiu“ fenomenologijoje kontekste, bet ji retai taikoma net ir religijos fenomenologijos studijose.

Ši tarpdisciplininė ir metodologinė prieiga prie tyrimo problemos aktuali ke-
liais aspektais. Pirmiausia, fenomenologinio mąstymo transformacijų klausimas, nagrinėjamas metodologiniu požiūriu, verčia pažvelgti į nedažnai tematizuojamą fenomenologijos „išvirkščiąją“ pusę – į konceptualinius įrankius, kuriais disponuoja patirtį siekiantis apmąstyti ir savo išvalgas norintis išreikšti fenomenologas, į bendrus fenomenologinio mąstymo principus, užtikrinančius, kad fenomenologo išvalgos nėra tiesiog banalus patirties aprašymas, tačiau nėra ir gryna spekuliacija, į fenomenologui įprasto teorinio intereso, jau tam tikru būdu modifikuojančio natūralią patirtį, pavojus ir kartu būtinybę. Šios temos nėra naujos, tačiau disertacijoje aptariami autoriai, kiekvienas savaip radikalizuodami fenomenologinę praktiką, verčia iš naujo grįžti prie šių pamatinių metodologinių klausimų, kurie liks visuomet aktualūs fenomenologijoje, jei tik ji neapribojama tekstų studijomis, o išlieka siekiu grįžti „prie pačių daiktų“ transcendentalinio savipatyrimo srityje. Religijos problemai įvairiomis formomis grįžtant į filosofinį diskursą, šioje disertacijoje apmąstoma fenomenologinės ir religinės praktikų sąveika gali būti aktuali ir naujai konceptualizuojant tam tikrus religinio gyvenimo fenomenus ar plėtojant postsekuliarų diskursą anapus religine dogmatika arba nereflektuotu priešišku religijai grindžiamų mąstymo struktūrų.

Tyrimo metodai

Tyrimo problema skleidžiasi keliose skirtingose plotmėse ir apima labai skirtingų autorių kūrybą (tyrimas atliekamas nuolat gretinant ir apmąstant metodologinius, fenomenologinius, religinius aspektus aptariamų autorių filosofijoje Janicaud kritikos kontekste), todėl šiame darbe svarbus lyginamosios analizės metodas. Nuodugnios analizės siekiama ir hermeneutiniu tekstų interpretavimo metodu, leidžiančiu tiksliau daryti skirtingų problemos plotmių perskyras ir rekonstruoti analizuojamų autorių filosofijos prielaidas. Siekis disertacijoje nagrinėjamų autorių filosofiją suprasti fenomenologinės praktikos klausimo kontekste reikalauja įsitraukti ir į fenomenologinę autorių aptariamą patirties analizę.

1. KAIP SUPRASTI „TEOLOGINĮ POSŪKĮ“ FENOMENOLOGIJOJE?

Dominique'as Janicaud 1991 m. išleistoje studijoje „*Teologinis posūkis*“ prancūzų fenomenologijoje kaltina prancūzų fenomenologus Emmanuelį Leviną, Michelį Henry, Jean-Lucą Marioną apleidus fenomenologijos pradininko Edmundo Husserlio suformuluotus fenomenologijos kaip „griežto mokslo“ principus ir juos pakeitus radikalia, teologiškai orientuota „pseudofenomenologija“. Toks posūkis – tikras ar tariamas, kaip ir bet koks radikalus minties perversmas ar revoliucija verčia grįžti prie fundamentalių klausimų, kuriuos implikuoja ir Janicaud kritika ne tik „teologiniam posūkiui“, bet, kaip paaiškės vėliau išleistoje knygoje „*Plačiai atverta fenomenologija* – pačiai fenomenologijai. Janicaud kritika kelia klausimus ne tiek apie prancūzų fenomenologų nagrinėjamas temas ir prieinamas išvadas, kiek apie jų *modus operandi* ir kreipia į bendresnį klausimą: kaip turėtų būti praktikuojama fenomenologija ir kokia jos vieta filosofinėje praktikoje? Tai savo ruožtu nurodo į dar fundamentalesnę problemą, kurią artikuliuoja Pierre'as Hadot: „Gana retai susimąstoma apie tai, kas yra filosofija. Ją iš tikrųjų nepaprastai sunku apibrėžti. Štai filosofijos studentai visų pirmiausia susipažįsta su *filosofais*. <...>. Vis dėlto „filosofijos“ istorija ne tas pats, kas istorija skirtingų filosofijos krypčių, jei pastarąsias suprantame kaip specifinius teorinius diskursus ir sistemas. Greta šios istorijos turėtų būti vieta filosofinės veiklos ir filosofinio gyvenimo tyrimui.“⁵⁹ Hadot atsakymas į klausimą, kas yra filosofija, gerai žinomas. Pasak jo, pirmiausia tai – egzistencinis apsisprendimas, gyvenimo būdas, asmeninės transformacijos siekiančios dvasinės pratybos. Todėl tai, ką labai schematiškai galima būtų pavadinti „teorijos“ (suprantant šį žodį banaliausia ir kasdieniškiausia jo reikšme, t. y. kaip neutralų, spekuliatyvų diskursyvumą, kalbėjimą „apie“ tikrovę) ir „praktikos“ (ją suprantant aristoteliškai, t. y. kaip savitiksliskumą, arba bendriausia prasme – gyvenimą) santykio problema, giliai persmelkia filosofiją nuo pat jos ištakų ir gal net galima būtų teigti, kad anapus „filosofijų“ su daugybe savo lokalių problemų, tai ir yra pačios filosofijos problema, egzistencinis jos pačios prasmės ir išlikimo klausimas. Filosofijos istorijoje jis įvairiais būdais vis išskildavo dramatiškų mąstymo transformacijų, lūžių momentais, kuomet filosofija radikaliai save užklaUSDavo, ieškodama betarpiškiausio, pirmapradiškiausio kontakto su tikrove, ir taip siekdavo sugrįžti prie savo pačios ištakų.

Toks lūžis buvo ir Edmundo Husserlio inicijuota fenomenologija. Remdamasis kitu didžiu filosofijos reformatoriumi René Descartes'u, Husserlis klausia: „Ar ne laikas atgaivinti jo inicijuotą nuo pradžių pradedančio filosofo radikalizmą, t. y. kar-teziškai sugriauti neaprėpiama tapusią filosofinę literatūrą su visa jos didžiųjų tradicijų

59 Hadot, P. *Antikos filosofija – kas tai?* Vilnius: Aidai, 2005, p. 1.

sampyna, su rimtesniais atnaujinimo bandymais, madinga literatūrine veikla (kuri orientuojasi į įspūdį, bet ne į studijavimą) ir pradėti naujas „Meditationes de prima philosophia“?⁶⁰ Kaip suprasti šį „nuo pradžių pradedančio filosofo radikalizmą“? Esminį fenomenologijos siekį Husserlis įvardija jau *Loginių tyrinėjimų* įvade – grįžti „prie pačių daiktų“, t. y. ne paaiškinti, o *nušviesti* patirtį, nuskaidrinant esmines jos prasmės struktūras.⁶¹ Remdamiesi šia labai bendra nuoroda, pamatinę fenomenologijos intenciją galėtume nusakyti taip – tai patirties, kaip bet kokios prasmės šaltinio, nuskaidrinimo pastanga ir siekis filosofinį mąstymą grįsti šia nuskaidrinta patirtimi, kaip filosofui vienintele prieinama pirmapradiškumo instancija. Būtent tai turi omenyje Husserlis, kalbėdamas apie „nuo pradžių pradedančio filosofo radikalizmą“. Tačiau jau Martinas Heideggeris, siekdamas šiai intencijai likti ištikimesnis už patį Husserlį, paskelbė, kad jo projektas yra nepakankamai filosofiškai radikalus ir kad jo siūloma fenomenologijos kaip „griežto mokslo“ samprata užuot radikaliai pradėjusi „nuo pradžių“ yra pernelyg priklausoma nuo savo laikmečio mokslų užduotų klausimų ir pozityvistinės mokslų pagrindimo problematikos, o Husserlio vis dar pernelyg epistemologiškai orientuota, analitinė prieiga prie patirties pati turi būti „išjungta“ fenomenologinio *epoche* ir atskleisti žymiai fundamentalesnes praktinio buvimo pasaulyje struktūras. Janicaud kritikuojami prancūzų fenomenologai tęsia fenomenologijos „radikalizavimą“ ir kritikuoja patį Heideggerį dėl per didelio būties mąstymo abstraktumo ir spekuliatyvumo jo vėlyvuosiuose raštuose, o *Būtyje ir laike* atliktą buvimo pasaulyje konkretybės fenomenologiją kaltina nepakankamai apmąščius esmingiausius buvimo aspektus (anot Levino, tai būtų etika, tarpžmogiškų santykių plotmė, o pasak Henry – iki-intencionalaus gyvenimo, *pathos* plotmė).

Kitaip sakant, fenomenologijos radikalizavimas – tai pamatinės fenomenologijos intencijos radikalizavimas, tai siekis vis autentiškiau nuskaidrinti patirtį ir apmąstyti vis subtilesnius, fundamentalesnius ir todėl sunkiausiai pastebimus patirties niuansus laipsniškai mažinant „teorinę distanciją“, t. y. nuo analitiškai lengvai suskaidomos ir pakartojamos objekto duoties sąmonei, kurios analize daugiausia rėmėsi Husserlis, pereinant prie vis sunkiau pastebimų praktinio buvimo pasaulyje subtilybių, atskleistų *Būtyje ir laike*, ir baigiant bet kokią duotį sąmonei ar buvimo-pasaulyje struktūras pranokstančia kitybės „patirtimi“, grindžiančia bet kokią patirtį apskritai Levino filosofijoje, arba Henry žodžiais – gyvenimu jo gyvojoje dabartyje, kaip bet kokios patirties substratu, kuriame nelieka jokio refleksyvaus atstumo galimybės. Siekdama vis labiau nuskaidrinti patirtį fenomenologija tolsta nuo huserliškosios fenomenologijos

60 Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005, p. 12.

61 Husserl, E. *The Shorter Logical Investigations*. London, New York: Routledge, 2001, p. 98.

kaip absoliučiai pagrįsto „griežto mokslo“ kritinių uždavinių vis labiau atskleisdama etines, praktines bet kokios teorijos ar kritikos prielaidas ir taip artėdama prie tokios filosofinės perspektyvos, kurios galimybę turbūt derėtų sieti su tuo, ką Hadot vadina „filosofiniu gyvenimu“. Henry gyvenimo „praktiką“ ir „teoriją“ atskiria labai griežtai: „Gyvenimo pažinimą, kuriame gyvenimas tuo pat metu yra galia, kuri pažįsta, ir tai, kas šia galia pažįstama, <...> aš vadinu *praxis*. Šiam pažinimui būdinga tai, kad jame, nesant jokios ekstatikos, nėra ir jokio ryšio su koku nors galimu „pasauliu“, koks jis bebūtų. Pažinimą, kuris, priešingai, apibūdina šį ryšį, aš vadinu teorija.“⁶² Žinoma, logiškai tęsiant šį minties radikalėjimo vektorių, anksčiau ar vėliau filosofinis diskursas bus priverstas susinaikinti kaip logiška, diskursyvi argumentacija ir virsti kokia nors „grynosios praktikos“ forma – „gyvenimu“, kreipiniu, malda, gnoze ar *unio mystica*. Fenomenologija, bent jau suprasta huserliškai, kaip griežtas mokslas, čia baigtųsi. Taigi labai bendrai esminę „teologiniame posūkyje“ glūdinčią įtampą galėtume įvardyti taip: radikalėjanti pamatinė fenomenologijos intencija nuskaidrinti patirtį siekiant joje aptikti filosofinio pirmapradiškumo instanciją Janicaud „teologiniu posūkiu“ kaltinamų filosofų kūryboje pasiekia kulminaciją, kurioje ši intencija rizikuoja išardyti pačią teorinės pozicijos galimybę.

Pripažįstant Janicaud išryškintus radikaliosios fenomenologijos pavojus galima būtų paklausti ir apie kitą šio radikalumo pusę: galbūt jo kritikuojami fenomenologai sugebėjo filosofškai tematizuoti tokias patirties gelmes, kokios anksčiau buvo priimanamos tik intensyviai religinei-dvasinei (Hadot pasakytų: ir filosofinei) praktikai, su kuria šiandien, ypač Vakarų pasaulyje, jau neturime jokio ryšio? Nei Levinas, nei Henry nesiūlo nekomunikuojamos gnozės ir mano, kad net patys fundamentaliausi dalykai, net teorinės pozicijos galimybę ardantis „gyvenimo pažinimas“ gali ir turi būti išsakytas filosofijos kaip argumentuotos ir artikuliuotos minčių komunikacijos kalba. Tačiau turbūt dar svarbiau už tokios fenomenologijos „rezultatus“, kuriuos visuomet galima užginčyti ir užklausti, yra tai, jog su „teologiniu posūkiu“ susijusios kontroversijos verčia iš naujo kelti klausimą apie pačią filosofijos praktiką. Akivaizdu, kad ką tik aptarta pamatinė fenomenologijos intencija filosofinį mąstymą radikaliai pradėti nuo pradžių neleidžia „teologinio posūkiu“ fenomenologijoje klausimų svarstyti kaip kokios nors filosofinės sistemos problemų. Šiuos klausimus turime svarstyti grįždami prie fundamentalių filosofijos esmės, filosofinės veiklos, arba gyvenimo, klausimų. Hadot teigia, kad ištara „dvasinės pratybos“ šiandieniniam skaitytojui yra gana gluminanti, vis dėlto ji neišvengiama kalbant apie filosofiją kaip „darymą“, veiklą. Ir, anot Hadot, iš tiesų neturime geresnio žodžio jai apibūdinti: sąvokos „moralinės“

62 Henry, M. *La Barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987, p. 37.

„etinės“, „intelektinės“, „minties“ pratybos būtų per siauros apibūdinti tai, ko iš tiesų siekiama dvasinėmis pratybomis, arba kaip jas vadino graikai – *askesis*: „Per jas žmogus pakildavo iki objektyvios Dvasios gyvenimo, t. y. jis patalpindavo save į Visumos perspektyvą.“⁶³ Manytume, kad „teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontroversijos glaudžiai susijusios su Hadot esmine laikoma ir sunkiai nusakoma filosofijos „dvasine“, Visumos, t. y. analitiškai nedalomos patirties vienovės, plotme ir verčia kelti ne tik fenomenologijos ribų ar jos radikalių formų legitimumo klausimus, kurie dažniausiai atsiduria dėmesio centre, kalbant apie „teologinį posūkį“, bet ir užklausti pačią *fenomenologinę praktiką*. Kalbėdama apie esminę fenomenologijos operaciją – redukciją – Husserlio raštuose Natalie Depraz labai taikliai pastebi: „Šios operacijos, perkeičiančios mano santykį su pasauliu, svarba yra nepaliaujamai pabrėžiama, tačiau tuo pat metu ją pristatančios tekstų ištraukos atrodo neįtikėtinai teoretiškos ir bendros. Jei jos ir įtikina, kalbant apie redukcijos *kodėl*, iš tiesų jos neleidžia suprasti, *kaip* aš galėčiau pasiekti šią naują nuostatos perkeitimu atveriamą proto būklę.“⁶⁴ „Teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontroversijas sieksime apmąstyti grįždami prie šių retai tematizuojamų fenomenologinio mąstymo ištakų – praktinėje plotmėje įvykstančio nuostatos perkeitimo akto, šioje plotmėje Husserlio niekada taip ir nepaaiškinto, tačiau turinčio inicijuoti „visišką asmenybės transformaciją“ ir mįslingai Husserlio gretinamo su religiniu atsivertimu.⁶⁵

Manytume, kad žvelgiant iš mus dominančios metodologinės perspektyvos „teologinio posūkio“ genezės turime ieškoti būtent šioje įtampoje tarp fenomenologinės praktikos kaip tam tikro „atsivertimo“ ar, Hadot žodžiais, „dvasinių pratybų“ pastangos ir Janicaud atliekamo kritiško fenomenologinės praktikos konceptualizavimo, t. y. įtampoje tarp pastangos radikaliai autentiškai įgyvendinti fenomenologinį *epoche* (maksimaliai sumažinant neutralią „teorinę distanciją“, arba įsimažtant į nereprezentuojamą gyvenimo vyksmą kaip bet kokios patirties substratą) ir Janicaud šiai pastangai metamo kaltinimo fenomenologiją pavertus „idealistiškiausia metafizika“ bei siūlant savo fenomenologinės metodologijos sampratą. Pradėsime nuo Janicaud kritikos kaip lengviau analizuojamos šios įtampos pusės ir pirmoje disertacijos dalyje, apmąstydami Janicaud siūlomą požiūrį į fenomenologiją, sieksime išsiaiškinti jo kritikos prancūzų fenomenologams prielaidas ir taip rasti tinkamiausią priegią rečiau tematizuojamos fenomenologinės praktikos problemos apmąstymui. Taip pat svarstysime „teologinio

63 Hadot, P. „Spiritual Exercises“, in *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 82.

64 Depraz, N.; Varela, F. J.; Vermersch, P. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002, p. 185.

65 Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 137.

posūkio“ fenomenologijoje kontroversijas platesniame kontekste, nes jose yra susipynę du labai stambūs ir nehomogeniški minties masyvai: 1) filosofijos ir teologijos santykis; 2) pačios fenomenologijos metodologinės pretenzijos į fundamentalumą. Taigi pradžioje turime šiuos du minties masyvus kiek įmanoma sistemiškiau atskirti ir išryškinti kiekviename jų glūdinčias įtampas ar prieštaras, palaipsniui išgrynindami mūsų išsikeltiems uždaviniams esminius „teologinio posūkio“ fenomenologijoje polemikos momentus.

1. 1. „Teologinis posūkis“ filosofijos ir teologijos santykio kontekste

Janicaud savo išvelgtą problemą nusprendė pavadinti „teologiniu posūkiu“. Kadangi teologijos sąvoka telkia labai didelį istorinį, kultūrinį ir filosofinį krūvį, tai įnešė nemažai sumaišties į Janicaud išprovokuotą diskusiją. Todėl prieš tiesiogiai imantis išskeltų klausimų, pateiksime keletą įvairių pastabų, bandydami padaryti tolimesniam tyrimui būtinas perskyras ir atpauzinti įvairius „teologinio posūkio“ fenomenologijoje implikuojamus filosofijos, teologijos ir religijos susipynimo aspektus. Pirmiausia reikėtų pasakyti, kad „teologinis posūkis“ fenomenologijoje dažniausiai vertinamas bendresniame filosofijos ir teologijos santykio bei pačios filosofijos „grynumo“ ar „griežtumo“ kontekste. Griežto filosofijos ir teologijos disciplinų atskyrimo šalininkai arba išvis neigia įvykus bet kokį posūkį, suprasdami jį kaip fenomenologijos natūralų vystymąsi (Peteris Jonkersas, Aaronas J. Simmonsas, Bruce'as Ellisas Bensonas, Jean-Lucas Marionas), arba sutinka su Janicaud, smerkdami negrynus – „teologinius“ – elementus filosofiniame mąstyme (Josephas S. O'Leary, Josephas Rivera). Emmanuelis Falque'as siūlo griežto atskyrimo strategijai alternatyvų „korėtos ribos“ tarp filosofijos ir teologijos modelį, teigdamas, kad įmanoma mąstyti tarpinėje erdvėje, taip praturtinant ir transformuojant abi disciplinas.⁶⁶ Šios strategijos laikosi ir Martinas Koci, siūlydamas Janicaud inicijuotą normatyvią prieigą prie „teologinio posūkio“ keisti deskriptyvia, t. y. imtis „teologinio posūkio“ kontekste jau įvykusio filosofijos ir teologijos susitikimo analizės, ieškančios ne tikslų disciplinų ribų, o abipusės įtakos ir sąveikos galimybes.⁶⁷ Taip pat verta paminėti (nors ši pozicija tematiškai gana tolima ir reikalaujanti visiška atskiro tyrimo) Ianą Leaską, kuris, remdamasis Micheliu Foucault ir Louis Althusseru, svarsto „posūkį“ bendresnės fenomenologinės filosofijos kritikos kontekste, o jo

66 Falque, E. „Philosophy and Theology: New Boundaries“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 16.

67 Koci, M. „After the Theological Turn: Towards a Credible Theological Grammar“, *Open Theology*, 2022, t. 8, p. 114–127 (120).

aptariami Foucault ir Althusseras implicitiškai ar eksplicitiškai pačią fenomenologiją laiko religinės problematikos „produktu“.⁶⁸

1. 1. 1. Griežto atskyrimo ir „korėtos“ ribos strategijos

Trumpai aptarsime pirmąsias dvi strategijas išryškindami „teologinio posūčio“ fenomenologijoje pozicionavimą filosofijos ir teologijos santykio kontekste. Knygoje *Naujoji fenomenologija* Simmonsas ir Bensonas teigia, kad „teologiniu posūkiu“ fenomenologijoje kaltinami prancūzų filosofai siekia apmąstyti tam tikru intuicijos perviršiu pasižyminčių, neobjektyvuojamų fenomenų fenomenalumo galimybę.⁶⁹ Tačiau šio raiškos perviršio analizei minėti autoriai naudoja tik fenomenologines priemones, iš esmės likdami ištikimi Husserlio „principų principui“, teigiančiam, jog „teisingo pažinimo šaltiniu turi būti originaliai duodanti intuicija, o visa, kas „intuicijoje“ originaliai (savo kūniška tikrove) teikiasi, turi būti tiesiog priimama kaip tai, kas reiškiasi, bet tik tose ribose, kuriose pasireiškia“⁷⁰ ir Heideggerio teiginiui, jog fenomenu turi būti laikoma tai, kas pasirodo pats iš savęs.⁷¹ Taigi, anot Simmonso ir Bensonso, „naujųjų fenomenologų“ filosofijoje fenomenologinio mąstymo branduolys nėra pažeistas, veikiau, sekant Heideggeriu, praplečiamas tik šio mąstymo akiratis, į jį įtraukiant vis sudėtingesnius, sunkiau pastebimus ir iki galo neobjektyvuojamus fenomenus. Net jei Levino, Mariono ir Henry tekstuose esama nuorodų į religinius tekstus ar teologų veikalus, šių filosofų mąstyme jos nefunkcionuoja teologiniu režimu, t. y. jokia nuoroda į Bibliją ar teologiją nepateikiama kaip teigianti teologijos autoritetą, pavyzdžiui, pripažįstant Apreiškimo teigiamų įsikūnijimo, prisikėlimo aktualumą, priešingai – visos nuorodos į teologiją pajungiamos fenomenologijos, t. y. filosofinio mąstymo autoritetui ir funkcionuoja kaip iliustracijos, pavyzdžiai ar tam tikros „eidetinės variacijos“ kiekvienam prieinamos patirties kontekste. Peteris Jonkersas irgi teigia, kad „naujieji fenomenologai“ siekia atnaujinti filosofiją sekdami Heideggeriu ir vien iš filosofinės perspektyvos ieškodami būdo mąstyti anapus ontoteologijos, jų pasitelkiami religiniai konceptai pirmiausia motyvuoti filosofinio, o ne teologinio intereso.⁷² Visas teologijos metafizinis krūvis

68 Leask, I. „Was There a Theological Turn in Phenomenology?“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 149–162 (154).

69 Simmons, J. A.; Benson, B. E. *The New Phenomenology*. London: Bloomsbury, 2013, p. 236.

70 Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book I*. Hague: Nijhoff, 1983, p. 44.

71 Heidegger, M. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 1996, p. 30.

72 Jonkers, P. „God in France: Heidegger's Legacy.“ in *God in France: Eight Contemporary French Thinkers on God*. Jonkers, P.; Welton, R. (eds.), Leuven: Peeters, 2005, p. 8.

„išjungiamas“ fenomenologinio *epoche* ir ji veikia tik kaip konceptualinis įrankis ar įkvėpimo šaltinis bandant praplėsti ir pagilinti fenomenologinį tyrimą, į jį įtraukiant vis subtilesnius patirties niansus. Simmonsas ir Bensonas pabrėžia, kad tiek Marionas, tiek Levinas griežtai skyrė savo filosofinius ir religinius-teologinius veikalus, Levinas net publikuodamas savo knygas skirtingose leidyklose⁷³, taigi „naujieji fenomenologai“ labai aiškiai suprato filosofijos ir teologijos ribų peržengimo pavojų ir darė viską, kad jo išvengtų. Ir, anot Simmonso ir Bensono, jiems pavyko. Taigi Simmonso, Bensono ir Jonkerso poziciją Levino, Mariono ir Henry atžvilgiu galima būtų apibendrinti Daliaus Jonkaus teiginiu apie Levino filosofiją: „Leviniška Husserlio ir Heideggerio filosofijos kritika yra ne fenomenologijos atmetimas, bet jos pratęsimas pačios fenomenologijos priemonėmis.“⁷⁴

Kitas aspektas, padedantis geriau atskirti filosofines ir teologines plotmes ir ypač išryškėjęs Mariono filosofijoje, yra Apreiškimo galimybės klausimas. Čia filosofijos ir teologijos skirtis pasireiškia būtent kaip skirtis tarp fenomenologinės Apreiškimo galimybės klausimo ir Apreiškimo aktualumo postulavimo. Kalbėdamas apie Apreiškimo fenomenalumą Marionas teigia: „Pati savaime fenomenologija gali nurodyti į saturuotą fenomeną *par excellence* tik kaip galimybę <...>. Jo fenomenologinė analizė telkiasi tik į jo re-prezentaciją, „esmę“, o ne tiesiogiai į tokio fenomeno faktinį duotumą <...>. Riba tarp fenomenologijos ir teologijos driekiasi tarp apreiškimo kaip galimybės ir Apreiškimo kaip istoriškumo. Negali būti jokio šių dviejų plotmių supainiojimo pavojaus.“⁷⁵ Taigi, net jei „naujieji fenomenologai“ kartais tiesiogiai kalba apie teologinius turinius, jų analizė vykdoma filosofiniu, o ne teologiniu režimu, kitaip sakant, jie klausia, kaip būtų patiriamas religinės tradicijos teigiamas apreiškimas, koks būtų jo fenomenalumas, o ne teigia, kad jis tikrai įvyko ir ką tai galėtų reikšti.

Tuo pačiu filosofijos ir teologijos griežto atskyrimo modeliu vadovaujasi, bet radikaliai priešingų išvadų prieina Janicaud ir Josephas O'Leary. Janicaud pozicija iš esmės struktūruoja visą disertacijos problematiką ir bus išsamiau pristatyta kitame skyriuje. Dabar verta paminėti O'Leary, kuris straipsnyje „Fenomenologija ir teologija: gerbiant ribas“ kritikuoja ne tiek „teologinį posūkį“ *per se*, kiek jo transformacijas platesniame filosofijos ir teologijos santykio kontekste. O'Leary teigia, kad teologijos priklausomybė nuo Šventojo Rašto ir tikėjimo tradicijos niekada pakankamai rimtai nesvarstoma „teologinio posūkio“ mąstytojų ir įvairūs teologiniai motyvai jų pasitelkiami pernelyg

73 Simmons, J. A.; Benson, B. E. *The New Phenomenology*. London: Bloomsbury, 2013, p. 105.

74 Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija*. Kaunas: VDU, 2009, p. 107.

75 Marion, J.-L. „Metaphysics and Phenomenology“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 64.

neapdairiai, lengvabūdiškai, negerbiant nei filosofijos, nei teologijos prigimties.⁷⁶ O'Leary kritikuoja Marioną, kuris, jo supratimu, sukompromituoja fenomenologijos autonomiją, pasitelkdamas Augustino teologines perspektyvas, pakankamai kruopščiai neatskirdamas jose susipynusių filosofinių ir teologinių turinių.⁷⁷ Vis dėlto O'Leary kritikuoja Marioną veikiau už neapdairumą ar nepakankamą kruopštumą nei demaskuoja kokias nors sistemines klaidas jo filosofijoje. O'Leary visiškai sutinka su Mariono siekiu griežtai atskirti filosofinį ir teologinį diskursus ir pagrindinė jo kritika nukreipta ne tiek į Marioną, kiek į Falque'ą, siūlantį visiškai kitą filosofijos ir teologijos santykio modelį.

Straipsnyje „Filosofija ir teologija: naujos ribos“ Falque'as pastebi, kad fenomenologijos ir teologijos abipusė įtaka yra nepaneigiama – Sakymas [*le Dire*] (Levinas), įsikūnijimas (Henry), eucharistija (Marionas) ir kitos prancūzų fenomenologų nagrinėtos temos rado atgarsių šiuolaikinėje teologijoje, tačiau Falque'as klausia, ar fenomenologija rimtai apsvarstė teologijos poveikio jai pačiai galimybę. Pavyzdžiui, anot jo, Tertulijono dėmesys Kristaus kūniškumui galėtų pasitarnauti užklausiant prancūzų fenomenologiją persmelkusį gyvenamo kūno hipertrofavimą.⁷⁸ Grįžimas prie kūniškumo problemos yra Falque'o dėmesio centre: jis seka Hansu Georgu Gadameriu ir Pauliu Ricoeuru, kurie atsisako Husserlio ir Heideggerio tiesioginės prieigos prie sąmonės ar *Dasein* – „trumpojo kelio“, pasirinkdami „ilgąjį kelią“ per tekstų, istorijos, kultūros dokumentų interpretaciją, tačiau Falque'as šį „ilgąjį kelią“ sieja ne su tekstais, o su kūniškumu, jis telkiasi ne į egzistencijos analizę per tekstinius dokumentus, bet į egzistencijos „tekstūros“ analizę kūniškume. Fenomenologijai tokia svarbi kūniškumo tema krikščioniškoje teologijoje tam tikra prasme užima centrinę vietą ir kai kurie kūniškumo aspektai, ypač kančios, tarpkūniškumo ir mirties temos, teologijoje buvo suvokti ne ką prasčiau, o kai kuriais atvejais gal net susilaukė daugiau dėmesio nei filosofinėje analizėje. Taigi Falque'as siūlo diskusiją apie „teologinio posūkio“ legitimumo ar fenomenalumo ribų klausimus perorientuoti susitelkiant ties kūniškumo fenomenu.

Galimo ar negalimo Apreiškimo fenomenalumo, Kito kaip Dievo pėdsako, esančio anapus fenomenalumo, radikalių redukcijų į duotumą ir panašiose temose Falque'as išvelgia prancūzų fenomenologiją persmelkusį dekartišką begalybės hipertrofavimą. Čia Falque'as sutinka ir iš dalies tęsia Janicaud kritiką: huserliškos fenomenologijos ribotumą jis siūlo peržengti ne dekartiška dieviškos begalybės, bet veikiau Merleau-Ponty

76 O'Leary, J. „Phenomenology and Theology: Respecting the Boundaries“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 99–117 (104).

77 Ten pat, p. 111.

78 Falque, E. „Philosophy and Theology: New Boundaries“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 3–24 (4).

nužymėta „laukinės būties“, ikisąmoningo, kūniško chaotiškumo kryptimi. Būtent niekaip neredukuojamo kūniško ribotumo plotmėje Falque'as įžvelgia galimybę ieškoti tam tikros „egzistencijos tekstūros“, persmelkiančios tiek fenomenologinę, tiek teologinę kūniškumo analizę. „Tekstūra“ čia reiškia, kad dėmesio centre atsидuria ne subjekto išcentravimas – akinančio saturuoto fenomeno ar tarsi iš anapus fenomenalumo bylojančio Kito klausimai, o patį subjekto–objekto ryšį formuojanti terpė, neišardoma *ego*, kito ir pasaulio sampyna. Teologine kalba tai galima būtų įvardyti kaip perėjimą nuo Dionizijaus Areopagito mistinės teologijos įkvėptos ir Mariono plėtojamos pertekliaus fenomenologijos prie Šv. Bonaventūros įkvėptos skurdumo fenomenologijos, arba nuo Dievo, akinančio intuicijos pertekliumi, prie Dievo, stulbinančio savo kuklumu.⁷⁹

Anot Falque'o, teologija nėra antgamtinio ir antlaikiško Apreiškimo iššifravimas, kurį galima būtų neteisėtai perkelti į filosofiją, užmaskavus fenomenologija. Ir filosofija, ir teologija turi pradėti nuo tos pačios „egzistencijos tekstūros“, nes religinė patirtis vis dar išlieka kūniško žmogaus, neišardomai įsipynusio pasaulyje, patirtis. Vietoje griežto filosofijos ir teologijos atskyrimo strategijos Falque'as siūlo „korėtos ribos“ modelį, nes krikščioniška teologija, kaip ir fenomenologija, yra priversta spręsti iš esmės ta pačią įsikūnijimo, kūniškumo problemą. Žinoma, riba tarp šių disciplinų „korėta“ tik tam tikrame ruože, vėliau jų keliai išsiskiria, ir kuo griežtesni, dogmatiškesni atsakymai pateikiami abiejose stovyklose, tuo aiškesnė darosi jas skirianti riba. Vis dėlto Falque'as siūlo nerti į šį chaotišką, tamsų egzistencijos sluoksnį ne ieškodamas filosofo ir teologo (kartais tame pačiame asmenyje) santarvės, o dar neištyrinėtos minties teritorijos, kuri būtų iššūkis ir filosofijai, ir teologijai.

O'Leary kritikuoja šią Falque'o strategiją išskirdamas tris galimas metodologines nuostatas, kurių teologijos atžvilgiu turėtų laikytis filosofas: pirmoji griežtai atmestų bet kokią nuorodą į dieviškąjį Apreiškimą, kaip siūlo Heideggeris, antroji teologinę išmintį konvertuotų į filosofines koncepcijas, kaip darė Georgas Hegelis, trečioji atvirai priimtų ir eksplicitiškai reflektuotų filosofui teologijos teikiamą įkvėpimą ar metamą iššūkį, kruopščiai atskirdama tai, ką jis teigia kaip filosofas, ir tai, ką teigia kaip tikintysis.⁸⁰ Anot O'Leary, filosofui priimtinausia ir natūraliausia būtų pirmoji pozicija, o Falque'as siūlo savotišką apverstą hėgelizmą, kuriame ne teologija konvertuojama į filosofiją, bet pastaroji praryjama teologijos. Trečioji strategija, pasak O'Leary, iš principo irgi galima, bet „jei filosofas nuolat trypčioja ties teologijos slenksčiu, mažai

79 Falque, E. *The Loving Struggle*. London: Rowman & Littlefield Publishers, 2018, p. 102.

80 O'Leary, J. „Phenomenology and Theology: Respecting the Boundaries“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 99–117 (101).

tikėtina, kad jis nuveiks ką nors reikšmingo pačioje filosofijoje <...>.⁸¹ Galima ginčytis, ar tikrai Falque'o siūloma strategija yra „apverstas hėgelizmas“, kuriame filosofija visiškai praryjama teologijos, nes jis kruopščiai stengiasi atskirti skirtingus diskursus ir, pavyzdžiui, knygoje *Avinėlio vestuvės*⁸², *Baigtinumo metamorfozė*⁸³ gana aiškiai nurodo, kuriame skyriuje kalba kaip filosofas ir kur kaip teologas. Negalima būtų jo apkaltinti ir teologiniu ar filosofiniu neišsilavinimu, kas irgi labai svarbu O'Leary, pabrėžiančiam, jog „tegul teologai prakaituoja ties šventais tekstais, o filosofai kala savo Aristotelį. Tuomet, kai jie atsigręžia vienas į kitą dialogui, tegul jie būna kuklūs svečiai vienas kito teritorijoje, atsargiai besidomintys, o ne teigiantys su nepelnytu autoritetu.“⁸⁴ Kaip teigia Martinas Koci, Falque'as (kitaip nei „teologiniam posūkiui“ priskiriami autoriai, išskyrus Jean-Yves'ą Lacoste) nors save laiko filosofu, yra įgijęs ir filosofinį, ir teologinį išsilavinimą.⁸⁵ Vis dėlto O'Leary pastaba dėl filosofinio ir teologinio diskursų jungimo prasmingumo ir produktyvumo verta dėmesio. Ar Falque'o užmojis peržengti filosofiją ir teologiją skiriančią „Rubikoną“ nereikalauja didžiąją dalį minties darbo skirti būtent kruopščiam filosofinių ir religinių turinių atskyrimui konkretesnio ir produktyvesnio mąstymo kažkurioje vienoje sferoje sąskaita? Jei filosofija ir teologija pakankamai sudėtingos pačios savaime, ar verta vienu metu bandyti eiti abiem keliais? Galbūt paprasčiau ir produktyviau laikytis griežto atskyrimo strategijos ir, kaip Levinas ar Marionas, rašyti arba kaip filosofui, arba kaip religiniam mąstytojui? Ir jei tikrai rimtai žiūrime į filosofiją ir teologiją kaip atskirus mokslus, net jei tartume, kad Falque'ui pavyko su derama kompetencija mąstyti abiejose sferose vienu metu, kiek atsiras pakankamai kompetentingų mokslininkų tokiam žygiui įvertinti?

Prie to, ką Janicaud vadina „teologija“, dar grįšime, dabar tik verta pabrėžti, jog O'Leary pozicija išryškina teologijos kaip atskiro mokslo su savais principais ir reikalavimais svarbą, ir priminti, kad nei vienas „teologiniam posūkiui“ Janicaud priskiriamų autorių nelaikė savęs profesionaliu teologu. O Falque'o siūlomas fenomenologijos perorientavimas, telkiantis į kūniško įsipynimo pasaulyje tekstūrą, gali būti įgyvendinamas ir be jokio teologijos įsikišimo, tokiam judesiu pagrįsti ir įgyvendinti resursų užtenka pačioje filosofijoje. Todėl neaišku, kiek Falque'o „korėtos ribos“ tarp filosofijos ir teologijos projektas produktyvus fenomenologijos „teologinio posūkio“

81 Ten pat, p.101.

82 Falque, E. *The Wedding Feast of the Lamb*. New York: Fordham University Press, 2016, p. 3.

83 Falque, E. *The Metamorphosis of Finitude*. New York: Fordham University Press, 2012, p. 45.

84 O'Leary, J. „Phenomenology and Theology: Respecting the Boundaries“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 99–117 (113).

85 Koci, M.; Alvis, J. W. „Introduction“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. xxxvii.

kontekste ir kiek jis apskritai įgyvendinamas. Tokie klausimai būtų atskiro, solidaus tyrimo reikalaujančio darbo tema. Beje ir pats Falque'as savo 2021 metais išleistoje knygoje *Už fenomeną*⁸⁶, nors iš esmės tęsdamas ankstesnius svarstymus kūniškumo tema, apleidžia iki tol praktikuotą filosofinio ir teologinio diskursų jungimą ir griežtai telkiasi į fenomenologinę problematiką, apsiribodamas filosofine kalba.

1. 1. 2. „Teologinio posūki“ fenomenologijoje deteologizavimas: ortodoksija ir ortopraksija, teologija ir religija

Falque'o siūlomos „korėtos ribos“ tarp filosofijos ir teologijos strategijos problemiškas kyla iš siekio apjungti pernelyg masyvias ir sunkiai suderinamas autonomiškas mąstymo plotmes, ir tai verčia ieškoti labiau niuansuotos prieigos galimybės. Šiame poskyryje sieksime ją išgryninti, išryškindami filosofijos/teologijos skirčiai alternatyvas, tikslesnes ir mus dominančiam fenomenologinės praktikos klausimui parankesnes perskyras. Straipsnyje „Kur yra filosofinis/teologinis Rubikonas?“ Bruce'as Ellisas Bensonas pateikia šiuo aspektu aktualų „teologinio posūki“ fenomenologijoje pjūvį filosofijos–teologijos santykio kontekste. Komentuodamas Falque'o knygą *Peržengiant Rubikoną*, kurioje šis išsamiai aptaria savo siūlomos „korėtos“ ribos modelio metodologiją, Bensonas pastebi, kad lokalizuoti filosofiją ir teologiją skiriančią ribą yra dar sunkiau nei rasti istorinį Rubikoną, peržengtą Cezario, ir Falque'as tą gerai parodo. Vis dėlto Falque'as irgi nepastebi viso problemos kompleksiško ir visiškai neužklausia pačios filosofijos/teologijos skirties prielaidų.

Anot Bensonas, ši skirtis nėra neišvengiama, ji nulemta tam tikrų istorinių aplinkybių. Senovės Graikijoje tokia skirtis neegzistavo, nes tai, ką dabar esame įpratę laikyti teologija, buvo filosofijos dalis. Nebūtų teisinga net teigti, kad filosofija turėjo viršenybę ar pranašumą, nes nebuvo pačios perskyros. Ji atsiranda Viduramžiais, kuomet teologija paskelbiama mokslų karaliene, o filosofija – jos tarnaitė, modernybėje situacija radikaliai pasikeičia, teologija diskredituojama ir dominuoti ima filosofija ir iš jos kylantys mokslai.⁸⁷ Taigi Bensonas teigia, kad kaip istorinis Rubikonas nuolat judėjo keisdamas vagas ir dabar beprasmiška ieškoti „tikrojo“ Rubikono, taip ir filosofijos–teologijos riba yra labiau galios, diskurso valdymo klausimas, o ne teorinė problema. Bensonas teigia: „Pavyzdžiui, nėra joks sutapimas, kad Krikščionių filosofų draugija <...> buvo įkurta 1978 m., kaip tik tuo metu, kai loginis pozityvizmas jau sunkiai bepastovėjo ant kojų.

86 Falque, E. *Hors phénomène*. Paris: Hermann, 2021.

87 Benson, B. E. „Where Is the Philosophical/Theological Rubicon?: Toward a Radical Rethinking of „Religion““, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 28.

Kai filosofai vėl atrado ikimodernaus mąstymo būdus, Viduramžių filosofijos studijos staiga tapo daug įdomesnės <...>. Iš tiesų, kai daugelis stebėjosi „religijos sugrįžimu“ ar „teologiniu posūkiu fenomenologijoje“, mano reakcija buvo: *mais oui, bien sûr!* [na taip, žinoma!]⁸⁸ Taigi, anot Benson, filosofijos ir teologijos perskyra, jos griežtumas priklauso nuo istorinės kultūrinės mąstymo konfigūracijos, bendrojo minties klimato ir negali būti griežtai apibrėžta.

Falque'as, pasak Benson, taikliai dekonstruoja primityvių filosofijos/teologijos ar tikinčiųjų/netikinčiųjų perskyrų mitą, išryškindamas, kad pasirinkimas tikėti ar ne remiasi žymiai fundamentalesne „nepasirinkimo“ negalimybe. Falque'as remiasi Husserliu, teigiančiu, kad visada jau gyvename pirmąpradžiū tikėjimu ar pasitikėjimu (*Urdoxa* ar *Urglaube*) pasauliu ir savo juslėmis. Čia, anot Benson, Falque'as tam tikra prasme apverčia įtarumo hermeneutiką: „Falque'as mums primena, kad tikėjimas – įprastas žmogiškas tikėjimas – yra žymiai pamatiškesnis už netikėjimą. Net netikėti reiškia visada jau tikėti.“⁸⁹ Šiuo baziniu *Urglaube* ir dėmesiu kūniško įsipynimo į pasaulį tekstūrai remiasi visa Falque'o siūloma „korėtos“ ribos tarp filosofijos ir teologijos idėja. Visgi sutikdamas su Falque'o siūloma filosofijos/teologijos skirties dekonstrukcija, Bensonas teigia, kad ji nėra pakankamai gili, nes neužklausia fundamentalesnės, pačią skirtį grindžiančios sąvokos – ką iš tiesų reiškia „religija“? Anot Benson, „Falque'as daro perskyrą tarp „filosofinio tikėjimo“ ir „religinio tikėjimo“, bet jis niekur nesustoja ir neapmąsto, ką gi religija iš tiesų reiškia ir kuo ji skiriasi nuo filosofijos.“⁹⁰ Falque'as, pasak Benson, skirtį tarp filosofijos ir teologijos brėžia tikėjimo lygmenyje – skiriasi jų tikėjimo turiniai, jie tiki skirtingais dalykais; tuo pačiu pagrindu jis tirpdo ir ribą tarp jų, parodydamas, kad abiem atvejais tikėjimas neišvengiamas – ir filosofai, ir teologai tiki. Vis dėlto darydamas tikėjimą centriniu tiek perskyros, tiek jos išardymo elementu, Falque'as, anot Benson, nepastebi žymiai fundamentalesnio lygmens: „Klausimas, ar tikrai tikėjimas yra tai, kas čia svarbu. Arba, kitaip sakant, jei jau kalbame apie tikėjimą, koks yra šio „tikėjimo“ statusas? Nemanau, kad tikėjimas, ar jis būtų religinis, ar nereliginis yra tik – ar net *pirmiausia* – propozicinio pobūdžio <...> Falque'as aiškiai parodo, kad abu, tikintysis ir netikintis, „tiki“ <...>. Bet tai, ko trūksta jo aprašyme, yra *praktikos* elementas, kitaip sakant, kaip tas tikėjimas pasireiškia mūsų kasdieniame gyvenime. Falque'as, atrodo, teigia ortodoksijos pirmenybę prieš ortopraksiją.“⁹¹ Ortopraksiją labai bendrai galima būtų apibrėžti kaip religinėse tradicijose į specifinių tikėjimo turinių reglamentavimo ir aiškinimo sferos (ortodoksijos) ribas nepatenkančių praktinių

88 Ten pat, p. 29.

89 Ten pat, p. 31.

90 Ten pat, p. 33.

91 Ten pat, p. 34.

etikos, ritualinio elgesio ar dvasinių pratybų klausimų sferą. Kitaip sakant, tai praktinio religinio gyvenimo plotmė. Žinoma, Falque'as supranta šio praktinio lygmens svarbą ir jis tikrai figūruoja jo argumentacijoje: „Svarbiausia nėra teigti ar galvoti „pasaulis yra“ ar „Dievas yra“. Svarbiausia yra tikinčiojo ir jo tikėjimo objekto – pasaulio ar Dievo – sąveika <...>.“⁹² Vis dėlto Bensonas teisus, teigdamas, kad net ir kalbėdamas apie pirmą pradžią, arba, sekant Merleau-Ponty, „percepcinį“ tikėjimą, Falque'as akcentuoja jo *doxa*, tezinę, o ne praktinę pusę. Tą liudija tiek Falque'o tiesioginės nuorodos į *doxa*, ar *Urdoxa*, tiek bendra jo argumentacijos logika, akcentuojanti būtent „percepcinio tikėjimo“ teikiamo tikrumo, įsitikinimo aspektus. Jo analizių tikslas – pademonstruoti, kad fundamentaliausias žmogaus santykis su tikrove yra pasitikėjimas, tikrumas: „Nuo Platono laikų kartojamas ir šiandien jau klasika tapęs *doxa*, arba nuomonės, smerkimas turėtų būti iš naujo užklaustas. Žmogus „visuomet tiki“ pirmiausia remdamasis savo nuomonėmis ir įsitikinimais, kurie paradoksaliu būdu yra daug tikresni nei dažnai filosofijos skelbti neabejotini faktai.“⁹³

Žinoma, reikia pažymėti, kad ortodoksija ir ortopraksija religinėse tradicijose visuomet egzistuoja kartu ir galima kalbėti tik apie jų įtampą, santykį, o ne absoliutų vienos iš jų dominavimą. Vis dėlto Bensonas siekia išryškinti krikščionybės ortopraksiškumą, teigdamas, kad iš tiesų niekas nežino, kuo tikėjo ankstyvieji krikščionys, jų „tikėjimo“ pagrindą sudarė liturgija, t. y. tarnavimo bendruomenei praktika. Taip pat jis pažymi, kad viena iš *religio* reikšmių yra sinonimiška *scrupulus* reikšmei, o kai *religio* imta vartoti anglų kalboje, šis žodis reiškė vienuoliškus įžadus, ir tik Hugo Grotiuso 1627 m. išleistoje knygoje *De veritate religionis Christianae* krikščionybė pristatoma kaip pirmiausia tam tikrų doktrinų rinkinys.⁹⁴ Ir net jei komplikuota Bažnyčios dogmų istorija liudytų tikėjimo turinio svarbą, absoliuti dauguma Viduramžių krikščionių buvo neraštingi, nemokėjo lotynų kalbos ir neturėjo jokios galimybės perprasti Bažnyčios skelbiamų dogmų subtilybių.⁹⁵ Jų „tikėjimas“ rėmėsi visiškai kitu – praktiniu, socialiniu priklausymu Bažnyčios bendruomenei – pagrindu. Moderni religijos samprata, anot Bensono, atsiranda tuomet, kai dėl Reformacijos ir Apšvietos religija vis labiau ima reikšti sekuliarumo priešingybę – privačiai išpažįstamo tikėjimo turinius be jokios tiesioginės politinės reikšmės. Visa tai verčia ne tik iš naujo klausti, kur yra Rubikonas, bet ir ką jis skiria. Anot Falque'o, tai – filosofija ir teologija, bet, pasak

92 Falque, E. *Crossing the Rubicon*. New York: Fordham University Press, 2016, p. 85.

93 Ten pat, p. 87.

94 Benson, B. E. „Where Is the Philosophical/Theological Rubicon?: Toward a Radical Rethinking of „Religion““, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 37.

95 Ten pat, p. 38.

Bensono, „Tiksliu būtų teigti, kad jis skiria Bažnyčią ir Valstybę. Prancūzijos visuomenėje tokia skirtis buvo paties socialinės ir politinės santvarkos pamato dalis nuo pat Prancūzijos revoliucijos.“⁹⁶ Beje, Williamas Woody irgi pastebi, kad visa „teologinio posūkio“ polemika paženklinta labai specifinio prancūziško *laïcité* konteksto.⁹⁷

Čia mums svarbiau ne istoriniai, politiniai ar kultūriniai filosofijos ir teologijos santykio aspektai, o tai, kaip Bensonas suproblemina religijos sampratą ir kartu „korėtos“ ribos modelį, parodydamas, kad filosofijos ir teologijos santykis dar sudėtingesnis nei įsivaizduoja Falque’as. Bensonas nepasiūlo jokio sprendimo, jo straipsnio tikslas – tik parodyti Falque’o užmojo, kuriam jis iš esmės pritaria, sudėtingumą. Tačiau manytume, kad Bensono atlikta analizė gali pasitarnauti apjungiant O’Leary siūlomą griežto atskyrimo ir Falque’o „korėtos ribos“ strategijas. Jei priimame O’Leary raginimą nepainioti skirtingų, savarankiškų disciplinų, bet sutinkame ir su Falque’u, teigiančiu, kad griežtai jų atskirti neįmanoma, iš filosofijos pozicijos turėtume atlikti savotišką redukciją – kiek įmanoma deteologizuoti „teologinio posūkio“ fenomenologijoje problematiką ir taip bandyti išgryninti probleminį mazgą, kurio analizei nereikėtų tiesiogiai veltis į teologinius svarstymus, bet kuris fenomenologijos kontekste išliktų kontroversiškas. Bensono aptariama ortopraksijos samprata kaip tik ir siūlo tokio deteologizavimo galimybę, nes akcentuojant praktikos, veikimo lygmenį vietoje su teologine doktrina gana glaudžiai susijusių Apreiškimo fenomenalumo galimybės klausimų, atsiduriama filosofijai gana pažįstamoje teritorijoje, nereikalaujančioje jokių specialių teologinių žinių. Kitaip sakant, ortopraksinis, arba tiesiog praktinis, religijos matmuo, griežtai žiūrint, nepriklauso nuo teologijos ir jos atliekamos specifinių tikėjimo turinių artikuliacijos. Levinas ir Henry, manytume, atstovautų toki „ortopraksinį“ religijos supratimą, atitinkamai pasireiškiantį ir jų fenomenologiniuose svarstymuose, o Mariono ir Falque’o filosofijoje doktrininiai katalikų teologijos klausimai turi žymiai didesnę svarbą. Nors tokia perskyra gana schematiška, manytume, kad ją įmanoma nubrėžti ir ji bus išsamiau pagrįsta Henry fenomenologijai skirtame skyriuje.

Ortopraksinio ir ortodoksinio religijos aspektų sankryžoje galima būtų atskirti ir religiją nuo teologijos. Brentas Nongbri pateikia labai panašią *religio* reikšmių vystymosi schemą kaip ir pristatyta Bensono: Antikoje *religio* buvo sinonimiška žodžiams *scrupulus*, *cultus* kai kuriuose kontekstuose siejama su neigiama *superstitiones* reikšme ir iki pat XV a. išlaikė gana platų reikšmių lauką. Tik Hugo Grotiuso 1627 m. išleistoje knygoje *De veritate religionis Christianae* žodis *religio* pradeda reikšti doktrininį

96 Ten pat, p. 39.

97 Woody, W. C. „Foreign Exchange or Hostile Incursion?“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 54.

tikėjimo aspektą.⁹⁸ Carlinas A. Bartonas ir Danielis Boyarinas detaliau pristatydami archajiškiausias *religio* reikšmes teigia: „Ankstyviausiuose išlikusiuose įrašuose lotyniškasis *religio* reiškia jausmą, kuris priversdavo sustoti, kažką sustabdydavo jo kelyje ar priversdavo apgręžti kryptį. *Religio* <...> buvo išgyvenama kaip kliūtis (Plautas, *Merkatorius* 881), trukdis (Ciceronas, *Pro Flacco* 10), prievolė (Ciceronas, *De legibus* 2.58) arba suvaržymas (Titus Livijus 27.21.1).“⁹⁹ Šios *religio* reikšmės nurodo į tam tikrą jautrumą, grindžiantį romėniško gyvenimo „homeostazę“ – save reguliuojančią ir dėmesį bei energiją tinkamai paskirstančią praktinę, kultūrinę, politinę nuovoką: „*Pudor* ir *religio* emocijos veikė kaip užtvankos, telkdamos ir kreipdamos romėno dėmesį ir energiją <...> *Religio* suvaržymai, tampriai susiję su *pudor* ir *pietas*, buvo romėniškos savidisciplinos išankstinė sąlyga, taigi ir svarbi romėniškos garbės sampratos ir būties pilnatvės supratimo dalis.“¹⁰⁰ Kaip pabrėžia autoriai, tokia *religio* samprata nebuvo pirmiausia siejama su dievais, kai kuriuose kontekstuose, kur minimas *religio*, dievų gali išvis nebūti. *Religio* reiškė ne moralės kodeksą, net ne moralės principus ir juo labiau ne tikėjimo turinius, o racionaliomis kategorijomis sunkiai užčiuopiamą praktinę nuovoką, dar išreiškiamą žodžiais *scrupulus*, *pudor*, *pietas*. Čia mums svarbiau ne tiksliai *religio* semantika ar etimologija, o tai, kad šio žodžio reikšminis laukas gana platus, tad atitinkamai plačios ir jo pritaikymo filosofijoje galimybės. Tačiau svarbiausia, kad religija gali būti apmąstoma net ir be jokio pozityvaus turinio, t. y. be jokios teologijos, kaip liudija, pavyzdžiui, Immanuelio Kanto „religija vien tik proto ribose“¹⁰¹ arba Jacques'o Derrida „religija be religijos“¹⁰².

Teologija Kembridžo žodyne apibrėžiama kaip „mokslas apie religiją ar religinį tikėjimą; konkrečios religijos tikėjimo tiesų rinkinys.“¹⁰³ Žinoma, „teologinio posūkiu“ kontekste galima kalbėti tik apie konkrečią religiją – krikščionybę ir turbūt dar konkrečiau apie katalikybę. Nors Levino priskyrimas „teologiniam posūkiui“ kiek suproblemina tokį teiginį, dauguma diskusijų apie teologijos ir filosofijos santykį „teologinio posūkiu“ kontekste turi omeny būtent krikščionišką ir dažniausiai katalikišką teologiją. Anot Danielio Migliore, klasikinis teologijos apibrėžimas, išsikristalizavęs pačioje

98 Nongbri, B. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press, 2013, p. 34.

99 Barton, C. A.; Boyarin, D. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. New York: Fordham University Press, 2016, p. 21.

100 Ten pat, p. 31.

101 Kant, I. *Religija vien tik proto ribose*. Vilnius: Pradai, 2000.

102 Derrida, J. *The Gift of Death*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 49.

103 <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/theology> [žiūrėta 2023 m. liepos mėn. 3 d.]

krikščionybėje, yra „tikėjimas, siekiantis supratimo“ (*fides quaerens intellectum*)¹⁰⁴, pateikta įvairių šios formuluotės variantų, bet jos branduolys lieka nepakitęs. Anot Migliore: „Galiausiai krikščionių tikėjimas yra pasitikėjimas ir paklusnumas malonin-gam Dievui, apreikštam Jėzuje Kristuje. Krikščionių teologija yra tas pats tikėjimas, klausinėjimo, siekiančio bent jau apytikrių atsakymų, režimu.“¹⁰⁵ Net jei Karlas Barthas teigia, jog teologijos uždavinys yra bendruomenės tikėjimo ir praktikos apmąstymas, jis pabrėžia, kad tikėjimas ir praktika turi būti „išbandomi ir permąstomi jų patvaraus pamato, objekto ir turinio šviesoje. Tai, kas skiria teologiją nuo aklo sutikimo, yra jos ypatingas „tikėjimo, siekiančio supratimo“ pobūdis.“¹⁰⁶ Akivaizdu, kad teologija, net jei į ją įtraukiamas ir praktikos lygmuo, yra neatskirama nuo tam tikrų pozityvių tikėjimo turinių. Tai ją radikaliai skiria nuo filosofijos išėities taško. Anot Migliore, teologinio mąstymo pradžia yra „Ne „mąstau, vadinasi, esu“, bet „Dievas yra, todėl ir mes esame.“¹⁰⁷ Martinas Heideggeris taip pat akcentuoja šią skirtį ir net teigia, kad savo pozityvumu teologija artimesnė tiksliesiems mokslams, o ne filosofijai: „Teolo-gija yra pozityvusis mokslas ir kaip tokia ji visiškai skiriasi nuo filosofijos. Į klausimą: „Kokį santykį teologija, būdama absoliučiai skirtinga nuo filosofijos, gali su pastarąja turėti?“, mes atsakome, kad teologija, kaip pozityvusis mokslas, savo pagrindais yra artimesnė chemijai ar matematikai nei filosofijai.“¹⁰⁸ Tai taip pat teologiją atitolina ir nuo religijos kaip žymiai platesnio, sunkiau apibrėžiamo fenomeno, kuris žymiai parankesnis, lengviau prieinamas filosofijai ir, konkrečiau, fenomenologijai. Tai liudija ir faktas, jog religijos fenomenologija atsirado ir vystėsi lygiagrečiai su huserliškąja.

Prie šių perskyrų galima būtų pridėti ir Tomo Sodeikos siūlomą monastinės teo-logijos ir scholastinės teologijos paradigmų skirtį. Nors nominaliai Sodeikos tekste abi pakliūva po „teologijos“ rubrika, atidžiau pažvelgus aptinkame dar vieną ortodoksijos/ortopraksijos ar teologijos/religijos perskyrų variantą. Sodeikos skiriamos paradigmos Viduramžiais išsikristalizavo tokiomis formulėmis: scholastinės teologijos paradigmą išreiškia *lectio-questio-ratio-disputatio*, monastinės teologijos paradigmą *lectio-medi-tatio-oratio-operatio-contemplatio*.¹⁰⁹ Kaip matyti, pirmoji formulė išreiškia šventus tekstus racionaliai apklausiančią ir šios apklausos rezultatus objektyvuojančią nuostatą,

104 Migliore, D. L. *Faith Seeking Understanding*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014, p. 14.

105 Ten pat, p. 14.

106 Barthes, K. Cit. Ten pat, p. 14.

107 Ten pat, p. 15.

108 Heidegger, M. Cit. Capelle-Dumont, P. *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*. Vilnius: Aidai, 2010, p. 27.

109 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 87.

kitaip sakant, tai tam tikrų tikėjimo turinių tikrinimas, pagrindimas ir įtvirtinimas: „<...> scholastinis *intellectus fidei* reiškia ne ką kita kaip objektyvių *rationes* sistemą, kuri *priverstų* pripažinti tikėjimo turinį kaip „objektyvią“ tiesą, nepriklausomai nuo subjektyvių sąlygų.“¹¹⁰ Monastinės teologijos formulė nurodo visiškai kitokį santykį su tekstu, čia skaitytojas „ne ieško objektyvių skaitomo žodžio *rationes*, o subjektyviai į jį įsigyvena, ne fiksuoja subjekto (skaitytojo) ir objekto (skaitomojo žodžio) priešstatą, o stengiasi tą priešstatą įveikti, t. y. objektinį skaitomo žodžio turinį išobjektinti, interiorizuoti, gyvai išgyventi.“¹¹¹ Bet ar abi teologijos paradigmos, nors ir labai skirtingos, nelieka būtent teologija? Ar abi nesiremia tuo pačiu *lectio*? Juk Viduramžių mistikai ir scholastai atsispiria nuo to paties anaipol ne filosofinio ir ne fenomenologinio teksto. Tam tikroje, tarkim, Viduramžių filosofijos istorijos perspektyvoje jie priklausytų tai pačiai kategorijai, tačiau Sodeikai čia svarbiau ne viduramžiška teocentrinė minties orientacija, o santykio su tikrove, fenomenologinės praktikos problema, ir *lectio* čia paradoksaliu būdu atsiduria pačioje fenomenologinės nuostatos klausimo šerdyje. Truputį toliau ir jau kiek kitame – Husserlio fenomenologijos – kontekste Sodeika teigia: „Juk tai, ką paprastai vadiname „patyrimu“, labiau primena skaitymą. Įprastas mūsų santykis su pasauliu yra ne gyvas ir tolydus patirties srautas, o „ženklų“ seka. Kai nukreipiame žvilgsnį, pavyzdžiui, į stalą, tai tikrai jį *matome* tik tol, kol atpažįstame ir konstatuojame „stalas“, t. y. kol nustatome jo priklausomybę tam tikrai daiktų *rūšiai*. Bet tai reiškia, kad iš tikro daikto nematome, juk jo „ženkliškumas“ reiškia, kad žiūrime ne į jį, bet *pro* jį.“¹¹² Nesistemiškas Sodeikos tekstų pobūdis tiesiog verčia pernelyg nesureikšminti vieno ar kito konteksto, o viduramžišką *lectio* skaitant ką tik pateiktos citatos šviesoje galima suprasti kaip labai taiklią fenomenologinę išvalgą. Jei scholastinės teologijos paradigma nurodo patirties įtarpinimo (šiuo atveju – teologiniais turiniais) ratą *lectio-questio-ratio-disputatio-lectio-*, tai monastinės teologijos paradigma, *lectio* vedanti į *contemplatio*, kreipia į tokį patirties savitiksliškumą ir betarpiškumą, kuris pralaužtų šį ratą ir sunaikintų patirtį kaip „skaitymą“ – įtarpinimą bet kokiais mąstymo turiniais. Aišku, kad Sodeiką čia domina ne teologija, šį žodį galima būtų išbraukti ir palikti tiesiog scholastikos/monastikos perskyrą arba skirti scholastinį *Lesemeister* ir mistagoginį *Lebemeister*.¹¹³ Kaip tam tikrus turinius implikuojantis, arba Heideggerio žodžiais, „pozityvusis“ mokslas, teologija negali būti filosofijos dalis, bet kaip „monastika“, t. y. tam tikra prasme „autodestruktyvi teologija“ – tiesioginė patirtį įtarpinančių mąstymo turinių išjungimo, pašalinimo praktika, ji grąžina prie

110 Ten pat, p. 86.

111 Ten pat, p. 87.

112 Ten pat, p. 97.

113 Ten pat, p. 88.

fenomenologinės problematikos šerdies. Žinoma, Sodeikos mąstymo „nesistemiškumas“ ir įvairių kontekstų persidengimai reikalauja daug papildomų komentarų (prie jo siūlomų „paradigmų“ ir specifinio mąstymo stiliaus dar grįšime), bet manytume, kad scholastinės ir monastinės teologijos paradigmų skirtis papildo ir pratęsia jau aptartas ortodoksijos/ortopraksijos bei teologijos/religijos perskyras.

1. 1. 3. Neredukuojamas teologiškumo likutis

Visgi „deteologizuoti“ „teologinį posūkį“ fenomenologijoje galima tik iki tam tikros ribos. Kad ir kaip mėgintume atskirti filosofiją ir teologiją „teologinio posūkio“ fenomenologijos problematikoje, lieka neredukuojamas teologijos likutis. Neredukuojamas pirmiausia todėl, kad teologijos deteologizavimas yra tarsi užprogramuotas pačioje teologijoje. Tai išryškėja ką tik aptartoje Sodeikos daromoje perskyroje tarp scholastinės ir monastinės teologijų. Pastarojoje veikiantis „autodestruktyvus“ bet kokių pozityvių turinių pašalinimo principas yra apmąstomas pačioje teologijoje: tai, ką ji įvardija kaip Dievo kenozę, savęs ištuštinimą įsikūnijant, ir tematizuoja kaip vieną iš krikščioniškojo apreiškimo aspektų, savo vidine logika kartu yra ir principas, grindžiantis pačios teologijos deteologizavimo galimybę. Straipsnyje „Link kenozės fenomenologijos: mąstymas po teologinio posūkio“¹¹⁴ Nikolaas Cassidy-Deketelaere'as teigia: „kenozė kaip krikščioniškosios teologijos dalis suteikia galimybę išeiti ne tik iš teologijos, bet kartu ir pačią šią galimybę *kaip* teologiją: tik atsigręždama į teologiją (t. y. pradėdama nuo teologinės kenozės sampratos), fenomenologija galės nusigręžti nuo teologijos (t. y. save „deteologizuoti“ ar judėti anapus teologijos) <...>“.¹¹⁵ Pabrėždamas kenozės teologinę svarbą autorius teigia, kad „teologinio posūkio“ problematikoje kenozė aktuali savo fenomenologiškumu: kenozės sąvoka krikščionių mąstytojais siekė suprasti ne tik metafizinę apreiškimo tikrovę, bet turbūt dar svarbiau – jos

114 Straipsnio autorius skiria teologinį posūkį (su Janicaud jam priskiriamais autoriais) ir postsekuliarų posūkį, kuriam dažnai priskiriami Jürgenas Habermasas, Alainas Badiou, Jean-Lucas Nancy ir kiti mąstytojai. Anot autoriaus, abi minties srovės, nors labai bendrai gali būti apibūdintos kaip filosofijos „grįžimas prie religijos“, prie jos grįžta labai skirtingai: „teologinis posūkis filosofinę refleksiją grindžia teologine dimensija, o postsekuliarus posūkis atskleidžia, kokia apimtimi modernus mąstymas lieka maitinamas teologijos ir siekia artikuliuoti autentiškesnę ateizmą. Pirmasis yra teologinis, antrasis (siekia būti) post-teologiniu: pirmasis grįžta prie religijos tam, kad atsigręžtų į teologinę dimensiją; antrasis siekia nuo jos nusigręžti.“ (Cassidy-Deketelaere, N. „Towards a Phenomenology of Kenosis: Thinking after the Theological Turn“, *Open Theology*, 2022, t. 8, p. 128–152 (130).)

115 Cassidy-Deketelaere, N. „Towards a Phenomenology of Kenosis: Thinking after the Theological Turn“, *Open Theology*, 2022, t. 8, p. 128–152 (132).

pasirodymo, fenomenalizacijos dinamiką. Taigi teologinėje kenozės sąvokoje, kuria siekta apmąstyti giliausią krikščioniškojo apreiškimo paradoksą – Dievo įsikūnijimą, arba jo pasirodymą atitraukiant, aptinkame iš esmės fenomenologiškai orientuotą deteologizavimo impulsą. Šią kenotino principo fenomenologinę orientaciją Cassidy-Deketelaere'as apibendrina taip: „kenozė leidžia mums suvokti transcendenciją ne kaip tai, kas *įsiveržia* į imanenciją iš *anapus*, bet kaip tai, kas *atveria* imanenciją iš *vidaus*.“¹¹⁶ Kenotinis principas verčia atsisakyti metafizinės transcendencijos sampratos ir mąstyti apie „transcendenciją imanencijoje“ kaip įprasta fenomenologijoje. Visgi, šios teologinės koncepcijos negalime tiesiog konvertuoti į filosofinę kalbą be jokio likučio, jos sąsajos su teologija išlieka.

Šio galutinai neredukuojamo kenotinio principo įnašas į fenomenologiją, kartu suprobleminantis ir filosofijos bei teologijos galutinio atskyrimo pretenzijas puikiai atskleidžiamas Philippe'o Capelle-Dumont'o knygoje *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*, kurioje neatmetama Friedricho Gogarteno kenozės teologijos tiesioginės įtakos Heideggerio fenomenologijai galimybė¹¹⁷ ir aptariama neabejotinai jo mąstymą veikusių Mokytojo Eckharto idėjų svarba.¹¹⁸ Capelle-Dumont'o studija ir vėl iliustruoja, kokie sudėtingi ir sunkiai atpainiojami ryšiai sieja filosofiją ir teologiją. Heideggeris pavadindamas teologiją „pozityviuoju“ mokslu griežtai ją atskyrė nuo filosofinio mąstymo, o Capelle-Dumont'as, iš esmės pritardamas šiam atskyrimui, parodo, kaip paties Heideggerio mąstymas lieka neatsiejamas nuo teologijos: pirminė teologinė formacija pagrindė jo atsivėrimą filosofiniam klausinėjimui, šio atsivėrimo nulemta teologijos ir ontologijos įtampa formuoja Heideggerį kaip mąstytoją per nuolatinį Martino Liuterio, Augustino, Rudolfo Bultmanno, Mokytojo Eckharto teologinių koncepcijų permąstymą, galiausiai nutolstant nuo teologijos, tačiau ne tiesiog atsiribojant, o paliekant filosofijos ir teologijos dialogą neužbaigtą. Capelle-Dumont'as taip apibendrina filosofijos ir teologijos įtampą Heideggerio mąstyme: „Mes galime įvardyti Heideggerio ir jo mąstymo santykį su teologija, pasitelkdami tris žodžius: *įsišaknijimas*, *skola* ir *kilmė*.“¹¹⁹ Heideggerio filosofijos teologiškumas ar jo ryšiai su „teologiniu posūkiu“ fenomenologijoje būtų atskira ir plati tema, tačiau bendresniame „teologinio posūkiu“ pozicionavimo filosofijos–teologijos santykio kontekste Capelle-Dumont'o įžvalgos atskleidžia, kad griežtas atskyrimas ar visiškas deteologizavimas, net jei jie deklaruojami ir paties Heideggerio, neįmanomi arba įmanomi tik labai paviršutiniškai. Heideggerio mąstymo kontekste Capelle-Dumont'o siūlomos įsišaknijimo,

116 Ten pat, p. 140.

117 Capelle-Dumont, P. *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*. Vilnius: Aidai, 2010, p. 267.

118 Ten pat, p. 242.

119 Ten pat, p. 270.

skolos ir kilmės kategorijos, ko gero, bent iš dalies pritaikomos ir „teologinio posūčio“ fenomenologijoje konteksto autoriams, žinoma, kiekvieno filosofo mąstymo specifika priverstų jas rezonuoti kitaip ir iškeltų vis naujų prasminių niuansų. Tačiau svarbiau tai, kad Capelle-Dumont’as atskleidžia, jog filosofijos ir teologijos santykiui tikrai įtakingų fenomenologų mąstyme įvardyti netinka nei atskyrimo, nei sankirtos, nei lygiagretumo, nei „korėtos ribos“ modeliai, jam apmąstyti reikia žymiai tikslesnių ir atitinkamai niuansuotų kategorijų. Galbūt tyrimo eigoje išaiškės kitokios nei Capelle-Dumont’o siūlomos ir filosofijos–teologijos santykį mus dominančiame „teologinio posūčio“ fenomenologijoje kontekste tiksliau įvardinančios sąvokos. Vis dėlto neketiname tiesiogiai sekti Capelle-Dumont’u ir telktis išskirtinai į filosofijos–teologijos santykį. Čia mums svarbiau tai, kad jis, iš esmės pritardamas sąlygiškam filosofijos ir teologijos atskyrimui ir nesiūlydamas jokie jų sintezės projekto, Heideggerio mąstyme aptinka neredukuojamą teologinį likutį. Atskiriant jį nuo teologijos kaip mokslo, neatsiejamo nuo specifinių tikėjimo turinių artikuliacijos, šį likutį galima būtų pavadinti teologiškumu. Jis nurodo tai, kas Heideggerio fenomenologijoje lieka atmetus visus pozityvius teologijos turinius, jos *positum*, bet kas ir toliau išlaiko tam tikrą religinį ar bent jau kvazireliginį krūvį ir filosofiniame mąstyme veikia kaip neredukuojamas jo ryšys su kažkuo iš dalies heterogenišku, bet ir galutinai neatsikratomu. Tokį ambivalentišką ryšį, manytume, ir siekia įvardyti Capelle-Dumont’as, vartodamas sąvokas *įsisknijimas*, *skola* ir *kilmė*. Analizuodami „teologinio posūčio“ fenomenologijoje problematiką telksimės ne tiek į filosofijos–teologijos santykio problemą, kuri, kaip matyti, yra žymiai platesnė ir peržengia „teologinio posūčio“ fenomenologijoje kontekstą, o sieksime išryškinti šio neredukuojamo teologiškumo likučio turinį ir tai, kaip jis veikia, kokius pavidalus įgauna Henry ir Sodeikos fenomenologijoje Janicaud kritikos kontekste.

Taigi, darbo tema nėra nei religija, nei juo labiau teologija *per se*, bet visos šios pastabos reikalingos tam, kad Falque’o įpliekstų dabartinių diskusijų fone, „teologinio posūčio“ fenomenologijoje problematiką pastūmėjusiam į abstraktesnių filosofijos ir teologijos santykio klausimų teritoriją, galėtume kiek įmanoma šią problematiką „deteologizuoti“ ir grąžintume ją arčiau originalaus jos konteksto. Kita vertus, ši deteologizavimo pastanga parodė, kad filosofijos–teologijos santykis fenomenologijoje yra toks sudėtingas ir kontroversiškas, kad esame priversti kalbėti apie neredukuojamą teologiškumo likutį ne tik „teologiniam posūčiui“ priskiriamų autorių kūryboje, bet ir Heideggerio (o, kaip matysime vėliau, ir Janicaud pavyzdingos fenomenologijos etalonu laikomo Merleau-Ponty) fenomenologijoje.

Bandant deteologizuoti „teologinį posūkį“ fenomenologijoje ir kiek įmanoma atskirti filosofiją ir teologiją, brėžiant ortodoksijos/ortopraksijos, teologijos/religijos ir scholastikos/monastikos perskyras, ryškėja tokie neredukuojamo teologiškumo likučio

kontūrai: 1) jis susijęs ne su propoziciniu doktrininu religijos turiniu, artikuliuojamu teologijos, o praktiniu religinio veikimo, ar tiksliau – religinio gyvenimo – aspektu, prieinamu filosofijai be jokių specialių teologijos žinių; 2) archajiškiausios žodžio *religio* reikšmės šį religinio gyvenimo aspektą sieja su, biologiškai tariant, „homeostazės“ funkcija – savireguliaciniu dėmesį bei energiją tinkamai paskirstančiu principu, emocijne, o ne kognityvine nuovoka; 3) kaip parodė scholastikos/monastikos perskyra, propozicinio ir refleksyvaus aspekto pirmenybė paneigiama pačiame religiniame mąstyme, vietoje jo akcentuojant betarpiško, mistinio santykio svarbą. Toks santykis tiesiogiai kyla iš teologijoje tematizuojamos Dievo kenozės sampratos, kurią galima laikyti pačios teologijos deteologizavimo impulsu ir vidine logika, telkiančia savyje svarbiausias krikščionybės plotmes – apreiškimą, įsikūnijimą, išganymą, tačiau jų supratimą kreipiančia ne metafizinės transcendencijos, o fenomenologinės imanencijos linkme.

Taigi iš „teologinio posūkio“ fenomenologijoje pozicionavimo filosofijos–teologijos santykio kontekste aptarimo išryškėjo toks kol kas labai bendrai nužymėtas probleminis mazgas, atitinkantis anksčiau išsikeltus kriterijus: jis kiek imanoma deteologizuotas, tačiau fenomenologiniame kontekste išlieka kontroversiškas. Prieš imantis konkrečių fenomenologų darbų analizės, šis kontroversiškas bus išryškintas jo originaliame – Janicaud kritikos – kontekste.

1. 2. Dominique'as Janicaud ir „teologinis posūkis“ prancūzų fenomenologijoje

Šiame skyriuje sieksime grąžinti „teologinio posūkio“ problematiką prie jos originalaus konteksto grįžtant prie patį terminą pasiūliusio autoriaus. Taip bandysime išryškinti Janicaud kritikos prancūzų fenomenologams esminius momentus ir atskleisti šios kritikos metodologines prielaidas. Knygoje, kurioje „teologinio posūkio“ formuluotė pirmą kartą pasirodė, Janicaud niekaip jos nepagrindžia ir ypatingo dėmesio jai neskiria. Tik vėliau pasirodžiusioje knygoje „*Plačiai atverta fenomenologija*“ Janicaud išsamiau aptaria kontroversiją sukėlusios studijos pavadinimą ir tai, ko ja iš tiesų siekė: „„Teologinio posūkio“ tikslas buvo nukratyti dulkes nuo fenomenologijos studijų ir išprovokuoti debatus apie šios srities metodologiją. Ar šie debatai įvyko? Jie bent jau buvo pradėti. Visgi, galima būtų paprieštarauti, kad jie per dažnai telkdavosi į pavadinimą „teologinis posūkis“, apleisdami klausimus, kurie juo kelti <...>.“¹²⁰ Šie Janicaud kelti klausimai ir teikti siūlymai bus išsamiau aptarti netrukus, dabar svarbu trumpai aptarti jo paties pastabas dėl „teologinio posūkio“ pavadinimo.

120 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 2.

Janicaud prisipažįsta: „Be abejonės, kalbant visiškai atvirai, apibūdinimas „teologinis“ turėjo būti parašytas kabutėse, nes jis buvo vartojamas ironiškai ir beveik paniekinančiai. Niekada aš neteigiau, kad mano kritikuojami fenomenologai tapo teologais griežtą šio žodžio prasme – tarsi jie būtų tapę Apreiškimo egzozetais ar būtų tiesiogiai atstovavę racionalią ar mistinę teologiją.“¹²¹ Problema, kurią siekė įvardyti Janicaud, sunkiai leidosi atpažįstama ir pavadinama. Jis teigia, kad negalėjo jos pavadinti „religiniu posūkiu“, nes pirmoji Henry religinei tematikai atvirai skirta knyga *Aš esu Tiesa* dar nebuvo išleista, o Mariono ir Levino religiniai raštai nuo filosofinių buvo griežtai skiriami pačių autorių.¹²² „Metafizinis posūkis“ būtų per platus pavadinimas, tinkamai neužčiuopiantis problemos. Janicaud aptarė daug skirtingų autorių su labai skirtingomis filosofinėmis vizijomis ir į klausimą, „ar visi mūsų naujieji fenomenologai yra metafizikai dėl tų pačių priežasčių ir toje pačioje plotmėje?“¹²³, jis galėjo atsakyti tik neigiamai. Taigi pavadinimą „teologinis posūkis“, ko gero, reikia laikyti pavadinimu „iš bėdos“, labiau išreiškiančiu Janicaud ironiją ir nerimą jo išvelgtų problemų akivaizdoje nei teigiančiu kokį nors fenomenologijos ir teologijos suartėjimo ar sąjungos problemišumą. Todėl savo originaliaame kontekste Janicaud verdiktas prancūzų fenomenologijai, įsiamžinęs „teologinio posūkio“ pavadinimu, apriboja probleminį lauką filosofija, taigi šiek tiek palengvina tyrimą, nereikalaudamas veltis į sudėtingą filosofijos ir teologijos santykio problematiką, kaip tai tapo įprasta vėlesnėse diskusijose. Kita vertus, jis sukomplicuoja bet kokį turėtų aiškumą fenomenologijos srityje, nes, kaip paaiškės knygoje *Plačiai atverta fenomenologija*, Janicaud kritika prancūzų fenomenologams implikavo žymiai rimtesnę ir fundamentalesnę, nei galima buvo spręsti iš pirmosios knygos, pačios fenomenologijos kritiką. Dėl to šiame skyriuje „teologinio posūkio“ polemikos analizę plėtosime daugiausia remdamiesi antrąja šiai problemai skirta Janicaud knyga, kurioje jis ne tik tikslina ankstesnę kritiką, bet ir paaiškina savo požiūrį į fenomenologinę filosofiją, pateikdamas „minimalistinės“ fenomenologijos idėją ir atskleiddamas savo kritikos prancūzų fenomenologams metodologines prielaidas.

1. 2. 1. „Minimalistinė“ fenomenologija

Studijoje *„Teologinis posūkis“ prancūzų fenomenologijoje* Janicaud ne tik kalba apie įvairius „posūkio“ profilius, analizuodamas konkrečius autorius, bet ir pateikia trumpą, tačiau detalią „posūkio“ genezės analizę. „Teologinio posūkio“ tašką Janicaud fiksuoja

121 Ten pat, p. 2.

122 Ten pat, p. 3.

123 Ten pat, p. 3.

stebėtinai tiksliai, įvardydamas ne tik autorius, kurie pasuka skirtingais keliais – Merleau-Ponty ir Leviną, bet ir konkrečius jų veikalus, kuriuose šis išsiskyrimas įvyksta – Merleau-Ponty *Regima ir neregima* ir Levino *Totalybė ir begalybė*. Merleau-Ponty mąstymo strategiją Janicaud vadina „susipynimu“, tai huserliškosios horizonto idėjos plėtojimas, akcentuojant matomo ir nematomo, regos ir kūniškumo persipynimą, kūniškumą suprantant kaip būties „elementą“, taigi kaip neišardomą įsipynimą pasulyje, o ne kaip gryną duotį.¹²⁴ Šiai strategijai Janicaud priešina Levino mąstymą, kurį pavadina *aplombu*, prancūzų kalboje *aplomb* gali reikšti per didelį pasitikėjimą savimi, įžūlumą, gerą sveikatą, bet Janicaud čia svarbiau vertikalaus objekto pusiausvyros reikšmė. Taigi *aplombas* reiškia mąstymo „vertikalumą“, arba mąstymą „iš viršaus“ [*de surplomb*].¹²⁵

Metodologiškai, pasak Janicaud, Merleau-Ponty yra „minimalistas“ vengiantis bet kokių skubotų redukcijų, staigių minties judesių, jautrus detalėms, siekiantis pagilinti visiems prieinamą kūnišką patyrimą. O Levino mąstymas, anot Janicaud, remiasi nefenomenologine, metafizine aistra, lemiančia tam tikrą metodologinį „viskas arba nieko“, iliustruojamą pagrindinių Levino sąvokų – Kitas, Geismas, Begalybė, kurios liudija leviniską maksimalizmą, *aplombą*, mąstymą ne tik „vertikaliai“, bet šį vertikalumą iškeliantį aukščiau mąstymo ir suvokimo ribų: „Galiausiai, net jei sutiktume svarstyti „aukščio plotmę“, ar ji turi iškart vesti į „Aukščiausiąjį“?“¹²⁶ Janicaud smerkia ne tiek „teologiniam posūkiui“ jo priskiriamų filosofų apmąstomas temas, kiek jų mąstymo manierą, „vertikaliai“ konstruojančią minties statinį, siekiančią arba absoliučių fenomenalumo gelmių, arba virš-fenomenalių aukštybių ir po to visą minties energiją skiriančią tokių įspūdingų, bet trapių konstrukcijų išlaikymui vertikaloje padėtyje. Janicaud kritikos centre – praraja tarp jo aptariamų filosofų metodologinio neapibrėžtumo ir minties pretenzingumo. Lygindamas Jean-Paulio Sartre'o ir Merleau-Ponty svarstymus apie kitybę, pasitelkiant niuansuotą įvairių patologijų, konkrečių situacijų analizę, su Levino mintimi, Janicaud teigia „<...> apsidėimas Kitu [*Autre*] leidžia jam visas šio santykio realijas pakišti po didžiosios raidės gaubtu.“¹²⁷ Visas santykio su Kitu konkretybes, anot Janicaud, Levinas galiausiai panaudoja šuoliui iš fenomenologinės tarpžmogiškų santykių analizės į pozityviai niekaip neapibrėžiamą ir neartikuliuojamą metafizinio Geismo zoną.

Panašiai Janicaud kritikuoja Marioną, teigdamas, kad reikia kruopščiai atskirti apibrėžtos esmės *Selbstgegebenheit*, laikinės plotmės duotumą ir Mariono teigiamą

124 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 25.

125 Ten pat, p. 25.

126 Ten pat, p. 28.

127 Ten pat, p. 45.

duotumą „kaip tokį“, kuris gali būti mąstomas tik kaip ribinė sąvoka, be jokio apibrėžto turinio.¹²⁸ Henry filosofija, fenomenalumo esmę siejančią su radikalai imanentiniu, iki-intencionali subjektyvybės sluoksniu, Janicaud irgi kaltina šuoli į metafiziką maskuojant fenomenologine terminija. Anot jo, Henry filosofija siūlo ne fenomenologinės imanencijos analizę, o jos priešingybę – spekuliatyviausią idealizmą, grindžiamą su patirtimi nieko bendro neturinčios metafizinės autoreferentiškos „esmės“ postulavimu: „Struktūra, formali ar empirinė, turi identifikuojamas charakteristikas ar ryšius; jei imanencijos struktūra būtų nuosekli, ji būtų fenomenologiškai apibrėžiama. Bet šiuo atveju „fenomenologija“, atsikrąčiusi visų fenomenų, išsaugo tik tai, kas pirmapradiška. Imanencijos struktūra tuomet tėra gryna autoreferencija <...> tai ne struktūra: tai tautologiška vidujybė <...>. Taip fenomenologija paverčiama savo priešingybe – pačia idealistiškiausia metafizika, gana artima jaunojo Hegelio gyvenimo ir jausmo metafizikai.“¹²⁹ Kitaip sakant, Janicaud kritikuoja šių mąstytojų perėjimą nuo userliškojo mokslškumo idealo įkvėpto metodologinio griežtumo prie fenomenalumo esmės paieškų, pasireiškiančių atvirai metafiziniu mąstymu Levino atveju, ar tariama metafizikos įveika, kurioje metafizinis mąstymas sugrįžta save grindžiančia pseudofenomenologine kategorija – duotumu Mariono filosofijoje ar autoafektyvumu Henry filosofijoje.

Janicaud pabrėžia, kad fenomenologija nėra nei „pirmoji“, nei visa filosofija ir įdomu, kad po garsiosios studijos „*Teologinis posūkis*“ *prancūzų fenomenologijoje* parašytoje knygoje „*Plaćiai atverta*“ *fenomenologija* per dideliu pretenzingumu jis kaltina net Husserlį, fenomenologiją supratęs kaip pirmąją filosofiją ir kartu kaip „griežtą mokslą“.¹³⁰ Janicaud atmeta unifikuotos ir fundamentalios fenomenologijos pretenziją. Pasak jo, fundamentalumo siekis, kuris pastebimas net Husserlio filosofijoje, ir lemia tai, kad „teologija“ seka paskui fenomenologiją kaip jos šešėlis. Taigi Janicaud siūlo priimti neišvengiamą fenomenologinį pliuralizmą, teigdamas, kad skirtingų fenomenologijos stilių įvairovė yra tokia pat turtinga kaip ir pats fenomenalumas.¹³¹ Jis siūlo ambicingą, fundamentalistišką ir neretai totalizuojantį mąstymą fenomenologijoje pakeisti „minimalizmu“, tačiau toks siūlymas nereiškia dar vienos mąstymo revoliucijos ar dar vieno „paskutinio“, svarbiausio fenomenologijos principo. „Minimalizmą“ Janicaud išvelgia jau Heideggerio filosofijoje, jo mediatyviuose tautologijose, kantrybės, laiko ir atkaklumo reikalaujančioje artumo fenomenologijoje, kviečiančioje įsigyventi į daiktų pasirodymo/paslėpties dinamiką, bandyti išlavinti jusles ir atsargiai

128 Ten pat, p. 7.

129 Ten pat, p. 74.

130 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 26.

131 Ten pat, p. 26.

jomis artintis prie fenomenalumo. Janicaud pabrėžia, kad vadindamas tokią filosofiją „minimalistine“ jokių būdu nesiekia jos sumenkinti, priešingai – šis „minimalizmas“ yra neatsiejama Heideggerio vykdytos visos Vakarų filosofijos permąstymo dalis. Anot jo, „minimalizmas“ nereiškia minimalių ambicijų, fenomenologijos apribojimo tik pagalbine funkcija, paverčiant ją tik deskripcijos įrankiu. Janicaud veikiau kalba apie metodologinį „minimalizmą“ – atsargią, save reflektuojančią priegą prie fenomenalumo, dėmesingumą visiems prieinamos patirties niuansams be ambicingų siekių atskleisti visa apimančią paties fenomenalumo esmę.

Heideggerio atsargios, meditatyvios pastangos priartėti prie daiktų Janicaud yra vienas iš sektinų tokio „minimalizmo“ pavyzdžių, tačiau tik vienas iš jų. Šalia Heideggerio Janicaud mini Merleau-Ponty ir net Ludwigą Wittgensteiną. Kaip jau minėta, Merleau-Ponty užima ypatingą poziciją „teologinio posūčio“ kontroversijose, nes Janicaud jo filosofiją mato kaip savotišką „lakmuso popierėlį“, arba fenomenologijos etaloną, leidžiantį fiksuoti patį „posūkį“. Lygindamas Merleau-Ponty „susipynimo“ strategiją su Levino vertikaliu mąstymu – *aplombu*, Janicaud esminį skirtumą nusako cituodamas Merleau-Ponty, teigiantį, kad jis siekiąs „ne absoliučios neregimybės <...>, bet šio pasaulio neregimybės.“¹³² Anot Janicaud, Merleau-Ponty demonstruoja pavyzdinį jautrumą sunkiai pastebimiems juslinės tikrovės atspalviams, kurie sudaro mūsų buvimo-pasaulyje turtingumą. Patirties tekstūroje jis ieško sunkiai apčiuopiamų niuansų, leisdamasis į dialogą su dailininkais (Leonardu da Vinci, Pauliu Cézanne'u), poetais (André Bretonu, Henri Michaux), rašytojais (Marceliu Proustu, Claude'u Simonu).¹³³ Galima būtų pridurti: ir su psichologais (Kurtu Koffka, George'u M. Strattonu), embriologais (George'u E. Coghilliu, Arnoldu Geselliu), etologais (Nikolaasu Tinbergenu, Konradu Lorenzu). Kitaip sakant, Merleau-Ponty įkūnija Janicaud siūlomą metodologinį „minimalizmą“ savo atsargia, niuansuota prieiga prie fenomenalumo, o taip pat savo mąstymo atvirumu – jam fenomenologija nėra nei „pirmoji“, nei visa filosofija, net pati filosofija nėra nei vienintelė, nei pati svarbiausia prieiga prie tikrovės.

Taigi Janicaud siūlomame metodologiniame „minimalizme“ galima būtų įžvelgti „mikro“ ir „makro“ lygmenis, arba išcentrinį ir įcentrinį judesius: pirmasis reikštų metodologinį fenomenologinės prieigos apribojimą empiriškai apibūdinamos patirties niuansų, kūniško *ego-kito*-pasaulio susipynimo klausimais, paliekant nuošalyje pernelyg pretenzingus fenomenalumo esmės klausimus. Tai lokalus pačios fenomenologijos lygmuo, jos ambicijų ap(si)ribojimas iš vidaus. Makrolygmenyje Janicaud siūlomas „minimalizmas“,

132 Merleau-Ponty, M. Cit. Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 34.

133 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 77.

kaip liudija ir jo knygos pavadinimas, „plačiai atveria“ fenomenologiją: apribojus jos ambicingumą ir atsisakius fundamentalių esmės klausimų, fenomenologija netenka vienybės, idealumo ir pirmenybės kitų mąstymo būdų atžvilgiu, ji tampa atvira galimoms įtakoms tiek filosofijos viduje, tiek už jos ribų ir pati skyla į prieigų ir stilių įvairovę.

Janicaud siūlomas „minimalizmas“ būtų alternatyva išūlioms „teologiniam posūkiui“ jo priskiriamų autorių pastangoms mąstyti fenomenalumo esmę, apleidžiant atsargų, disciplinuoatą pačių fenomenų aprašymą. Kaip teigia Brianas Hardingas, Husserlio fenomenologiją Janicaud supranta kaip derinančią du tikslus: detalią objektų pasirodymo sąmonei deskripciją ir pirmosios filosofijos, grindžiančios visus kitus mokslus, plėtojimą, nagrinėjant fundamentalius transcendentalinės subjektyvybės, kaip bet kokio fenomeno pasirodymo sąlygos, klausimus.¹³⁴ Anot Janicaud, prancūzų mąstytojai pažeidė šių dviejų fenomenologijos uždavinių balansą ir apvertė Husserlio siūlytą mąstymo tvarką, trapų fenomenų pasirodymą pajungdami savo grandioziškoms paties fenomenalumo esmę neva atskleidžiančioms spekuliacijoms, užuot fundamentalias fenomenalumo problemas sprendę tik po ilgų ir kruopščių konkrečių fenomenų aprašymų. Tačiau sunku pasakyti, ar Janicaud siūlo tiesiog atkurti pažeistą pusiausvyrą, ar jo siūlymas žymiai radikalesnis: kadangi „teologinis posūkis“, anot jo, tėra jau huserliškoje fenomenologijoje glūdinčių fundamentalių fenomenalumo esmės klausimų radikalizavimas, reikia apskritai atsisakyti tokio ambicingo mąstymo net jei jis įmanomas ir nuosaikia, neįžūlia forma. Janicaud teigia: „Pirmiausia reikėtų atsisakyti bandymo tapatinti fenomenologinį projektą su pirmąja filosofija, kuri tuo pat metu būtų „griežtas mokslas“ <...>. Logiškas ėjimas, papildantis pirmąjį, būtų sąmoningai išlaikyti fenomenologinį momentą ties filosofijos „slenksčiu“ ir atokiau nuo galutinių metafizinių klausimų.“¹³⁵ Žinoma, čia kyla klausimas, ar fenomenologija be pirmosios filosofijos, kaip ją suprato Husserlis, „pretenzijų“ nepraranda savo filosofinio branduolio ir iš filosofinės disciplinos nevirsta tiesiog būdvardžiu apibūdinti iš esmės bet kokiai deskriptyvinei praktikai? Tiesa, panašūs fenomenologijos metodologinio neapibrėžtumo vertinimai nėra nauji ir jų sulaukė ne Janicaud „minimalistinė“, o „klasikinė“ – Husserlio, Heideggerio, Merleau-Ponty ir kt. fenomenologija. Robertas Bernasconi, tiesa, ne kritikuodamas, o kiek kitame kontekste veikiau pristatydamas tai kaip pranašumą, teigia, kad nėra jokios *fenomenologijos*, o tik mąstytojai, vadinami *fenomenologais* dėl vienokios ar kitokios Husserlio įtakos jų mąstymui.¹³⁶ Panašiai

134 Harding, B. „What is Minimalist Phenomenology?“, *Alea: Revista Internacional de Fenomenologia y Hermenéutica*, 2008, t. 6, p. 161–181 (166).

135 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 26.

136 Bernasconi, R. „Almost Always More than Philosophy Proper“, *Research in Phenomenology*, 2000, t. 30, p. 1–11 (2).

fenomenologijos metodologinį neapibrėžtumą vertina Tomas Sparrow, teigdamas, kad bandymas ją realizuoti aiškiai artikuliuota ir išbaigta metodologija prasidėjo ir baigėsi su Husserliu.¹³⁷ Janicaud pateikia labai paprastą schemą: „kuo toliau driekiasi fenomenologijos ambicijos, tuo mažiau užtikrinamas jos specifiškumas.“¹³⁸ Tačiau ar maksimalus tikslumas, specifiškumas kada nors buvo fenomenologijos tikslas ir ar Husserlio diagnozuotos mokslų krizės esmė neglūdi būtent mokslinio mąstymo susiaurėjime, apleidžiant begalinius filosofinio mąstymo uždavinius ir taip prarandant savo paties pagrindą ir motyvaciją? Anot Hardingo: „Fenomenologijos minimalizavimas pasirodo esantis dviveidis, nes teigdamas grįžtąs prie fenomenologinio griežtumo tuo pačiu – būtent dėl šio grįžimo pobūdžio – jis pakerta bet kokią priežastį rimtai domėtis fenomenologija.“¹³⁹

Pasak Hardingo, „minimalizuota“ fenomenologija taptų tiesiog pagalbinu įrankiu, vienu iš įrankių mąstytojo, mokslininko ar menininko įrankių dėžėje. Vėlgi, panaši kritika šiuolaikinės fenomenologijos atžvilgiu jau išsakyta Sparrow. Anot jo, fenomenologijos nevisavertiškumą ir visišką metodologinį išskydimą liudija labai paradoksalus, „antihuserliškas“ ieškojimas rimtesnio, solidesnio tyrimo projekto, kuriam galėtų pasitarnauti: „Turbūt daugiausiai žadanti programa yra brėžiama tokių tyrėjų kaip Francisco Varela, Evanas Thompsonas, Danas Zahavi, Shaunas Gallagheris ir kitų: tai yra siekis natūralizuoti fenomenologiją ar kitaip ją sukryžminti su tiksliaisiais mokslais. Projektas, atrodantis kiek paradoksaliai, turint omenyje, kad fenomenologija yra originaliai kylanti iš gamtos mokslų ir jų suponuojamos naiviai metafizinės nuostatos suskliautimo.“¹⁴⁰ Zahavi įtaigiai parodo, kad bent jau minimų autorių atveju toks projektas visiškai neparadoksalus, nes jų siūlomas natūralizavimas reiškia tik prasmingos fenomenologijos ir mokslų sąveikos galimybę, implikuotą jau Husserlio ir atvirai siūlytą Merleau-Ponty, o ne visišką fenomenologijos pajungimą gamtos mokslų metodologijai ar jų metafizinėms prielaidoms.¹⁴¹ Visgi net jei Sparrow kritika nėra visiškai tiksli, šiame kontekste ji aktuali tuo, kad leidžia suproblemiti Janicaud siūlomą „minimalizmą“: ar filosofiskai „neambicinga“, bet metodologiškai griežtai apibrėžta fenomenologija nepatvirtintų Sparrow kaltinimų, ar tokia fenomenologija nesusinaikintų kaip filosofija ir nevirštų, pavyzdžiui, tikslijų mokslų dalimi? Ir ar

137 Sparrow, T. *The End of Phenomenology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, p. 12.

138 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 64.

139 Harding, B. „What is Minimalist Phenomenology?“, *Alea: Revista Internacional de Fenomenologia y Hermenéutica*, 2008, t. 6, p. 161-181 (179).

140 Sparrow, T. *The End of Phenomenology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, p. 11.

141 Zahavi, D. „Naturalized Phenomenology“ in *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Gallagher, S.; Schmicking, D. (eds.), New York: Springer, 2010, p. 9.

nėra Janicaud siūlomas „teologinio posūkio“ problemos sprendimas dar radikalesnis už jo kritikuojamų autorių atliekamą fenomenologijos radikalizavimą?

Į pirmąjį klausimą turbūt galima būtų atsakyti taip: jei priimame Janicaud teiginį, jog „[p]irmiausia reikėtų atsisakyti bandymo tapatinti fenomenologinį projektą su pirmąja filosofija, kuri tuo pat metu būtų „griežtas mokslas“ <...>, priimti fenomenologinę įvairovę reiškia pripažinti faktą, kad nėra tik vieno deskriptyvaus metodo, bet yra veikiau tiek ir tokių skirtingų stilių, kokia plati yra paties fenomenalumo įvairovė“¹⁴², reikės pripažinti, kad tokia fenomenologija gali lengvai tapti ne tik tikslųjų bet ir bet kurio kito mokslo dalimi, nes neaišku, kur prasideda ir kur baigiasi paties fenomenalumo įvairovė. Janicaud kaltina Marioną, Leviną ir Henry fenomenologiją pajungiant „pseudofenomenologinei“ metafizinei kategorijai (duotumui, Kitam, autoafektyvumui), kuri fenomenologiniame diskurse naudojama kaip tamprus, visas fenomenų trapaus pasirodymo subtilybes niveliuojantis konceptas. Tačiau ar „minimalizuodamas“ fenomenologiją ir iš jos atimdamas savipagrindimo pretenziją, jis nepaverčia pačios fenomenologijos tokiu elastingu konceptu, pritaikomu viskam ir niekam? Gali pasirodyti, kad Janicaud „teologinio posūkio“ radikalumui priešina kitą – visiško fenomenologijos decentralizavimo ar marginalizavimo – radikalumą, išskaidantį fenomenologiją į begalinę stilių ir formų įvairovę, „plačią kaip ir pats fenomenalumas“. Visgi, Janicaud primena, jog fenomenologija nėra visa filosofija ir „minimalistinė“ fenomenologija turėtų būti įtraukta į platesnius filosofinius svarstymus. Taip apeinamas ratas ir iš esmės grįžtama ten, nuo kur pradėta, tad, anot Hardingo, fenomenologui belieka rinktis: arba savo fenomenologinę analizę pajungti fundamentaliems fenomenalumo esmės ir galiausiai save pačią grindžiančios pirmosios filosofijos klausimams, kartu priimant ir teologinio posūkio galimybę, arba priimti „minimalizuotą“ fenomenologiją, kuri pati savaime yra trivialus užsiėmimas ir prasmę įgauna tik įtraukta į platesnį, ambicingesnį filosofinį projektą.¹⁴³

Tai, kad, pasak Janicaud, „minimalistinė“ fenomenologija nėra visa filosofija, verčia manyti, kad jo siūlymas nėra toks radikalus kaip gali pasirodyti, visgi, tai taip pat reiškia, kad Janicaud pateikė tik miglotus tokios fenomenologijos kontūrus, nes svarbiausi klausimai – kaip tokia fenomenologija turėtų būti inkorporuota į platesnį filosofinį projektą ir į kokį būtent – liko neatsakyti. Žinoma, Janicaud turbūt atsakytų, jog jis atmeta bet kokį unifikuotos, apibrėžtą teleologiją turinčios filosofijos idealą ir kad „minimalistinės“ fenomenologijos įtraukimo į fundamentalesnius filosofinius

142 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 26.

143 Harding, B. „What is Minimalist Phenomenology?“, *Alea: Revista Internacional de Fenomenologia y Hermenéutica*, 2008, t. 6, p. 161-181 (180).

svarstymus galimybių spektras yra toks pat platus ir įvairus kaip pats fenomenalumas. Bet tuomet tai reikštų, kad „minimalistinė“ fenomenologija ištirptų visiškame neapibrėžtume, todėl turbūt geriausia būtų vėl grįžti prie Janicaud pateikiamų tokios fenomenologijos pavyzdžių ir jais remiantis bandyti suprasti, ką jis iš tiesų siūlo.

1. 2. 2. „Minimalistinė“ fenomenologija ir vėlyvoji Merleau-Ponty filosofija

Nors pirmojoje studijoje apie „teologinį posūkį“ Janicaud dar nebuvo pristatęs „minimalistinės“ fenomenologijos idėjos, galima būtų teigti, kad (šalia jau minėtų Heideggerio ir Merleau-Ponty) jos apraiškų jis aptiko ir „teologiniam posūkiui“ priskiriamų autorių darbuose: „Ir nepamiršdami mūsų naujųjų teologų pripažinkime jų įtaigias įžvalgas estetišnos patirties fenomenologijoje. Henry *Matyti nematoma* leidžia suprasti vidinę spalvų tonaciją kaip pirmąją emocijų ekstazę, kuri paradoksaliu būdu leidžia save pilnai matyti tuo pačiu išlikdama neregimybėje. Mariono *Atvaizdo dovana*, analizuojanti perspektyvos paradoksus ir moderniai stabmeldystei priešingai ikonoms sakralumą leidžia šiuolaikinę dailę suprasti kaip tam tikrą šokį tarp išgyvenamos patirties ir intencionalaus objekto. Šie proveržiai <...>, be abejonės, nėra galutinai unifikuojami ar susistemunami, bet tiek, kiek jie išlieka fenomenologiškai, jie bent jau išlaiko dėmesį ties pasirodymu kaip tokiu ir tuo, ką jis teikia.“¹⁴⁴ Žinoma, Janicaud pabrėžia, kad, fenomenologiškai išlieka tik atskiri jų tyrimų momentai, o ne fenomenalumo esmę neva atskleidžiančios jų išvados. Verta atkreipti dėmesį, kad Janicaud giria Henry ir Mariono įžvalgas būtent estetišnos patirties fenomenologijoje. Jau minėta, kad Janicaud „teologinį posūkį“ fiksuoja kaip lakmuso popierėlį pasitelkęs vėlyvąją Merleau-Ponty kūrybą, nepabaigtą *Regima ir neregima*, o taip pat Cézanne'ui skirtą esė *Akis ir dvasia*, kurią galima būtų laikyti savotišku įvadu ar raktu į *Regima ir neregima* taip ir neįgyvendintą fenomenologinį projektą. Janicaud atkreipia dėmesį, kad tai, jog Cézanne'as buvo toks svarbus abiem – ir Heideggeriui, ir Merleau-Ponty, turėtų priversti mus susimąstyti. Janicaud klausia: „Jei tiesa, kad meno kūrinys, sau užkraudamas griežčiausius su fenomenalumu susijusius apribojimus, atskleidžia aukščiausias žmogaus galimybes, ar neturėtų atnaujinta fenomenologija paversti save menu?“¹⁴⁵ Menas, kaip atnaujintos fenomenologijos orientyras, telkia ir begalinį jautrumą trapiam fenomenų pasirodymo niuansams, ir sąmoningą apsisprendimą apsiriboti šio pasaulio nematomybe ir turbūt svarbiausia, ko fenomenologija galėtų pasimokyti iš meno, anot Janicaud, yra tai, jog

144 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 98.

145 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 80.

menui net nekiltų mintis kokią nors kūrinį pristatyti kaip galutinį, išsemiantį ar galutinai redukuojantį nematomybę, menas tik ją parodo kitaip – *išverčia*. Janicaud cituoja Cezanne'ą: „Tai, ką aš mėginu tau išversti, yra paslaptiškiau ir persipynę su pačiomis būties šaknimis, su neapčiuopiamu juslių šaltiniu.“¹⁴⁶

Vis dėlto sekant šia Janicaud argumentacijos logika iki galo kyla įspūdis, kad esame vedami link kategoriškos „arba...arba...“ situacijos. Blake'as Allenas ją apibendrina taip: „Janicaud sukuria klaidingą dilemą tarp transcendencijos patvirtinimo ir imanencijos tyrimo. Ši dilema užkerta kelią bet kokiam transcendencijos imanencijoje, kuri yra pagrindinis Merleau-Ponty rūpestis, tyrimui.“¹⁴⁷ Allenas teigia, kad vėlyvojo Merleau-Ponty kūno samprata kaip transcendencija imanencijoje persmelkia visą jo mąstymą bei atspindi jo požiūrį į santykį tarp dieviškumo ir gamtos, religijos ir filosofijos. O Janicaud, anot jo, remiasi pernelyg kartezišku, dualistiniu imanencijos ir transcendencijos, kūno ir dvasios supriešinimu, lemiančiu ir itin grubią perskyrą tarp Merleau-Ponty „šio pasaulio nematomybės“ kaip grynos patirties imanencijos, kuri vienintelė gali būti fenomenologijos tema, ir „teologiniam posūkiui“ priskiriamų autorių neva postuluojamoms šiame pasaulyje niekaip nepatiriamoms transcendencijos. Net jei grįždami prie filosofijos ir teologijos santykio klausimo priimtume teiginį, kad „teologiniame posūkyje“ galima įžvelgti teologinę kontrabandą fenomenologijoje, kaip jau aptarta, brandi katalikiška teologija nėra tokia vienareikšmiška, ji bent jau iš dalies pati save deteologizuoja, nes yra pagrįsta ne absoliučios transcendencijos, bet kenotinio, sakramentiško kūniškumo, transcendencijos imanencijoje idėja. Sakramentiškumas Merleau-Ponty minimas jau *Juslinio suvokimo fenomenologijoje*, jam lyginant juslinę patirtį su sakramentine komunikacija¹⁴⁸ ir, anot Richardo Kearney, vėlyvojoje kūryboje Merleau-Ponty plėtoja tą pačią sakramentiško kūno idėją, kalbėdamas apie kūną kaip Būties elementą ir siekdamas peržengti tariamas kūno ir sąmonės, išorybės ir vidujybės, regimybės ir neregimybės prieštaras.¹⁴⁹ Kitaip sakant, siekdamas įveikti filosofijoje įsigalėjusius tradicinius dualizmus Merleau-Ponty atsigręžia būtent į religinio mąstymo resursus juose ieškodamas sau parankių conceptualinių įrankių. Ir net jei jo fenomenologijoje jie pritaikomi ne teologiniams tikslams, toks atsigręžimas ir tam tikrų religinių koncepcijų parankumas fenomenologiniams siekiams yra savaime reikšmingi ir iškalbingi. Allenas netgi teigia,

146 Ten pat, p. 78.

147 Allen, B. „Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the “Theological Turn”“, *Theory, Culture & Society*. 2021, t. 38 (3), p. 71-90 (75).

148 Merleau-Ponty, M. *Juslinio suvokimo fenomenologija*. Vilnius: Baltos lankos, 2018, p. 257.

149 Kearney, R. „Merleau-Ponty and the Sacramentality of the Flesh“ in *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*. Semonovitch, K.; De Roo, N. (eds.), New York: Continuum, 2010, p. 147–166 (151).

kad negalima visiškai atmesti teologinės plotmės Merleau-Ponty svarstymuose apie regimybės spinduliavimą, gretinant juos su pamąstymais apie Dievą kaip „džiaugsmo ar meilės elementą“, „spinduliavimą, o ne esmę“, taip pat jis išvelgia koreliaciją tarp Merleau-Ponty „neregimybės pamušalo“ kiekvienoje regimybėje ir viduramžių teologinės estetikos, grožį suprantančios kaip „neregimybės aurą, spinduliuojančią regimybėje“¹⁵⁰.

Janicaud teisingai teigdamas, kad Merleau-Ponty fenomenologija yra „nenuilstanti paieška žodžių, siekiančių prisiartinti prie bet kam prieinamos patirties turtin-gumo“¹⁵¹, bet jis nepamini, kad ieškodamas sąvokų tam, „kam išreikšti tradicinė filosofija neturi žodžių“, įkvėpimo Merleau-Ponty sėmėsi ne tik iš menininkų, bet ir iš religinės tradicijos. Tačiau ar „sakramentiškumas“, „konsekracija“, „būties spinduliavimas“ nėra tik apytikslės ir daugiau ar mažiau atsitiktinės analogijos? Ar Merleau-Ponty nepasiskolino šių kelių teologinių sąvokų tik „iš bėdos“, verčiamas būtinybės ir ar jas pasitelkdamas savo originalioms fenomenologinėms išvalgoms išreikšti jis neatmetė viso jose sutelkto religinio krūvio? Merleau-Ponty, kaip ir kiekvienas filosofas, turėjo gerai pasverti savo renkamus žodžius. Anot Alleno, ieškodamas patirties gelmei išreikšti tinkamų sąvokų ir priverstas griebtis archa-jinės ikisokratikų ar meninės poetų kalbos, Merleau-Ponty galiausiai atsiremia į teologines sąvokas kaip parankiausias, neišvengiamas ir tai leidžia kalbėti apie „te-ologinį posūkį“ ir jo filosofijoje: „Bet jei jo fenomenologija aptinka save siekiančią teologinių kategorijų kaip geriausių turimų sąvokų grožio patirčiai išreikšti ir jei, be to, fenomenologija yra neatskiriama susipynusi su ontologija – „visiškos redukcijos negalimumas“ – tuomet ji galiausiai įžengia į ganėtina teologinę teritoriją net jei ten nepradėjo <...>. Jo mintis iliustruoja, kad dėl savo pačios prigimties fenomenolo-gija patvinsta ir išsilieja iš jos pradžių valdančių metodologinių apribojimų.“¹⁵² Be abejo, kaip pabrėžia Kearney, Merleau-Ponty nėra nei teologas, nei juo labiau apologetas, jis kalba iš filosofiška agnostinės pozicijos ir pateikia intriguojančią eu-charistinio kūniškumo, kenotinės, save ištuštinančios ir į pasaulio kūną įsiliejančios transcendencijos fenomenologinę interpretaciją.¹⁵³ Čia mums svarbu būtent tai, kad

150 Allen, B. „Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the ‘Theological Turn’“, *Theory, Culture & Society*. 2021, t. 38 (3), p. 71-90 (76).

151 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 26.

152 Allen, B. „Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the ‘Theological Turn’“, *Theory, Culture & Society*. 2021, t. 38 (3), p. 71-90 (87).

153 Kearney, R. „Merleau-Ponty and the Sacramentality of the Flesh“ in *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*. Semonovitch, K.; De Roo, N. (eds.), New York: Continuum, 2010, p. 147–166 (155).

Kearney mato galimybę Merleau-Ponty filosofijoje aptikti fenomenologijai parankų ir fenomenologiškai prasmingą religinio mąstymo resursų potencialą.

Išsamiau šių autorių argumentus aptarsime vėliau, dabartiniame tyrimo etape jie tiesiog nurodo į bendrą Merleau-Ponty filosofinę orientaciją, kuri anaip tol nėra tokia vienareikšmiška, kaip bando pateikti Janicaud, ir tai grąžina prie „minimalistinės“ fenomenologijos problemos. Panašu, kad Janicaud Merleau-Ponty skaito kiek selektyviai ir telkiasi į jam parankius metodologiškai „minimalistinius“ fenomenologinius momentus, nekreipdamas dėmesio į jo platesnį filosofinį užmojį. Ar tai reiškia, kad fenomenologiniai ir tegali būti metodologiškai „minimalizuoti“ filosofijos momentai, trumpos atkarpos, o ne pati filosofija? Janicaud aiškaus atsakymo į šį klausimą nepateikia ir jo pozicijoje galima būtų fiksuoti tam tikrą įtampą ar net nenuoseklumą, nes jis pripažįsta, kad fenomenologija nėra visa filosofija, t. y. ji negali prisiimti „pirmosios filosofijos“ pozicijos ir „būti teisėju savo pačios byloje“, nes tuomet spekuliatyvūs fenomenalumo esmės ieškojimai iškraipo trapų ir daugialypį konkrečių fenomenų pasirodymą. Taigi, bent jau savo svarstymų pradžioje, Janicaud fenomenologiją laiko filosofijos dalimi, kuriai reikia metodologinio išgryninimo ir geresnio savo vaidmens supratimo filosofinio darbo pasidalijime. Tačiau visiškai neapibrėždamas fenomenologijos vietos šiame platesniame filosofiniame darbe ir telkdamasis į metodologinį jos išgryninimą, Janicaud ją „išgrynina“ tiek, kad belieka teigti, jog fenomenologija nėra nei filosofija, nei mokslas, nei menas, bet universalus metodas, pritaikomas bet kurioje iš šių sričių, o šio metodo universalumas toks platus, kad, sekant Janicaud argumentacijos logiką, reikėtų daryti išvadą, jog fenomenologiniu galima laikyti bet koki tyrimą, susilaikantį nuo fundamentalių filosofinių klausimų ir susitelkiantį į atskirų fenomenų pasirodymo subtilybių fiksavimą.

Kalbėdamas apie Merleau-Ponty, Janicaud teigia: „Kas čia iš tiesų nubrėžiama – tai atnaujintos, netiesioginės fenomenologijos programa, kurios nuolatinis ir gyvybinis įkvėpimas bus ne protinė inspekcijos ar dedukcijos galia, o veikiau intensyvumas dėmesio, atidaus iš pirmo žvilgsnio neprieinamam artumui, sudarančiam mūsų buvimo pasaulyje turtingumą <...>. Kokia prasme tai minimalistinis fenomenologijos stilius? <...> jis iš naujo užklausia patirtį jos per dažnai nepastebimuose jusliniuose ir lingvistiniuose pasirodymuose <...>.“¹⁵⁴ Tačiau Janicaud nutyli, kad šie subtilūs jusliniai ir lingvistiniai fenomenų pasirodymo niuansai Merleau-Ponty integruojami į žymiai platesnį, fundamentalesnį ir ambicingesnį naujos ontologijos, permąstančios tradicinės filosofines skirtis, projektą. Žinoma, Janicaud iš dalies paranku, kad šis projektas taip ir liko neįgyvendintas. *Regima ir neregima*, pasak Claude'o Lefort'o,

154 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 77.

turime „<...> tik kelias nuorodas, kreipiančias į tai, koks turėtų būti patirčiai ištikimas jos aprašymas <...>. Nuolatinius susilaikymus, aliuzijas į tai, kas bus pasakyta vėliau.“¹⁵⁵ Toks atsargumas labai artimas Janicaud idėjoms ir puikiai tinka „teologinio posūčio“ kritikai, tačiau net jei Merleau-Ponty fenomenologija žymiai atsargesnė už Levino, Mariono ar Henry ir tikėtina, kad realizuotas *Regima ir neregima* projektas būtų baigęsis perspėjimais, kuriais ir prasidėjo, negalima nepastebėti ir šio projekto ambicingumo bei originalių koncepcijų, pavyzdžiui, *chiazmo*, būties elementiškumo ir jo nedaiktiško spinduliavimo sampratų, kurių religinės konotacijos jau aptartos. Šie, jei ne teologiniai, tai bent jau „kvazireliginiai“ momentai Janicaud net nepaminimi. Tiek *chiazmo* samprata, tiek grįžimas prie ikisokratikų „elemento“ sąvokos liudija, kad pavyzdingos fenomenologijos etalonu Janicaud laikomo Merleau-Ponty dėmesys trapiam fenomenų pasirodymui nėra savitiksliis ir izoliuojamas nuo fundamentalių filosofinių klausimų, taigi Merleau-Ponty vėlyvoji filosofija yra veikiau fundamentinė ontologinė, o ne „minimalistinė“ fenomenologija. Maža to, jo mąstymo visumoje ir vėl aptinkame filosofijai ne visiškai savų, „negrynų“ elementų, tiesiogiai kylančių iš religinių tradicijų, besiremiančių religinio mąstymo aplinkoje subrandinta terminija, parankia Merleau-Ponty fenomenologiniams siekiams.

1. 2. 3. „Minimalistinės“ fenomenologijos kritika ir metodologinės perspektyvos perorientavimas

Grįžtant prie Janicaud studijoje *Teologinis posūkis prancūzų fenomenologijoje* pasiūlytos skirties tarp Merleau-Ponty įkūnijamos „susipynimo“ fenomenologijos ir pirmiausia Levino atstovaujamo *aplombo* – įžūlaus, vertikalų minties statinį konstruojančio mąstymo, reikia pažymėti, kad ką tik atlikta analizė suproblemino knygoje „*Plačiai atverta*“ fenomenologija „minimalistinė“ vadinamos fenomenologijos idėją, tačiau jokių būdu nepaneigė Janicaud kritikos *aplombui* ar teigiamo „susipynimo“ fenomenologijos pavyzdingumo. „Teologiniam posūkiui“ priskiriamų autorių fenomenologija ir Janicaud kritika jai bus nagrinėjama kitame skyriuje, o dabar reikėtų trumpai apibendrinti jau pristatytą „minimalistinės“ fenomenologijos kritiką. Janicaud pabrėžia, kad jo siūlomo „minimalizmo“ nereikėtų suprasti kaip orientacijos į faktinį minimumą, t. y. sistemingo tyrimų tikslų ribojimo, taip mažinant ir rizikas: „Tai veikiau turėtų būti suprasta kaip percentravimas ir naujas ribų nustatymas, terminologinis (kad per daug nekalbėtume tuščiai) ir kartu metodologinis (kad leistume fenomenologinei fazei užimti geresnę

155 Lefort, C. „Editor's Foreword“ in Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. xxiii.

poziciją filosofinio darbo pasidalijime).¹⁵⁶ Toliau Janicaud patikslina, ką reiškia jo siūlomas percentravimas: „Minimalizmas fenomenologijoje <...> siekia stimuliuoti tyrimą, grįžtant prie nuostabos šaltinio pasirodymo akivaizdoje.“¹⁵⁷ Taigi „minimalizmas“, anot Janicaud, suprastinas kaip grįžimas prie filosofijos ištakų – nuostabos, o fenomenologija yra tik viena iš „fazių“ filosofinio tyrimo eigoje. Tačiau, kaip jau minėta, jis nieko nepasako apie kitas fazes ir kaip jos turi sąveikauti tarpusavyje.

Atidžiau panagrinėjus Merleau-Ponty fenomenologiją paaiškėjo, kad Janicaud gana selektyviai izoluoja deskriptyvius, „grynai“ fenomenologinius momentus nuo fundamentalesnių ontologinių klausimų ir taip išgrynina „minimalistinę“ fenomenologiją filosofškai ambicingos ir fundamentalios fenomenologijos sąskaita. Fenomenologija kaip grįžimas prie filosofijos ištakų yra tai, ko ir siekė Husserlis, bet Janicaud, mėgindamas metodologiškai ir terminologiškai izoluoti ir tarsi sustingdyti šį grįžimą nuo fundamentalių problemų nusišalinusioje „minimalistinėje“ fenomenologijoje, pamiiršta, kad grįžimas prie filosofijos ištakų taip pat reiškia grįžimą prie jos visumos. Taigi „percentravimas ir naujų ribų nustatymas“ filosofijoje nėra ir negali būti lengvai įgyvendintas, neužklausanč pačios filosofijos esmės ir nekelianč fundamentalių klausimų, nes, kaip teigia Merleau-Ponty, „<...> filosofijos centras yra visur, o jos pakraštyje – niekur.“¹⁵⁸ Beje, ši frazė irgi iliustruoja painius ir nevienareikšmiškus filosofijos ir religinės minties santykius Merleau-Ponty filosofijoje, nes originale – nežinomo autoriaus *Liber XXIV philosophorum* – ji skamba taip: „*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.*“¹⁵⁹ Taigi ar Janicaud siūlomas „minimalizmas“ nevykdo kaip tik to, ką Janicaud neigia – sistemingo fenomenologijos tikslų siaurimo, jos siekių minimalizavimo, siekiant minimalizuoti ir jos „rizikas“? Tokią tendenciją iš tiesų galima įžvelgti dėl to, kad knygos „*Plačiai atverta fenomenologija*“ pabaigoje fenomenologija atrodo ne percentruota ir naujai apibrėžta, o taip plačiai atverta, kad verčiau reikėtų kalbėti apie visišką jos marginalizavimą ir dezintegravimą.

Lyginant pirmojoje Janicaud studijoje pateiktą Merleau-Ponty fenomenologijos kaip „susipynimo“ ir „teologinio posūkio“ *aplombo* perskyrą su vėliau pasiūlyta simetriška fenomenologinio minimalizmo ir maksimalizmo perskyra, reikia pažymėti, kad pirmoji yra tikslesnė bei turiningesnė. „Susipynimas“ geriau išsaugo paties Janicaud ginamą fenomenologinio mąstymo transcendentalumo-empiriškumo dermės imperatyvą, išsaugodamas ar bent jau taip radikaliai neužklaudamas fenomenologijos fi-

156 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 67.

157 Ten pat, p. 67.

158 Merleau-Ponty, M. *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 128.

159 Hudry, F. (ed.), *Le Livre des XXIV Philosophes (Latin text and French translation)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1989, p. 34.

losofinio ambicingumo kaip tai daro „minimalizmas“. Janicaud teigia: „Merleau-Ponty neturi jokios kitos prielaidos išskyrus nenuilstančią aistrą apšviesti tai, kas labiausiai slepiasi patirtyje <...>. Susipynimas nieko neatmeta, bet atveria mūsų žvilgsnį į pasaulio gylį.“¹⁶⁰ Kitaip nei „minimalizmas“, kurio fenomenologijos siekius siaurinančios tendencijos jau išryškintos, Janicaud pabrėžia, kad „susipynimas“ nieko neatmeta, gylis gali būti toks pat talpus ir neišsemiamas kaip ir aukštis, jis tik kitaip orientuotas. Taigi Janicaud bent jau iš principo neatmeta jokios galimybės ir jokio patirties gylio aspekto, ir nors tiesiogiai tai neminima, toks fenomenologijos supratimas apimtų jau minėtą kvazireliginę plotmę paties Merleau-Ponty filosofijoje – sakramentišką „susipynimo“, *chiazmo* pobūdį, kreipiantį į kenotinės transcendencijos ir gal net Dievo „ne virš mūsų, bet po mumis“¹⁶¹ galimybę.

Taip pat gylio metafora grąžina ir prie Janicaud siekiamų fenomenologijos ištakų – Husserlio atliktos patirties matematizavimo ir geometrizzavimo kritikos. Fenomenologinė redukcija siekia atskleisti patirties gelmę, slypinčią po kasdienės sąmonės naivumu ar mokslų teigiamu pasaulėvaizdžiu, anot Danutės Bacevičiūtės: „Nuostatos pakeitimas prilygsta mokymuisi matyti iš naujo: matyti ne daiktų projekcijas, bet atkreipti dėmesį į tai, kaip matome, turėti patirties giliosios struktūros nuovoką <...>. Fenomenologo siekis aprašyti patirties gelmę kaip patirties daugiasluoksniškumą ir reljefą atrodo neišsemiamas ir nepabaigiamas.“¹⁶² *Aplombas* tuo tarpu pateikia kitą mąstymo perspektyvą – mąstymą „iš viršaus“ [*de surplomb*], Levino filosofijoje pasireiškiantį siekiu aptikti „gryną patirtį“: „Absoliuti patirtis yra ne atvertis, o apreiškimas <...>.“¹⁶³ Janicaud čia įžvelgia mąstymo vertikalumą: „Visas Levino diskursas pakabintas ant šios prielaidos. Kai tik jis priverčia savo skaitytoją užkopti iki jos, gali teisėtai paleisti visus jos variantus į apyvartą.“¹⁶⁴ Janicaud smerkia būtent Levino atliekamą šuolį nuo patirties gelmės, kuri yra neišsemiamas, bet kurioje jokių pavidalų neryškėja kokia nors apibrėžta patirties esmė, prie „absoliučios patirties“, Levino atrandamos pasaulį transcenduojančioje etinėje aukščio plotmėje. Skirtumas tarp horizontalaus „susipynimo“ ir vertikalios *aplombo* slypi jų santykiyje su visiems prieinama patirties konkretybe, pirmasis mąstymo būdas fenomenologinę teoriją plėtoja detalio, konkrečių patirties aspektų analize. Jau

160 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 27.

161 Merleau-Ponty, M. *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 71.

162 Bacevičiūtė, D. „Aplink gelmę: gelmės fenomenologijos eskizai“, *Baltos lankos*, 2010, t. 31/32, p. 85–108 (86).

163 Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 66.

164 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 42.

minėta, kad šį skirtumą Janicaud įtaigiai iliustruoja, gretindamas Sartre'o, Merleau-Ponty intersubjektyvumo analizę su leviniškąja. Net jei galime nesutikti su Sartre'o išvadomis, anot Janicaud, nepaneigiama, kad link jų jis eina fenomenologiškai – analizuodamas įvairius santykio su kitu patirties prieštaravimus, variacijas, patologijas, tas pats pasakytina ir apie Merleau-Ponty. Prie jo fenomenologijoje apmąstomos patirties ontologinio „susipynimo“ su pasauliu reikšmės „teologinio posūkiu“ kontekste ir apskritai fenomenologijoje bus grįžta trečioje disertacijos dalyje, prieš tai detaliau aptarus „teologiniam posūkiui“ priskiriamų fenomenologų mąstymo specifiką.

Šiame skyriuje telkėmės į Janicaud siūlomą „minimalistinę“ fenomenologijos projektą, nes jis geriau iliustruoja bendrą Janicaud metodologinę orientaciją ir atskleidžia jo paties siūlomą fenomenologijos sampratą bei jo kritikos „teologiniam posūkiui“ prielaidas. „Minimalizuotos“ fenomenologijos problemiškas jau išryškintas, tačiau Janicaud iškelti klausimai ir pasiūlymai lieka atviri. Nepaisant itin plataus „plačiai atvertos“ fenomenologijos pobūdžio, Janicaud, žinoma, labai atsargiai siūlo gana konkrečias tokios fenomenologijos plėtojimo gaires: „Užuot siekę sudaryti programą – kas būtų per daug įžūlu ir nelankstu – nurodykime dar vieną kelią į tyrimų lauką, kuris turėtų būti viena iš priimtinausių minimalistinės fenomenologijos sričių. Tai yra tamprus perceptyvaus ir afektyvaus laukų susipynimas. Joks daiktas ir *a fortiori* joks žmogus nėra duotas afektyvaus neutralumo būsenoje <...>. Husserlis yra atidesnis bendroms suvokimo receptyvumo struktūroms, bet ne pačiam afektyvumui, o Heideggeris ir Levinas buvo neabejingi šiam emociniam bet kokio sąlyčio su fenomenais nuspalvinimui.“¹⁶⁵ Toliau Janicaud detalizuoja galimas tyrimo kryptis ir autorius, kurie, jo supratimu, pasitarnautų išlaikant „minimalistinę“ tyrimo stilių, vienas iš jo pateikiamų siūlymų – „pathos“ plotmė ir emocinės įtampos, nagrinėtinis pasitelkiant klinikinę ir spekuliatyvią psichopatologijų analizę.¹⁶⁶ Visgi, matėme, kad Janicaud siūloma metodologinė perspektyva yra gana vienpusiška ir pernelyg akcentuojanti deskriptyvųjų fenomenologijos aspektą, todėl tolesnį tyrimą plėtosime atitoldami nuo šių labai konkrečių Janicaud nuorodų, tačiau neišklysdami iš kų tik aptarto probleminio lauko.

Juolab, kad šis laukas iš dalies persidengia su 1. 1. skyriuje atlikto tyrimo rezultatais, tik dabar jis išryškėjo „teologinį posūkį“ fenomenologijoje svarstant iš Janicaud siūlomos metodologinės perspektyvos. Atlikta analizė leidžia įvardyti tokius šio lauko profilius:

1. Janicaud siekis metodologiškai „išgryninti“ fenomenologiją, empiriškai orientotą deskriptyvumą padarant svarbiausiu, fundamentaliu jos principu, yra prieštarin-

165 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 79.

166 Ten pat, p. 79.

gas. Empirinius fenomenalumo niuansus fiksuojančias deskriptyvumas negali būti izoliuotas ir atskirtas nuo solidaus, fundamentalius klausimus keliančio ir fundamentaliai save pačią užklausančios fenomenologijos kaip „pirmosios filosofijos“ pagrindo. Tai verčia perorientuoti Janicaud siūlomą metodologinę perspektyvą: apmąstyti šį pagrindą telkiantis į deskriptyvumui priešingą metodologinį polių, t. y. nuo fenomenologijos „objektų“ klausimų atsigręžiant į fenomenologinio mąstymo subjektyviąją galimybės sąlygą, užklausančią fenomenologiją grindžiančio natūraliosios nuostatos perkeitimo prielaidas ir keliant dažnai pamirštamą fenomenologijos performatyvumo klausimą.

2. Janicaud pavyzdinės fenomenologijos etalonu laikomo Merleau-Ponty filosofijoje neįmanoma izoliuoti jokio metodologinio „minimalizmo“ nepažeidžiant jo mąstymo visumos. Joje kaip filosofijoje veikiančią teologiško elementą irgi galime aptikti fenomenologijai parankų rėmimąsi religinio mąstymo resursais, ypač su kenotinio-eucharistinio kūniškumo problema susijusia religine terminija. Išsprūsdamas iš Janicaud kritikos argumentų, šis religinio mąstymo parankumas fenomenologijai turi būti apmąstytas „teologiniu posūkiu“ kaltinamų fenomenologų filosofijoje ir susietas su fenomenologijos performatyvumo klausimu.

3. Janicaud kaip vieną iš perspektyviausių fenomenologinio tyrimo sričių mato patirties afektyvumą, *pathos* plotmę. Šią plotmę signalizavo ir 1. 1. skyriuje aptartos archajiškiausios *religio* reikšmės, siejamos su betarpiška praktine, emocine nuovoka. Tad afektyvumo, arba emocinio-vitalinio patirties aspekto plotmė, gali būti paranki perorientuojant Janicaud metodologinę perspektyvą iš dalies vadovaujantis jo paties gairėmis.

Taigi iš „teologinio posūkiu“ fenomenologijoje pozicionavimo filosofijos–teologijos santykio kontekste ir originalaus Janicaud kritikos konteksto analizės ryškėja tokia trilypė tolesnio tyrimo ašis: kol kas tik punktyriškai apibrėžtas neredukuojamas teologiško likutis „teologinio posūkiu“ problematikoje turi būti išryškintas, užduodant dažnai pamirštamą, tačiau fundamentalų fenomenologijos performatyvumo klausimą, jį siejant su ties filosofijos–teologijos riba balansuojančia kenotinio kūniškumo problema ir fenomenologine patirties afektyvumo, *pathos* plotmė. Janicaud siūlomos metodologinės perspektyvos perorientavimui itin paranki tampa Tomo Sodeikos filosofija, kurioje galime išvystyti savo intencija panašų, bet visiškai kitaip orientuotą metodologinį rūpestį. Sodeikos filosofija, kiek kitaip sudėliojanti „teologinio posūkiu“ problematikos akcentus, galbūt leis apjungti kol kas tik miglotai susijusias fenomenologijos performatyvumo, kenotinio kūniškumo ir patirties afektyvumo plotmes.

2. PATIRTIES BETARPIŠKUMO PROBLEMA IR RELIGINĖ-PRAGMATINĖ „TEOLOGINIO POSŪKIO“ FENOMENOLOGIJOJE INTERPRETACIJA: TOMAS SODEIKA IR MICHELIS HENRY

Vieno originaliausių Lietuvos filosofų – Tomo Sodeikos – kūryba neabejotinai įsišaknijusi fenomenologinės filosofijos dirvoje. Bet jo santykis su huserliška fenomenologija yra prieštaringas ir įtemptas. Dalius Jonkus straipsnyje „Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?“ fenomenologijos recepciją Sodeikos ir kelių kitų Lietuvos filosofų kūryboje apibendrina taip: „Lietuvoje, panašiai kaip ir kitose Europos šalyse, fenomenologija buvo suprasta kaip bandymas sukurti grynosios sąmonės doktriną, kuri kaip „griežtas mokslas“ galėtų pagrįsti kitas mokslines disciplinas. Atsisakant moksliskumo fenomenologinė filosofija buvo transformuojama į antropologinę, egzistencinę ir hermeneutinę filosofiją. Arvydas Šliogeris, Arūnas Sverdiolas ir Tomas Sodeika interpretuoja fenomenologiją per Heideggerio egzistencinio mąstymo prizmę. Šiems trims mąstytojams yra būdinga romantiška „Tikrovės“ nostalgija.“¹⁶⁷ Rita Šerpytytė kiek kitame kontekste teigia panašiai, anot jos, pamatinė, gal net vienintelė Sodeikos tekstų tema yra *tikrovė*.¹⁶⁸ Tikrovė kaip pagrindinė Sodeikos filosofijos tema išreiškia jo mąstymo ambicingą „maksimalizmą“ ir šia prasme jis artimas Janicaud kritikuojamiems prancūzų fenomenologams. Visgi, pagrindinei Sodeikos temai įvardyti Jonkus ir Šerpytytė pasirenka gana abstrakčią „tikrovės“ sąvoką, nes jo raštuose sunku būtų aptikti aiškiai apibrėžiamą originalią fenomenologinę koncepciją skirtingai nuo prancūzų, kuriuos išgarsino gana konkrečios temos. Šios disertacijos dalies pradžioje tokia Sodeikos filosofijos ypatybė paranki, nes leidžia kiek atitolus nuo konkrečių fenomenologinių koncepcijų atsigręžti į pačią fenomenologinio mąstymo formą ir taip mėginti artikuluoti deskriptyvumui priešingo metodologinio poliaus specifiką.

Marija Oniščik straipsnyje „Ko mus moko Tomas Sodeika? Arba filosofijos mokymo antinomijos“ akcentuoja išskirtinai praktinį, performatyvų Sodeikos filosofavimo pobūdį.¹⁶⁹ Jį pabrėžia ir Jonkus, teigdamas, jog „<...> Tomas ieško įvairių būdų, kaip būtų galima įveikti filosofinės teorijos kaip tikrovės reprezentacijos sampratą. Jo dėmesys sutelktas į tai, kaip filosofinės išraiškos priemonės turi akivaizdžiai parodyti, kad filosofija yra ne raštai, knygos ar kitaip materializuotos reprezentacijos, bet pati

167 Jonkus, D. „Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?“, *Problemos*, 2010, t. 78, p. 62–73 (72).

168 Šerpytytė, R. „Tomo Sodeikos nihilizmas“, *Religija ir kultūra*, 2008, t. 5, nr. 2, p. 8–14 (9).

169 Oniščik, M. „Ko mus moko Tomas Sodeika? Arba filosofijos mokymo antinomijos“, *Religija ir kultūra*, 2008, t. 5, nr. 2, p. 22–35 (27).

intuicija, patirtis, akivaizdus išgyvenimas ir buvimas prie pačių dalykų.¹⁷⁰ Sodeikos filosofija paranki metodologinės perspektyvos perorientavimui, nes fenomenologinio mąstymo formos ir metodologinės jo orientacijos problemos jo filosofijoje ne tik implikuotos, bet ir tematizuojamos. Sodeikos interesų spektras gana platus, jo kūryboje taip pat aptiksime religijos fenomenologijos, krikščioniškosios mistikos ar medijų teorijos temas. Bet įdomu, kad šiuose iš pažiūros labai skirtinguose kontekstuose galime išvelgti tam tikrą juos siejančią Sodeikos interesų ašį: galima drąsiai teigti, jog net ir įvairiuose medijų klausimuose ji iš tikrųjų domina reprezentacijos įveikimo problema, arba, galėtume sakyti, „išvirkštinė“ medialumo pusė – patirties betarpiškumas, neišreiškiamybė. Apie fenomenologijos „teologinį posūkį“ *per se* Sodeika nekalba, visgi manytume, kad paties filosofo įtemptas santykis su fenomenologine tradicija, o taip pat tai, jog jo interesų centre yra būtent patirties betarpiškumo problema, ir tai, kaip iš pažiūros religinius mąstytojus jis pasitelkia fenomenologiniams tikslams, tiesiogiai susiję su anksčiau išryškinta fenomenologinės praktikos problema „teologinio posūkio“ kontekste.

Janicaud siūlomas „teologinio posūkio“ pavadinimas ir su juo susiję keblumai jau aptarti, čia norime atkreipti dėmesį, kad Sodeika, nors apie „teologinį posūkį“ tiesiogiai nekalba, bet svarsto apie skirtingas fenomenologinio mąstymo „paradigmas“, kurių analizė galėtų pasitarnauti mūsų nagrinėjamoje „teologinio posūkio“ problematikoje akcentus sudėliojant kiek kitaip nei įprasta. Įkvėptas George'o Steinerio įsivaizduojamos „betarpiškumo bendruomenės“, kurioje švietimas būtų kiek įmanoma laisvas nuo metatekstualumo – t. y. įtarpinančių, parazitinių, antrinių patirties momentų dominavimo, Sodeika siūlo „muzikos paradigmą“ kaip alternatyvų intelektualinės veiklos modelį. Muzika labai aiškiai atskleidžia prarają tarp betarpiškai išgyvenamos prasmės ir jos įtarpinimo tekstu. Partitūrą kaip ir bet kurią kitą tekstą galima suvokti kaip uždara reikšmių sistemą, idealizuotą muzikinės prasmės formavimosi schemą, kurią būtent dėl šio schematiškumo ir galima skaityti, bet Sodeika atkreipia dėmesį į tai, kad muzikinės prasmės skaitymas ir jos atlikimas skiriasi: „Iš tikro, jokia muzikologija ar muzikos kritika negali mums paaiškinti to, ką patiriame, klausydami partitūros *atlikimo*. Interpretatorius čia yra ne „egzegetas“, aiškinantis jam pateiktą tekstą ir tuo būdu gaminantis meta-tekstą, o atlikėjas – tas, kuris interpretuoja atliekamą kūrinį, interpretuoja pačiu savimi.“¹⁷¹ Iš vienos pusės tai nieko naujo, anot Husserlio, net abstrakčiausi mokslai, pavyzdžiui, geometrija egzistuoja tik kaip tekstuose sustingdytų

170 Jonkus, D. „Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?“, *Problemos*, 2010, t. 78, p. 62–73 (70).

171 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 39.

gyvų kūrybinių intencijų reaktualizacija. Taigi iš esmės net ir pats abstrakčiausias tekstas, jau nekalbant apie fenomenologų pateikiamus tiesioginės patirties aprašymus, turi būti atliekamas kaip partitūra, reaktualizuojamas. Visgi „muzikos paradigma“ nurodo kiek kitokį reaktualizavimo pobūdį, kuris galbūt išryškėtų palyginus ją su fenomenologijos kaip griežto mokslo supratimu. Žinoma, kad muzikos teorija taip pat yra gana griežtas mokslas, kurio pagrindas – matematika, taip pat žinoma, kad geras matematikos išmanymas neturi nieko bendro su geru muzikos komponavimu ar atlikimu. Čia vis dar sekame Husserlio pėdomis, nes jo inicijuota fenomenologija pirmiausia priešinosi patirties matematizavimui, tad fenomenologija kaip griežtas mokslas negali remtis geometrijos arba matematinio gamtamokslio idealu, būtent čia, anot Husserlio, buvo lemtinga Descartes'o meditacijų klaida.¹⁷² Taigi ką atskleidžia Sodeikos siūloma „muzikos paradigma“? Pratęsdama Husserlio intenciją apvalyti filosofinį mąstymą nuo jo paties nepastebimų prielaidų, kartu ji atskleidžia, kad tokių yra išlikę ir Husserlio filosofijoje – net ir atmesdamas matematinio gamtamokslio idealą Husserlis iš Descartes'o perima *clara et distincta perceptio* idealą. Kitaip sakant jo siūlojimoje fenomenologijos sampratoje dominuoja „aiškaus ir ryškaus“ pažinimo, atpažinimo, skyrimo siekis, kurio provaizdis be abejo – regos juslė. Tokią fenomenologijos sampratą gerai iliustruoja kad ir toks Daliaus Jonkaus apibūdinimas: „Fenomenologiją galima suprasti tikrai iš fenomenologinės perspektyvos. Kitaip sakant, fenomenologija suprantama tikrai praktiškai įsisavinant tam tikrą (kitokį nei įprastą) matymo būdą.“¹⁷³ Optinės analogijos taip įaugusios į mokslinę, filosofinę kalbą, kad jų jau net nepastebime ir „muzikos paradigma“ net jei ir nepateikia labai aiškios alternatyvos *clara et distincta perceptio* grindžiamam „griežto mokslo“ vaizdinui, jį stipriai supurto, išbalansuoja. Ji nurodo tokią prieigą prie patirties, kuri nesiekia joje išvelgti aiškių prasminių struktūrų duoties, o siekia priminti apie patirtyje glūdinčią būtis ir prasmės vienovę, bei šios vienovės neišverčiamumą, panašiai kaip Steineris teigia apie muziką: „Muzika *reiškia* net tada ir ypač tada, kai niekaip neįmanoma parafrazuoti tos reikšmės, performuluoti jos koku nors kitu būdu, pateikti leksiškai arba formaliai.“¹⁷⁴

Panaši implicitinė fenomenologijos, kaip į epistemologinį patikimumą orientuoto griežto mokslo, kritika ir alternatyvios fenomenologijos sampratos paieška pasirodo straipsnyje „Ką Emmanuelis Levinas veikia Husserlio „mokykloje“?“, kuriame reikšmingą fenomenologinio mąstymo pokytį Sodeika įvardija kaip perėjimą nuo regos prie lytėjimo „paradigmos“: „Galima sakyti, kad regos juslė yra mūsų pasaulio suvo-

172 Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005, p. 32.

173 Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija*. Kaunas: VDU, 2009, p. 34.

174 Steiner, G. *Heideggeris*. Vilnius: Aidai, 1995, p. 76.

kimo „paradigma“. Būtent tokią juslumo sampratą aptinkame ir Husserlio tekstuose. Tiek jo vartojamos bendros sąvokos („fenomenas“, „esmėžiūra“, „horizontas“), tiek konkretūs juslinio suvokimo pavyzdžiai, kuriais jis iliustruoja vienokias ar kitokias fenomenologines analizes šitai akivaizdžiai patvirtina. Tuo tarpu Levinas siūlo kitą juslinio suvokimo „paradigmą“ – vizualumą jis siūlo pakeisti *taktilika* <...>. ¹⁷⁵ Regos joslės kaip mūsų pasaulio suvokimo „paradigmos“, struktūruojančios visą Vakarų filosofiją, kritika grindžia ir Henry fenomenologiją. Anot jo, Vakarų filosofija su retomis išimtimis fenomenalumą visada modeliuoja pagal pasirodymo pasaulio horizonte (t. y. priešstatoje, šviesoje) struktūrą – ji yra „fotologija“. ¹⁷⁶ Kitaip sakant, Henry mano, kad filosofija yra linkusi akcentuoti teorinei žiūrai patį parankiausią, bet aktualiai vykstančio gyvenimo požiūriu labai paviršutinišką patirties sluoksnį ir siūlo apmąstyti gyvenimo radikalią imanencijos fenomenalumo galimybę. Taigi kiek modifikuojant Sodeikos siūlomą „taktilikos paradigmos“ vaizdinį, galima būtų teigti, kad Henry „paradigmine“ jusle laiko propriocepciją arba vestibuliką. Sodeikos siūloma perspektyva fenomenologinę prieigą mąstyti gretinant ją su juslinio suvokimo formomis labai fundamentaliai užklausia fenomenologiją pačioje jos sąlyčio su tikrove gelmėje. Įvairios joslės čia metaforiškai išreiškia labai skirtingus patirties profilius ir fenomenologinio mąstymo „infrastruktūros“, jo plėtojimo bendriausių principų variacijas. Šioje disertacijos dalyje sieksime išsiaiškinti, kokią fenomenologijos sampratą siūlo Sodeika ir kaip ją atliepia Henry fenomenologija. Taip bandysime, perorientuodami Janicaud siūlytą metodologinę perspektyvą, pateikti alternatyvią „teologinio posūki“ fenomenologijoje interpretaciją.

Bet reikia iškart pabrėžti, jog Sodeikos raštuose neverta ieškoti sistemiškos fenomenologinės metodologijos refleksijos, atvirkščiai – juose gausu provokuojančių, ironiškų peršokimų ir nenuoseklumų. Sodeika, panašiai kaip ir kai kurie „teologiniam posūkiui“ priskiriami filosofai (o dažnai ir dar beatodairiškiau), be jokių skrupulų tame pačiame tekste derina mistiką ir fenomenologiją, Mokytoją Eckhartą ir Husserlį, Descartesą ir šiuolaikinius „populiariosios psichologijos“ atstovus. Ir visgi viso šio nesistemiško diskurso centre yra ir Janicaud toks svarbus fenomenologinės praktikos klausimas. Matėme, kad Janicaud kaip atnaujintos fenomenologijos orientyrą siūlo meną ir turi labai konkretų pavyzdį, gerai atskleidžiantį jo ginamo „minimalizmo“ siekius – tai Cézanne'o kūryba, buvusi įkvėpimo šaltiniu Heideggeriui ir Merleau-Ponty. Ji apima begalinį jautrumą trapiam fenomenų pasirodymo niuansams, ir sąmoningą

175 Sodeika, T. „Ką Emmanuelis Levinas veikia Husserlio „mokykloje“?“, *Logos*, 2005, t. 40, p. 137 – 148 (144).

176 Henry, M. *The Genealogy of Psychoanalysis*. Stanford: Stanford University Press, 1993, p. 334.

apsisprendimą apsiriboti šio pasaulio nematomybe. Janicaud siekis aiškus, jis nori atstatyti Husserlio siūlytą ir prancūzų fenomenologų pažeistą trapią transcendentalinės-empirinės prieigos pusiausvyrą, tačiau, kaip matėme, pats rizikuoja persisverti į kitą kraštutinumą – paversti fenomenologiją trivialiu empirinių niuansų fiksavimu be solidaus, fundamentalius klausimus keliančio filosofinio pagrindo.

Janicaud prieigą galima būtų laikyti metodologine, t. y. siekiančia apmąstyti fenomenologijos kaip mokslo pažangos sąlygas ir produktyviausius jo plėtojimo principus, o Sodeikos prieiga yra žymiai sunkiau apibūdinama. Sodeikos dėmesio centre – ne transcendentalumo-empiriškumo pusiausvyros problema, o egzistencinis fenomenologijos performatyvumo klausimas. Janicaud siūlomą meną kaip fenomenologijos orientyrą Sodeika tarytum pagilina ir jį pakeičia dar fundamentalesniu gyvenimo orientyru. Pirmoje darbo dalyje „teologinis posūkis“ fenomenologijoje apžvelgtas labai plačiame filosofijos ir teologijos santykio kontekste, taip pat labai bendrai aptarti Janicaud kritikos pagrindiniai teiginiai, minimaliai juos iliustruojant jo kritikuojamų autorių filosofija. Dabar reikėtų pamėginti tiksliau įvardyti, ką iš tiesų reiškia Janicaud fenomenologijos sampratai alternatyvios Sodeikos siūlomos „paradigmos“, kokie metodologiniai orientyrai ryškėja jo siūlomoje perspektyvoje, kaip juos atliepia Henry „gyvenimo fenomenologija“ ir kaip joje galima kelti mums rūpinčius fenomenologinės praktikos klausimus.

2. 1. Tomas Sodeika ir Michelis Henry: fenomenologijos preskriptyvumas ir gyvenimas kaip netematizuotas fenomenologijos branduolys

Fenomenologinė filosofija, susklausdama natūraliąją nuostatą, siekia grįžti prie visos tikrovės ištakų, t. y. ten, kur tikrovė pasirodo pirmiausiai ir įgyja prasmę. Fenomenologinis *epoche* siekia patirties išgryninimo, dėmesingo „patirties patyrimo“, arba teorinių nuostatų neįtarpinto patirties betarpiškumo. Aišku, kad toks siekis lemia itin praktinį fenomenologijos pobūdį. Anot Jonkaus: „Daugelį Husserlio fenomenologijos tekstų reikia skaityti ne tiek kaip teorinės filosofijos traktatus, bet kaip meditacines pratybas. Tai reiškia, kad skaitydamas turiu bandyti dar ne kartą atlikti tas operacijas, per kurias aš (čia turiu omenyje ne tik save, bet ir tave, skaitytoja(u)) galiu aprašyti savo patirtį ir tai, kas joje duota.“¹⁷⁷

Fenomenologijos preskriptyvumas, reiškiantis tai, kad fenomenologinis tekstas turi būti ne tik perskaitomas, bet jame pateiktos įžvalgos turi būti iš naujo patirtos, performatyviai reaktualizuotos, dažniausiai pabrėžiamas knygos įvade ar pratarmėje kaip pati

177 Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 34.

bendriausia metodologinė gairė, būtina pastaba prieš imantis turiningesnio darbo su pačiais fenomenais. Pats preskriptyvumas retai tematizuojamas ir tai gana suprantama, nes neaišku, ar apie šį fenomenologijos aspektą galima ir ar reikia ką nors daugiau pasakyti. Tačiau reikia pripažinti, kad šis nematomas, bet fenomenologiją grindžiantis preskriptyvusis pagrindas yra ne tik fundamentaliausia, bet ir pati mįslingiausia jos dalis. Tomas Sodeika labai taikliai išryškina šią fenomenologijos pagrinduose glūdinčią retai pastebimą ir tematizuojamą įtampą: jei fenomenologijos tikslas yra ne tik dėmesingas „patirties patyrimas“, bet ir jo prasmės sklaida tekste, tai pastato fenomenologą į gana keblią padėtį, kurią galima būtų įvardyti kaip neišsprendžiamą deskriptyvumo ir performatyvumo įtampą – savo siekiamą patirties betarpiškumą fenomenologas turi išreikšti kartu suvokdamas, kad betarpiškumas nei užrašomas, nei perskaitomas, o tik išgyvenamas praktiškai: „Juk fenomeno *aprašymas* jau nebėra pats *fenomenas*, nebėra „save-savyje-pačiame-parodantis [-dalykas]“. Bet koks aprašymas yra *tekstas*, t. y. medija, kuri aprašomo dalyko „*saviprezentaciją*“ pakeičia jo „*reprezentacija*“. Tai, ką aptinkame aprašymo tekste, „parodo“ ne „save-patį“, bet kažką kita – kažką, ko tame tekste nėra.“¹⁷⁸ Tai iš filosofo reikalauja labai specifinių pastangų ir išradingumo, pasirenkant tokią patirties apmąstymo strategiją, kuri kūrybiškai išsaugotų deskriptyvumo ir performatyvumo reikalavimų įtampą, o jo siūlomas patirties aprašymas nedarytų to, ką įprastai daro aprašymas: „Fenomenologinio aprašymo tekstas turi būti sukonstruotas taip, kad skaitytojas jame aptiktų ne aprašomo dalyko „atvaizdą“, o tik jo „aidą“ – nuorodą krypties, kuria keliaudamas jis *pats* turėtų ieškoti aprašyto dalyko. Ši nuoroda turėtų grąžinti skaitytojo sąmonę į save pačią, t. y. turėtų padėti *skaitančią sąmonę* transformuoti į *išgyvenančią savimonę*.“¹⁷⁹

Jau minėta, kad šią transformaciją kitur Sodeika yra įvardinęs kaip „muzikos“ ir „taktilikos“ paradigmas. „Paradigminės“ juslės keitimo logika yra aiški: dalyko „atvaizdą“ pakeisdamas jo „aidu“ arba levinišku „artumu“ Sodeika siekia įgyvendinti fenomenologinį *epoche* ir peržengti tikrovę neutralizuojančią, įtarpinančią sąmonės laikyseną. Tam tikrų jos reliktų, sekdamas Levinu, Sodeika aptinka ir Husserlio fenomenologijoje: tiek jo vartojamos bendros sąvokos („fenomenas“, „esmėžiūra“, „horizontas“), tiek konkretūs juslinio suvokimo pavyzdžiai, kuriais jis iliustruoja savo fenomenologines analizes, akivaizdžiai patvirtina *clara et distincta perceptio* dominavimą Husserlio mąstyme. O tai savo ruožtu nurodo tam tikrą huserliško *epoche* „akląją zoną“ – patikima patirties empirika besiremiantis mokslinis interesas labai subtiliai, bet irgi neutralizuoja tikrovę. *Clara et distincta perceptio* idealas, arba patikimą, lengvai

178 Sodeika, T. „Nėr vardo tinkamo, yra tik jausmas“. *Religija ir kultūra*, 2012, t. 10, p. 80–104 (88).

179 Ten pat, p. 88.

pakartojamą fenomenų duotį sąmonei privilegijuojanti prieiga yra pati parankiausia moksliniam-teoriniam interesui kaip ir rega yra daugiausiai informacijos vienu metu apimti ir didžiausias galimybes tą informaciją analitiškai skaidyti ir artikuliuoti teikianti juslė. Tačiau tai turi savo kainą: į patikimos fenomenų duoties analitiką besiorientuojantis žvilgsnis, kalbant fotografine terminija, pasiekia labai aukštą raišką, bet tik selektyviai atrinkdamas tokią raišką užtikrinančius fenomenalumo aspektus. Michaelas Inwoodas atkreipia dėmesį į Husserlio fenomenologinių analizių akademinį kontekstą, iš dalies paaiškinantį į aiškia duotį besiorientuojantį jo fenomenologijos „vizualumą“: daug jo tekstų paremti gyvomis paskaitomis ir didelei auditorijai parankiausia vienu metu stebėti aiškiai apibrėžtą objektą nei analizuoti sunkiau prieinamus fenomenus, bet, pavyzdžiui, antrajame *Idėjų* tome aptinkamos intersubjektyvumo analizės atskleidžia Husserlio dėmesingumą žymiai subtilesniems patirties niuansams¹⁸⁰, taigi turbūt negalima būtų Husserlio apkaltinti visišku vienpusiškumu. Visgi, sunku būtų paneigti Husserlio niekada neatsizadėtą fenomenologijos kaip visiškai pagrįsto „griežto mokslo“ idealą, vertusį jį privilegijuoti patikimą, patikrinamą fenomenų raišką. Aišku, kad įvairios juslės šiame kontekste yra sąmonės laikysenos metaforos ir atitinkamai – labai bendri fenomenologijos plėtojimo orientyrai. Galima būtų atskirai aptarinėti „atvaizdą“, „aidą“, „artumą“ ir tai, kaip, kokius fenomenologijos orientyrus siūlo, kokius patirties profilius akcentuoja kiekviena „paradigminė juslė“, tačiau svarbesnė yra pati fenomenologijos intencija grįžti prie pirmapradiškiausio, betarpiškiausio patirties išgyvenimo, tiesiogiai susijusi su fenomenologijos preskriptyvumo klausimu.

Pacitavęs Husserlio teksto fragmentą, kuriame šis apibūdina stalo regėjimo patirtį, Sodeika, viena vertus, Husserlio prieigos nekritikuoja ir neatmeta, bet kita vertus, tiesiogiai jos ir neperima, užklaudamas patikimų duočių sąmonei akivaizdumą ir dėmesį nukreipdamas visai kita linkme: „Kam tad tokias banalybes rašyti ir kam jas skaityti? Argi nėra įdomesnių filosofinių tekstų, pasakojimų apie „anapusybę“, pasakojimų, kurie „užkeri“ mus savo neįprastumu ir gelmės įspūdžiu? <...> to, ką jis čia rašo, prasmė atsiskleidžia tik tada, kai atidėję į šalį knygą, atsigręžiamo į tikrovę ir *realiai patiriame* tai, kas aprašyta fenomenologiniame tekste. Atrodytų, tai padaryti nėra sudėtinga ir esame *a priori* įsitikinę, kad aktuali patirtis pasirodys tokia pat banali, kaip ir jos aprašymas. Juk kasdien matau savo darbo stalą ir matau jį iš esmės būtent taip, kaip aprašo Husserlis. Tačiau ar iš tikrųjų *matau?*“¹⁸¹ Šis „ar iš tikrųjų?“ yra gana mįslingas, pirmiausia atskleidžiantis, kad jei fenomenologija yra „patirties patyrimo“ siekis, jis

180 Inwood, M. „The Use and Abuse of Vision“ in *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*. Ciminio, A.; Kontos, P. (eds.), Leiden: Brill, 2015, p. 165–183 (172).

181 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 96.

prasideda suvokimu, kad savo patirties dažniausiai nepatiriame, t. y. nepatiriame net pačių banaliausių mus supančių daiktų, o tai, ką kasdienės sąmonės naivumas laiko „patirtimi“ neturi nieko bendro su fenomenologine patirties samprata: „Juk tai, ką paprastai vadiname „patyrimu“, labiau primena skaitymą. Įprastas mūsų santykis su pasauliu yra ne gyvas ir tolydus patirties srautas, o „ženklų“ seka.“¹⁸² Sodeika atkreipia dėmesį, kaip sunku yra atsikratyti kasdienės sąmonės naivumo, kaip sunku sustabdyti sąmonės inerciją ir tikrai pamatyti daiktą, o ne žiūrėti pro jį: „Nuosekliai pabandę realizuoti Husserlio aprašytą patirtį, turėsime progos pirmiausia įsitikinti, kad tai padaryti nėra lengva. Iš pradžių mūsų laukia beveik garantuota nesėkmė. Tik kai po atkaklių pratybų galiausiai mums tai pavyks, suprasime, jog gyvas išgyvenimas yra nepaprastai turtingas prasmės, kurios negali perteikti joks pasakojimas.“¹⁸³ Atkreipkime dėmesį, kad stalo pamatymo eksperimentas iš pradžių įvardijamas kaip mėginimas „realizuoti Husserlio aprašytą patirtį“, tačiau, kai po atkaklių pratybų šis eksperimentas pavyksta, jo rezultatas įvardijamas jau ne kaip patirtis, o kaip „gyvas išgyvenimas“. Žinoma, galima šios slinkties ir nesureikšminti, šiuos žodžius įprasta vartoti sinonimiškai. Tačiau slinktis įvyksta ir metodologiniame lygmenyje: „Tik šitai patyrus taps aiški ir fenomenologinės deskripcijos tikroji prasmė. Taps aišku, jog fenomenologinė deskripcija yra ne *relatio* apie fenomenologo patirtą tikrovę, o greičiau *itinerarium* – aprašymas kelio, kuriuo turėtume eiti patys.“¹⁸⁴ Izoliuoti šie fragmentai atrodytų tik kaip dar vienas „įvadinis“ fenomenologijos praktinio aspekto priminimas, tačiau žvelgiant į Sodeikos tekstų visumą kyla įspūdis, kad pirmiausia jį ir domina ši „išvirkštinė“ fenomenologijos pusė, kad „išgyvenimas“ nėra tik patirties sinonimas, o preskriptyvumas nėra simetriškas deskriptyvumui ir juo labiau nėra tik „įvadinė“ fenomenologijos dalis. Galėtume tai laikyti „išvirkštine“ fenomenologijos puse, nes preskriptyvumas fenomenologijoje yra implikuojamas, bet ne eksponuojamas, tai, kas yra eksponuojama fenomenologiniame tekste, yra fenomenologinio tyrimo rezultatai – originalios filosofo aptiktos patirties gelmės įžvalgos, jų deskripcijos ir kritikos artikuliacija. Akcentuodamas fenomenologijos preskriptyvumą Sodeika siekia ilgiau užsibūti šiose empirinio turinio požiūriu ne itin turiningose, bet viską lemiančiose fenomenologinio mąstymo ištakose ir taip iš naujo grįžti prie pamatinės fenomenologijos intencijos.

Toliau aptardamas fenomenologinių tekstų preskriptyvumą Sodeika klausia: „kodėl *privalome* paklusti fenomenologinei preskripcijai?“¹⁸⁵ Taip tarsi apeliuojama į

182 Ten pat, p. 97.

183 Ten pat, p. 96.

184 Ten pat, p. 96.

185 Ten pat, p. 98.

huserlišką fenomenologijos kaip absoliučiai pagrįsto griežto mokslo idealą ir teigiama, kad fenomenologinė preskripcija negali būti tiesiog niekuo neįpareigojantis pasiūlymas kaip partitūros nuoroda, o absoliutų grindžiamąjį pobūdį turintis įsakmus paties fenomeno bylojimas. Ir šioje fenomenologijos kaip griežto mokslo pagrįstumą patvirtinti turinčioje vietoje Sodeika atlieka gana keistą ir netikėtą judesį: „Tačiau atsakyti į klausimą „kodėl?“ galėtų tik tam tikras teorinis diskursas, pateikiantis imperatyvo *rationes*, o toks imperatyvo grindimas gali būti tik sąlyginis – juk aišku, kad ir pats grindžiantysis diskursas gali ir turi būti kvestionuojamas klausiant „kodėl šitai turiu laikyti tiesa?“ <...>. Aišku, kad tuo būdu patenkame į *regressus ad infinitum* <...>. Ar įmanoma imperatyvą formuluoti taip, kad jo kategoriškumas darytų nebeįmanomą bet kokį pagrindimo reikalavimą? Puikų tokio kategoriškai-imperatyvinio diskurso pavyzdį galime rasti Mokytojo Eckharto pamoksluose.¹⁸⁶ Žinoma, lygindamas fenomenologinį tekstą su partitūra, o dabar ir su pamokslu Sodeika siekia išryškinti preskriptyvųjį jos uždavinį – fenomenologija turi ne pasakoti, o nurodyti, ne aiškinti, o vesti. Tačiau tai tik labai formalus sugretinimas, siekiant atskleisti preskriptyvumo esmę, reikia pažvelgti į Eckharto pamokslų turinį. Visus Viduramžių mistiko pamokslus persmelkia kenotinis tuštumos, arba dvasios neturto motyvas, Sodeika cituoja Mokytoją Eckhartą: „Tad jei nori tapti ir būti teisiu, tai veikdamas nieko nesiek ir neturėk jokie tikslo nei laike, nei amžinybėje, nesiek nei atlygio, nei palaimos, nei to, nei kito; visi tokie darbai yra tarsi mirę.“¹⁸⁷ „Tikras neturtėlis yra tas, kuris nieko *nenori*, nieko *nežino* ir nieko *neturi*.“¹⁸⁸ Šioje ne itin turiningoje kenotinės mistikos kalboje ieškant fenomenologijai aktualių nuorodų galima būtų ją suprasti kaip poetinį fenomenologinio *epoche* provaizdį. Sodeika lygina Eckharto skelbiamą „dvasios neturtą“ su fenomenologo siekiama sąmonės būseną (pats Husserlis *Karteziškujų meditacijų* įvade kalba apie „pažintinį neturtą“¹⁸⁹ kaip būtiną fenomenologinio mąstymo pradžios tašką) ir tokiu būdu eckhartiškos mistikos kenotinį motyvą išversti į mokslinę-metodologinę kalbą galima būtų taip: „praktikuoti *epoche* pirmiausia reiškia išlaikyti sąmonę ikipredikatyvioje būsenoje, kuri, nepaisant to, kad neatliekamas joks predikavimo aktas, vis dėlto yra visiškai budri ir todėl pajėgi patirti <...>. Praktikuojant fenomenologinį *epoche* bet koks scholastinis *questio*, bet koks „Warum?“ tampa nebeįmanomas ir nebereikalingas, nes pagrindas, kurį čia patiriame, nėra joks daiktas ar daiktų visuma, t. y. nėra joks sąmonės *turinys*, kurį tik ir įmanoma kvestionuoti. Šis pagrindas yra pati *grynoji patirtis*, nesiremianti

186 Ten pat, p. 98.

187 Meister Eckhart, Cit. Ten pat, p. 99.

188 Meister Eckhart, Cit. Ten pat, p. 102.

189 Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005, p. 8.

jokiu daiktiškumu ir kaip tik todėl bet kokį daiktiškumą absoliučiai grindžianti.¹⁹⁰ Tačiau jei žvelgdami metodologiškai galime gana nesunkiai suvokti ar bent įsivaizduoti, ką reiškia žodžiai „ikipredikatyvi sąmonės būseną“, reikia pripažinti, kad tikrasis jų turinys išlieka neįtikėtinais paslaptingas ir yra anapus bet kokio metodologinio aiškumo. Galbūt ši tamsų ir paslaptinę branduolį, aplink kurį gravituoja visa fenomenologija, ir siekia išryškinti Sodeika, gretindamas fenomenologinį ir mistinį diskursus?

Nors tokia formuluotė labai problemiška, proto prigimtis verčia užduoti klausimą: kas patiriama šia grynąja patirtimi? Anot Sodeikos: „Jei bandysime įvardinti tai, *kas* šia patirtimi patiriama, tai vargiai ar rasime tinkamesnį žodį už „nieką“, arba „tuštumą“ <...>. Galima sakyti, kad būtent šis „tuštumos“ momentas patirčiai ir suteikia *patirties* pobūdį. Mat buvimas-prie-paties-daikto, kuris yra konstitutyvus patirties momentas, reiškia, kad esame ne tik prie jo „fasado“, bet prie jo neregimųjų pusių. Pastarosios turi būti taip pat *patiriamos*. Be šios patirties bet koks turinys yra vien „ženklas“, kurį galima tik „skaityti“, bet ne patirti <...>. Galima sakyti, jog ši „tuštumos“ patirtis yra ne kas kita, kaip tik bet kokį daiktiškumą grindžiančios *transcendencijos* patirtis.“¹⁹¹ Tai galima suprasti dviem būdais: akcentuojant daiktiškumo duoties sąmonei problemą, tuštuma yra kiekvieną fenomeną supančio intencionalaus horizonto idėjos interpretacija, ir Sodeika cituoja Husserlį, kalbantį apie tuštumos horizontą, apipinančią ir persmelkiančią kiekvieną tikrą apraišką.¹⁹² Tačiau manytume, kad Sodeiką domina ne tiek patirties horizontiškumo, arba intencionalusis patirties „formos“ aspektas, jau suponuojantis tam tikrą aktualaus išgyvenimo prasminį kontekstualizavimą, o nuolat iš teorizuojančio žvilgsnio išslystantis nekontekstualizuojamas ir nemedijuojamas patirties substratas, arba tuštuma ne kaip patirties pavidalas, bet veikiau kaip jos ištakos, arba grynasis patirties faktas kaip tai, aplink ką nuolat gravituoja visa fenomenologija, bet kas niekada nepasirodo jokiu deskripcija perteikiamu pavidalu. Sąvokos „tuštuma“, „ikipredikatyvi patirtis“, „grynoji patirtis“ veikia veikiau negatyviai ir tik nurodo, kas nėra tai, ką jos užčiuopia, bet neįstengia išreikšti. Ar galima būtų šiai Sodeiką dominančiai problemai rasti pozityvesnį įvardijimą? Jis jau buvo minėtas, kuomet teigėme, jog Sodeikai „gyvas išgyvenimas“ nėra tik patirties sinonimas, jį signalizuoja ir kitas eckhartiškosios mistikos motyvas: „Kaip Dievas veikia be jokio „kodėl“ (*ohne Warum*) ir jokio „kodėl“ nežino, lygiai taip pat kaip ir Dievas veikia ir teisisis – be jokio „kodėl“; ir kaip gyvenimas gyvena dėl savęs paties ir nieiško jokio „kodėl“, kurio dėlei gyventų, taip ir teisisis nežino jokio „kodėl“, kurio dėlei jis ką nors darytų.“¹⁹³ Dievo klausimą

190 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 105.

191 Ten pat, p. 106.

192 Ten pat, p. 105.

193 Meister Eckhart, Cit. Ten pat, p. 107.

kol kas galime atidėti, dabar aktualesnė ir fenomenologijai artimesnė yra gyvenimo problema. Gyvenimas yra pozityvesnis Sodeikos su fenomenologiniu *epoche* nuolat gretinamo eckhartiškosios kenotinės mistikos motyvo įvardinimas, tačiau jis pavojingas: juk ar „gyvenimas“ nėra pati bendriausia, pati banaliausia sąvoka, nepasakanti nei nieko naujo, nei nieko tikslesnio apie fenomenologijos siekius? Ar nėra savaime suprantama, kad gyvenimas yra pagrindinė ir vienintelė fenomenologijos tema? Juk Husserlis teigia: „tai, kas atitenka man kaip medituojančiam filosofui, yra mano grynas gyvenimas su visais jo gryniais išgyvenimais ir visais jo manomais objektais <...>“.¹⁹⁴

Gyvenimas neabejotinai motyvuoja fenomenologiją. Anot Zahavi, pagrindinė Husserlio motyvacija kuriant fenomenologiją buvo ne epistemologinis, teorinis interesas, o etinis-praktinis absoliučiai atsakingo gyvenimo siekis.¹⁹⁵ Tą patį apie fenomenologinį mąstymą teigia ir Jonkus: „tokios meditacijos neturėtų apsiriboti vien teorinių, mokslinių problemų sprendimu, – jos turi pakeisti visą mano gyvenimą.“¹⁹⁶ Tačiau pažvelgus į fenomenologijos istoriją ir kalbant labai tiksliai reikia pripažinti, kad gyvenimas, motyvuojantis ir grindžiantis fenomenologiją, retai pats tampa jos tema. Renaud Barbaras pažymi: „Kyla įspūdis, kad gyvenimas fenomenologijoje niekada nebuvo tikrai apmąstytas, o tik pasitelkiamas kaip tai, kieno prasmė laikoma savaime suprantama ir kas leidžia apibrėžti tikrąjį fenomenologijos tematinį centrą, trumpai tariant: transcendentalinės subjektyvybės veiklą jos konstitutyvioje sąsajoje su pasauliu. Taigi gyvenimas yra operatyvi sąvoka (jeigu ne šūkis), užuot buvęs tematizuota sąvoka. Jis yra tuo pat metu visur esantis ir keistai nesantis. Nesantis bent jau ta prasme, kad gyvenimas niekada netampa tikro tyrimo objektu.“¹⁹⁷ Juk fenomenologijos tema dažniausiai tampa ne, huserliškai tariant, „mano grynas gyvenimas“, o tai, ką žymiai lengviau tematizuoti – „visi jo manomi objektai“. Ir tai gana suprantama, gyvenimas visa savo prigimtimi priešinasi tematizavimui ir todėl, anot Michelio Henry, jis neapmąstytas ne tik fenomenologinėje tradicijoje, bet vargiai bepatenka į Vakarų filosofijos akiratį apskritai: „Vakarų filosofiją – nuo jos ištakų Graikijoje iki Heideggerio imtinai, ar ji save eksplacitiškai pristatytą kaip ontologiją, ar implicitinė ontologija ją vestų jai nežinant – apibrėžia tai, kad ji suponuoja tokią būties sampratą, kuri, užuot savyje sutelkusi gyvenimo esmę, priešingai, – neišvengiamai ją atmeta. Gyvenimo sąvoka filosofijai atrodo įtartina ne todėl, kad gyvenimas būtų kažkas neaiškaus ar abejotino, gyvenimas yra pats tikriausias dalykas, bet todėl, kad filosofija nesugebėjo jo apmąstyti.

194 Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005, p. 28.

195 Zahavi, D. *Husserl's phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 67.

196 Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 34.

197 Barbaras, R. *Introduction to a Phenomenology of Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2022, p. 1.

Kodėl? Todėl, kad gyvenimas savo būties gelmėje ir savo esme yra radikali vidujybė, jis vos gali būti suvoktas.¹⁹⁸

Gyvenimo klausimo sunkumas neturėtų stebinti, kaip bet kokios patirties substratas gyvenimas niekada nepasirodo patirties „pavidalu“, arba aiškiai apibrėžiamu prasminiu jos aspektu, bet filosofija, ir ypač fenomenologija, niekuomet nenustoja apie jį mąstyti. Turbūt galėtume teigti, kad gyvenimas fenomenologinei filosofijai yra tai, kas ikisokratikams buvo *arche*, šia prasme gyvenimas, anot Barbaras, yra filosofinis klausimas *par excellence*: „Turbūt kaina, kurią moka gyvenimas už savo išsipildymą mąstyme yra savo esmės praradimas, tarsi mąstymo subjektas negalėtų tikrai tapti mąstymo objektu be šio „iškraipymo“ <...>. Turbūt dėl pačiai jo esmei priklausančios priešasties gyvenimas visuomet išslysta iš mąstymo ir yra pasmerktas jam pasirodyti kaip tai, ko jis niekada negali pasisavinti <...>. Merleau-Ponty teigė, kad klausimas tampa filosofiniu tik tuomet, kai dėl tam tikros diplopijos jis atsigręžia pats į save kaip į klausimą <...>. Jei taip yra iš tiesų, turime teigti, kad gyvenimo klausimas yra filosofinis klausimas *par excellence*, nes mąstymas galiausiai visuomet yra gyvenimo darbas.“¹⁹⁹

Sodeika gerai iliustruoja tokio radikalaus filosofinio klausinėjimo stilių, sekdamas pirmine Husserlio intencija, bet tik iki tam tikros ribos – jis sustoja ten, kur Husserlis, regis, conceptualiai pilnai įvaldo savo pirmines intuicijas ir pradeda jas deskriptyviai artikuluoti. Apie Husserlio aprašomą stalo regėjimo „eksperimentą“ Sodeika teigia: „Atrodytų, tai padaryti nėra sudėtinga ir esame *a priori* įsitikinę, kad aktuali patirtis pasirodys tokia pati banali, kaip ir jos aprašymas.“²⁰⁰ Tam, kad pastebėtume ir aprašytume net kasdieniškiausios patirties niansus taip, kaip tai padaryti sugebėjo Husserlis, reikalinga neįtikėtina jautrumo, įžvalgumo ir minties artikuliacijos dėmė. Ir visgi Sodeikos tekste galime įžvelgti tam tikrą distanciją ar net ironiją Husserlio pastangų atžvilgiu – net ir genialus aprašymas išlieka banalus. Net komentuodamas savitą Heideggerio sąvokų darybos strategiją, siekiančią ne aprašyti patirtį, o transformuoti žodį taip, kad išryškėtų jo sandaroje nujaučiamas pirmapradės patirties prasmės skambesys, Sodeika konstatuoja nesėkmę: „Tačiau ar šis skambesys tampa išgirstas? „Būties ir laiko“ receptija rodo, kad taip nėra. Užtuot gražinę mus į pirmapradi patirties lygmenį, Heideggerio tekstai tapo nesiliaujančios „parazitinio diskurso“ lavinos katalizatoriumi.“²⁰¹ Kitaip sakant, akcentuodamas preskriptyvų fenomenologijos metodologinį polių, Sodeika išryškina vidinę įtampą pačiuose fenomenologijos pamatuose. Jis parodo, jog fenomenologijos

198 Henry, M. „Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003, p. 41.

199 Barbaras, R. *Introduction to a Phenomenology of Life*. Bloomington: Indiana University Press, p. 5.

200 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 96.

201 Ten pat, p. 56.

tikslas visuomet pranoksta jos priemonės, fundamentali, pirminė fenomenologijos intucija visuomet pranoksta jos konceptualizavimo bandymus, ir jei fenomenologija tikrai siekia gražinti mus į pirmą pradės patirties lygmenį, reikia konstatuoti, kad tai padaryti jai vis nepavyksta. Jei iš tiesų rimtai vertiname sąvokas „pirmą pradės patirties lygmuo“, „grynoji patirtis“, „mano grynas gyvenimas“, aplink kurias nuolat gravituoja fenomenologija, turime pripažinti, kad jos yra žymiai paslaptingesnės nei įsivaizdavo Husserlis ar Heideggeris ir, ko gero, žymiai paslaptingesnės nei koks nors fenomenologas apskritai pajėgtų įsivaizduoti. Žinoma, Sodeika neapsiriboja tik „nesėkmės“ konstatavimu. Atskleisdamas fenomenologų naudojamas fenomeno „aidą“ turinčias sukurti priemones ir čia pat fiksuodamas jų nepakankamumą, jis jau pasiūlo tam tikrą sprendimą, primindamas, kaip iš tiesų paslaptinga yra tai, ką esame įpratę vadinti „patirtimi“, kaip sunku yra ne „skaityti“, o tikrai patirti, ir taip reaktualizuodamas, atgaivindamas fenomenologų tekstus ir suintensyvindamas jų kuriamą „aidą“.

Prie Sodeikos mąstymo strategijos dar grįšime, dabar sieksime šiame poskyryje aptartas problemas gražinti arčiau „teologinio posūkio“ fenomenologijoje problematikos, bet tai darysime palaipsniui. Sodeika, akcentuodamas preskriptyvų fenomenologijos uždavinį, iš esmės kelia vienintelį klausimą: kaip užčiuopti nuolat nuo fenomenologinio žvilgsnio pasislepiančią patirties betarpiškumo aspektą, kaip apmąstyti ne tematizuojamą patirtį, bet niekaip neobjektyvuojamą gyvenimą? Michelis Henry yra fenomenologas, visa savo kūryba iš esmės mėginęs atsakyti į šį vienintelį klausimą. Todėl iš pradžių reikėtų pristatyti, kaip Henry atsako į šį klausimą atkreipiant dėmesį ir į jo atliekamą metodologinę fenomenologijos transformaciją. Tik po to tiesiogiai imsime paties „teologiškumo“ problemos, pasirodančios Sodeikos ir Henry kūryboje, ir kelsime klausimus apie šio „teologiškumo“ prigimtį, tikslą ir legitimumą fenomenologijos kontekste. Pradėsime nuo Henry, nes jo siūlomas sprendimas yra nuoseklesnis, labiau išliekantis fenomenologijos kontekste ir lengviau pristatomas. Vėliau grįšime prie Sodeikos, kuris nuolat akcentuoja gyvenimo betarpiškumo apmąstymo aporiškumą ir nepasiūlo tokio nuoseklaus, pozityvaus sprendimo kaip Henry.

2. 1. 1. Michelio Henry fenomenologijos perspektyva: transcendencija kaip imanencija

Pats Henry savo fenomenologiją vadina „materialiaja“²⁰², „radikalia“²⁰³. Tai gana tikslūs apibūdinimai, tiek pažodine lotyniškojo *radicalis* (šakninis) prasme, tiek išvestinėmis savo reikšmėmis: Henry labai ryžtingai imasi pagrindinės fenomenologijos proble-

202 Henry, M. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 27.

203 Henry, M. *The Essence of Manifestation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 13.

mos – pasirodymo, reiškimosi ištakų, pačios jo materijos. Pirmoji ir dažnai Henry *magnum opus* laikoma knyga iškalbingu pavadinimu *Raiškos esmė* išties stebina savo radikalumu, joje autorius teigia, kad visa Vakarų filosofija (įskaitant ir iškiliausias jos formas Edmundo Husserlio ir Martino Heideggerio fenomenologijoje) taip ir nesugebėjo deramai apmąstyti paties fenomenalumo ontologinės galimybės, jį visuomet modeliuodama pagal mums įprastą pasirodymą pasaulio šviesoje, priešstatoje, horizonte.

Kitaip sakant, Henry kaltina fenomenologiją nepakankamai radikaliai atlikus *epoche* – natūraliosios nuostatos suspendavimo operaciją, nes net ir suskliautus visas mokslines ar filosofines tezes apie pasaulį, pats pasaulis lieka galioti kaip bendra pasirodymo priešstatoje struktūra, viską persmelkianti fenomenalumo terpė. Todėl, anot Henry, reikia radikalesnio *epoche*, kuris suskliaustų šią pasaulišką pasirodymo struktūrą ir susitelktų į grynąjį fenomenalumo „kaip?“, pačią jo „medžiagą“.²⁰⁴ Anot jo, diadinis, arba horizontinis, fenomenalumo principas atskleidžia tik formalųjų raiškos aspektą, bet neužčiuopia giliausios pasirodymo esmės – raiškos pačiame savo veiksmingume, raiškos kaip jėgos, o ne kaip formos. Henry klausia: jei *ego* yra apsuptas universalus fenomenalumo horizonto, kurio santykinis ar diadinis *cogito–cogitatio* aspektas tampa fenomenologijos tema, koks yra šio horizonto atverties principas? Viskas, ką suvokiame, mums duota priešstatoje, bet koks suvokimas reikalauja arba realios arba įsivaizduojamos, mentalinės erdvės – horizonto, kuriame galėtų išryškėti skirtumas ir susiformuoti suvokimo objektas. Tačiau šioje erdvėje visuomet egzistuoja jai nepriklausantis taškas. Kaip akis, nepriklausanti savo regos laukui, šis taškas yra tai, kas raiškoje nėra santykiška, kas negali būti kontekstualizuojama kaip fenomenas fenomenalumo horizonte, tačiau kas užtikrina, kad fenomenai patiriami, o ne išsisklaido kaip *partes extra partes*. Labiau fenomenologiškai specializuota kalba tai galima būtų išreikšti taip: pamatiniu Henry laiko ne patirties *morphe*, arba intencionalios formos aspektą, patirčiai ir suteikiantį jos apibūdinamą ekstatinį pobūdį, o jos ne intencionalų, bet impresinį substratą – *hyle*, kuriame nėra jokio apibūdinamo patirties objekto, nes nėra jokios „išorės“. Be šio substrato patirtis neįmanoma. Čia esminiu tampa subjektyvybės pirmapradžio receptyvumo klausimas, ne ontinio, jau besiremiančio pasauliška prieštata, o ontologinio receptyvumo, kuriame nėra jokios priešstatos ir kurio vidinė struktūra nėra savi-transcendavimas, bet kuri pastarąjį padaro įmanomą. Henry klausia: „Mūsų kūnas yra visuma galių, kurias galime panaudoti pasaulyje, mūsų motorinių ir juslinių intencionalumų visuma. Tačiau kokiu būdu šios galios pirmiausia yra mūsų galioje?“²⁰⁵ Kitaip sakant, Henry siekia apmąstyti ne suvokimo, buvimo pasaulyje ar

204 Henry, M. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 2.

205 Henry, M. „Le concept d'âme a-t-il un sens?“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003, p. 28.

buvimo su kitais struktūras, kaip fenomenologijoje jau aprašytus raiškos profilius, o pačią raiškos paveikumo jėgą ar gyvybę, raišką kaip gyvybę. Taigi vietoje raiškos kaip diadinio horizontalinio savi-transcendavimo, t. y. visuomet riboto, neišvengiamai kreipiančio į kitus pasirodymus ir turinčio *cogito–cogitatio*, arba kažko pasirodymo kažkam struktūrą, Henry siekia apmąstyti pasirodymą jo radikaloje imanencijoje, kurioje nelieka jokio atotrūkio tarp raiškos duoties būdo ir jos turinio: „Transcendencijos originali fenomenologinė tikrovė savyje visiškai nėra transcendentiška. Todėl transcendencijos esmė yra imanencija.“²⁰⁶ Pastarasis sakinytis yra nuolatinis Henry filosofijos leitmotyvas. Šiuo teiginiu fenomenologija iš tiesų radikaliai perorientuojama ir taip atsiduriame gana neįprastame filosofiniame kraštovaizdyje.

Henry mąstymo keistumas ir sunkumas glūdi jo beobjektiškume: „materialioji fenomenologija yra fenomenologija radikalia prasme. Ji suvokia jau ne objektus, ne jų pasirodymo „kaip“, o atveria visiškai naują vietovę, kurioje nėra jokių objektų“²⁰⁷ „Aiškia ir ryškia“ percepcija grindžiamam mūsų mąstymui čia darosi sunku ko nors nusitverti ir orientuotis. Henry puikiai suvokia savo užmojo prieštarumą ir pats klausia: „Jei gyvenimas“²⁰⁸, kaip kažkas iš esmės svetima ekstatikai, pasislepia iš principo nuo bet kokios išivaizduojamos vizualizacijos, kaip tuomet įmanoma išstatyti jį bet kokioje teorijoje ar vaizdinyje, kad ir kaip jį įvardytume? Ar nėra nematomybės fenomenologija oksimoronas?“²⁰⁹ Kitaip sakant, ar neveda Henry fenomenologija į

206 Henry, M. *The Essence of Manifestation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 251.

207 Henry, M. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 42.

208 Henry savo fenomenologiją vadina *phénoménologie de la vie*, Povilas Aleksandravičius tai verčia „gyvybės fenomenologija“ (Aleksandravičius, P. *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2015, p. 125.), o Dalius Jonkus kalba apie Henry „gyvenimo imanencijos filosofiją“ (Jonkus, D. „Jusliškumo sampratos transformacijos šiuolaikinėje fenomenologijoje“, *Problemos*, 2012, t. 82, p. 18–26 (18)). Prancūzų kalboje *vie*, kaip ir anglų *life* ar vokiečių *Leben*, reiškia ir gyvenimą, ir gyvybę. Manytume, kad bendriausiam Henry filosofijos interesui įvardyti tikslesnis Jonkaus vertimas, nes „gyvenimas“ yra talpesnė sąvoka, apimanti tiek gyvybinės raiškos specifika, tiek įvairias galimas egzistencines, ontologines, sakralines ar metafizines konotacijas, implikuojančias visą spektrą šios raiškos formų nuo primityviausių fiziologinių poreikių iki aukščiausių kultūros pasiekimų. Henry vartoja žodį *vie* visam šiam spektrui apimti ir netgi dar daugiau – pačiai būties esmei įvardyti. O „gyvybė“ – įprastesnė sąvoka „ontiniuose“ moksluose, pavyzdžiui, biologija yra mokslas apie natūralistiškai apibrėžtą gyvybę; biochemiją, biofiziką ir kt. įprasta vadinti gyvybės mokslais. Kai kuriuose kontekstuose, pavyzdžiui, kalbant apie gyvenamąjį kūną ir jo galias, Henry naudojamą *vie* galima būtų versti ir žodžiu „gyvybė“. Žinoma, atmetant šios sąvokos natūralistines konotacijas. Vis dėlto siekdami dėmesio centre išlaikyti Henry fenomenologijos pirmapradiškumo siekį, o taip pat atsižvelgdami į tai, kad Sodeika Husserlio ir Mokytojo Eckharto kontekste *Leben* verčia žodžiu „gyvenimas“, likome prie šios sąvokos.

209 Henry, M. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 3.

aklavietę, būtent – į vietą, iš kurios ar kurioje nieko nematyti ir todėl joje neįmanoma jokia teorija?

Mėginant suprasti Henry fenomenologiją, didžiausia kliūtimi ir tampa šis įprastas erdvinis, lokalizuojančiu suvokimu besiremiantis mąstymas. Tendenciją giliausią fenomenalumo struktūrą suvokti diadiškai Henry, žinoma su tam tikromis išimtimis, aptinka visų epochų ir visų profilių Vakarų filosofijoje. Kaip vieną iškiliausių šio mąstymo stiliaus pavyzdžių Henry cituoja Maurice'ą Merleau-Ponty: „Egzistencija yra *erdviška*, t. y. per *vidinę būtinybę* ji atsiveria „išorei“.“²¹⁰ Kitaip sakant, anot Merleau-Ponty, besiremiančio Heideggeriu, egzistencija yra nuolatinis transcendavimas, visos tikrovės pasirodymo ištakos yra transcendavimas arba atvertis, pirmapradė „išorė“. Maža to, šią fenomenologų išvalgą galima būtų suvokti kaip gana tiksliai įvardijančią pačios filosofijos pamatinį principą. Nusakydamas europietiškojo mąstymo esmę, Povilas Aleksandravičius teigia: „Europos esmė yra transcendavimo judesys <...>. Transcendavimo judesys yra žengimas per ribą <...>. Autentiškas europietiškas mąstymas, smelkiamas transcendencijos, kurs tokias substancijas, kurioms *a priori* ir *a posteriori* yra būdingas jų pačių ribų peržengimas.“²¹¹ Tokios nuostatos laikosi ir Henry, pasak jo, Vakarų kultūra yra kiaurai persmelkta ir valdoma šio „trans“ judesio – veržimosi per, link, už, anapus, kiaurai kažką. Čia ir atsiskleidžia jo diadinė esmė, „trans“ judesiui būtina riba, būtinas kažkas priešais, virš ar kokioje nors kitoje pozicijoje, bet visuomet būtina pozicija anapus savęs, kitaip sakant jis visuomet atveria erdvę – į begalybę nusidriekiančią peržengtinų ribų, tirtinų objektų, įvairiausių jų tarpusavio santykių, ryšių ir konfigūracijų erdvę. Tačiau kokia būtų tokio mąstymo alternatyva, ar įmanomas mąstymas be ribų, be skirtumo ir be iš jų kylančių mąstymo objektų? Ką reiškia oksimoroniška formuluotė „transcendencijos esmė yra imanencija“ arba jai analogiška „nematomybės fenomenologija“? Atsakymas turbūt slypi pačiame jų oksimoroniškume – viena kitą paneigiančių sąvokų sąjungos struktūroje. Anot Carla's Canullo: „Oksimoronas yra tokia terminų sąjunga, kurioje blokšdamiesi vienas į kitą jie vienas kitą suintensyvina taip, kad skirtumas tarp jų, užuot buvęs pirminiu, *susikuria* šiuo nuolatiniu save intensyvinančiu grįžimu prie savęs.“²¹² Intensyvinimą galima būtų suprasti kaip išvirkščią transcendavimo judesį, t. y. transcendenciją ir imanenciją suprasti ne opoziciškai ir ne transcendenciją patalpinant imanencijoje kaip

210 Henry, M. *The Essence of Manifestation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 90.

211 Aleksandravičius, P. *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2015, p. 11.

212 Canullo, C. „Pâtir l'immanence, puissances d'un oxymoron“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 267–280 (279).

įprasta fenomenologijoje, o mąstyti „trascendenciją kaip imanenciją“²¹³. Tai reiškia transcendavimą suprasti ne kaip peržengimą, o kaip receptyvumą, o pastarąjį mąstyti ne lokaliai – kaip turėjimą, apėmimą, bet kaip savęs paties suintensyvėjimą, galiausiai grindžiantį ir transcendencijos galimybę: „Receptyvumas nereiškia priėmimo *vidun*, bet nurodo tam tikrą pačios imanencijos suintensyvėjimą jos gilumoje <...>, kur randasi ir *kito priėmimo, ir pripažinimo kaip tikrai kito* galimybė.“²¹⁴

Grįžtant prie vieno iš esminių filosofinio mąstymo šaltinių – nuostabos – galima būtų teigti, jog Henry transformuoja fenomenologiją pakoreguodamas, perstumdamas jos išeities tašką: dažniausiai fenomenologai, heidegeriškai tariant, „visada jau“ aptinka save pasaulyje, arba tiksliau – jo patirtyje. Po jos paviršiumi glūdinti gelmė, jos turtingumas ir įvairovė yra fenomenologų nuostabos šaltinis, Henry šį šaltinį siekia radikalizuoti siekdamas pačių jo ištakų ir jam nuostabą kelia ne tiek vienaip ar kitaip tematizuojama patirties gelmė, o veikiau tai, *kad* patiriu, arba pats patirties raiškos fakto pasirodymas. Visa Henry fenomenologija remiasi šiuo jo minties judesiu, todėl tam, kad tinkamai suprastume jo fenomenologijos detales, būtina šį judesį tiksliai fiksuoti vienoje fundamentaliausių ir abstrakčiausių filosofinių skirčių – transcendencijos ir imanencijos perskyroje. Kaip teigia Patrice'as Guillaud: „Esminė Henry filosofijos įžvalga, sudaranti jo mąstymo genialumą, yra tai, jog imanencija yra ne kas kita kaip pati transcendencija <...>. Imanencija yra transcendencija, tik apversta. Šio apvertimo esmė yra siekis apmąstyti transcendenciją ne jos abstrakčioje struktūroje, kuri nuolat užtemdo patį transcendencijos pasirodymą, o jos konkrečioje struktūroje kaip absoliučiam pasirodyme, kaip paties reiškimosi fakto apraiškoje, kaip radikaliausiai veiksmingame pasirodyme <...>. Šia prasme šiapus ar veikiau kiauurai intencionalumo atverties Henry mąstymas siekia atverties grynojo fakto.“²¹⁵

Šį apvertimą būtina pabrėžti, kad nesuprastume Henry imanenciją apmąstyti siekiančios filosofijos iš transcendencija grindžiamo mąstymo perspektyvos, t. y. nesuprastume jos „erdviškai“, kaip radikalaus solipsizmo, subjektyvybės „be langų ir be durų“. Jean-Louis Chrétienas Henry siūlomą gyvenimo kaip radikalią imanencijos sampratą vadina ne gyvenimo, o pragaro apibrėžimu.²¹⁶ Manytume, kad tokia

213 Henry, M. *The Essence of Manifestation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 314.

214 Canullo, C. „Pâtir l'immanence, puissances d'un oxymoron“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 267–280 (272).

215 Guillaud, P. „La transcendance inversée: sur l'immanence, la renonciation et l'immanental“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 345–354 (345).

216 Chretien, J.-L. „La Vie sauve“. *Les etudes philosophiques*, 1998, t. 1, p. 37 – 49 (49).

interpretacija kyla būtent iš nepakankamai tikslaus imanencijos specifikos suvokimo, imanencija nėra patirties horizonto uždarymas neišsivaizduojamą klaustrofobiją keliančioje nulinio tūrio „erdvėje“, ji yra pats horizonto veiksmingumas. Imanencija įgalina horizontą veikti, ji yra nuolatinio patirties horizonto sutelkimo jį išgyvenančioje subjektyvybėje principas, užtikrinantis tai, kad jis išgyvenamas ir neišsisklaido kaip *partes extra partes*. Henry siekis yra maksimalus fenomenalumo konkretumas, bet paradoksaliu būdu jis negali būti grindžiamas daiktiškų konkretybių linijine, sekvenciška, atomistine logika ir ją apžvelgiančiu tokiu pat sekvencišku sąmonės žvilgsnio judėjimu. Gyvenimo konkretybė sietina ne su daiktiškų ar mentalinių konkretybių apibrėžtumu, galimybe juos įrikiuoti į kitų daiktų ar įvykių grandinę, kitaip sakant, ne su fenomenalumo horizonto atvertimi ir santykišku jos pobūdžiu, o su sunkiai tematizuojamu fenomenalumo intensyvumu ar paveikumo aspektu be jokios identifikuojamos pozicijos fenomenalumo horizonte. Būtent tai sudaro Henry dominančią gyvenimišką konkretybę ir čia aiškėja, kokia prasme jį domina fenomenalumo „materialumas“.

Aišku, kad pavadindamas savo fenomenologiją „materialiaja“ Henry buvo įkvėptas jau minėtos Husserlio perskyros tarp patirties *hyle* ir *morphe* aspektų. Henry teigia, jog Husserlis impresinį patirties substratą, *hyle* visiškai pajungia intencionaliam patirties *morphe* aspektui. Henry tikslas yra parodyti, kad impresinis patirties substratas – *hyle*, ne tik nėra pavaldus intencionaliai formai – *morphe*, patirčiai ir suteikiančiai jos apibūdinamą ekstatinį pobūdį, bet kad patirties struktūroje *hyle* turi visiškai savarankišką ir, negana to, fundamentalią, fenomenologijos dar neapmąstytą reikšmę. Apie impresiškumo problematiką Husserlio fenomenologijoje Henry teigia: „Neatsitiktinai impresinės duotys jo apmąstomos juslinio suvokimo pagrindu ir suprantamos kaip „numanymai“, arba tiksliau – daikto prefigūracijos. Fenomenologinei tradicijai tai yra būdas apeiti kliūtį, kuri, deja, negali būti apeita.“²¹⁷ Henry čia išryškina jau daug kartų minėtą Husserlio fenomenologijos bendrą metodologinę tendenciją remtis „aiškia ir ryškia percepcija“: patirties *hyle* jam reiškia medžiagą sąmonės aktui, ji turi šiam aktui teikti turinį, kitaip sakant, *hyle* yra tik medžiaga intencionalumui, prasmę ji turi tik ją suvokiant iš objekto duoties sąmonei perspektyvos. Impresiškumas taip suprantamas tik kaip vienas iš sluoksnių bendroje patirties objektų noetinės konstitucijos struktūroje. Originalią impresijos duotį gyvojoje dabartyje, anot Henry, Husserlis pakeičia vienintele jam žinoma – retencijos-protencijos kontinuume konstituooto patirties objekto duotimi. Šitaip fundamentali impresiškumo reikšmė fenomenalizacijos procese, anot Henry, nepastebima ir pamirštama. Fenomeno pasirodymą suprasdamas tik kaip pasirodymą intencionalioje struktūroje, Husserlis šiems hiletiniams momentams ne-

217 Henry, M. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 14.

teikia didelės svarbos, be juos įprasminančios intencionalumo formos jie neturi jokios autonomiškos fenomenologinės reikšmės. Tai, anot Henry, gerai iliustruoja pirmajame *Idėjų* tome aptinkama hiletinė ir noetinė fenomenologijų perskyra, kurioje Husserlis pirmenybę akivaizdžiai teikia noetiniam fenomenalumo aspektui, kurio dėka sąmonė ir tampa „ko nors“ sąmone, hiletinė fenomenologija, anot Husserlio, yra fenomenologija tik trivialia ir iki-kritine prasme.²¹⁸ Henry siekia apversti šią huserlišką hierarchiją teigdamas, jog, jei fenomenologija iš tiesų siekia būti transcendentaline filosofija, ji negali sustoti ties intencionalumo principu, nes jis nuolat reikalauja to, ko pats negali paaiškinti – impresijos. Tačiau kaip mąstyti impresiškumą negrįžtant į empiristinės filosofijos aklavietes, kas žvelgiant fenomenologiškai galėtų sudaryti savarankišką *hyle* esmę? Prie jos, pasak Henry, galime priartėti tokioje patirtyje, kurioje, skirtingai nei juslinio suvokimo atveju, intencionalaus akto neatitinka joks noematinis turinys: „Taip yra su jausmais ir su ištisa grupe mentalinių procesų iš afektyvios patirties plotmės <...>. Neįmanoma apibrėžti baimės, nerimo, skausmo, malonumo ar grynos frustracijos kitaip kaip tik per jų afektyvų pobūdį.“²¹⁹ Todėl tikrai transcendentalinė fenomenologija turi koncentruotis į šį pirminį duotumą, „kuriame duoties būdas pats yra duotis. Afektyvumas yra impresijos duoties būdas ir kartu jo impresinis turinys. Jis yra transcendentalus radikalia ir autonomiška prasme.“²²⁰

Taigi, Henry teigimu, imanencijos receptyvumo esmė yra afektyvumas. Šis žodis fenomenologijoje ir psichologijoje reiškia sunkiai užčiuopiamą, tačiau bet kokią patirtį lydintį ikirefleksyvų emocinį-vitalinį jos aspektą, apimantį tokius fenomenus kaip atskiros emocijos, nuotaika, emocinė atmosfera, vitaliniai ir egzistenciniai jausmai (pavyzdžiui, laisvės, stiprumo ar sunkumo pojūtis, nuovargis, susvetimėjimas). Bendriausia prasme afektyvumas reiškia paties gyvenimo ar gyvumo pojūtį. Fenomenologinės psichopatologijos ir psichoterapijos atstovas Thomas Fuchsas rašo: „Fundamentaliausiame afektyvios patirties sluoksnyje aptinkame tai, ką galėtume pavadinti *buvimo gyvu pojūti*: ikirefleksyvią, nekryptingą kūnišką savivoką, kuri sudaro bet kokio intencionalaus jutimo, suvokimo ar veikimo pagrindą. Šis nuolatinis foninis kūno jutimas yra aptinkamas ant gyvenimo ir patirties slenksčio, tarp *Leben* ir *Erleben*“²²¹. Fuchsas kalba apie ikirefleksyvų, bazinį juslumą, afektyvumas sunkiai užčiuopiamas, bet visgi gali būti suvoktas ir tematizuotas, jis patiriamas. Kitaip sakant, Fuchsui, kaip ir Husserliui, afektyvumas yra tamsioje zonoje tarp patirties ir gyvenimo, tačiau abu

218 Ten pat, p. 16.

219 Ten pat, p. 14.

220 Ten pat, p. 17.

221 Fuchs, T. „The Phenomenology of Affectivity“ in *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Gallagher, S.; Schmicking, D. (eds.), New York: Springer, 2010, p. 547–574 (548).

teigia, kad jis turi būti apmąstomas iš intencionalios patirties perspektyvos. O Henry afektyvume mato galimybę ieškoti ne-ekstatinio, ne-horizontinio fenomenalumo principų ir taip jis tarytum siekia slenkstį tarp gyvenimo ir patirties peržengti priešinga kryptimi teigdamas, kad afektyvumas visuomet buvo painiojamas su intencionalumu grindžiamu juslumu, bet iš tiesų jie neturi nieko bendra ir yra struktūriškai visiškai heterogeniški. Afektyvumą jis suvokia kaip transcendentalinį, arba auto-afektyvumą, t. y. kaip absoliutų savi-jutimą be jokio juslumo ar suvokimo tarpininkavimo.²²²

Taip Henry siūlo „išcentrinę“ fenomenalumo sampratą, kurioje bet kokie intencionalumu besiremiantys fenomenai sudaro tik subjektyvybės paviršių, o tikroji jų duoties paslaptis glūdi impresinėje medžiagoje, niekuomet neiškylančioje į ekstatinę šviesą. Intencionalumu besiremianti fenomenologija, anot Henry, turi savęs paklausti: jei intencionalumas mums teikia prieigą prie bet kokio esinio, kaip mes turime prieigą prie paties intencionalumo? Ar irgi per intencionalumą?²²³ Husserlis susidūrė su šia problema, mėgindamas apmąstyti sąmonės srauto auto-konstituciją *Vidinės laiko sąmonės fenomenologijos paskaitose*. Galiausiai jis buvo priverstas pripažinti, kad vidinės laiko sąmonės sraute turime atskirti nors ir persiklojančias, bet nesutampančias šį srautą konstituojančias ir konstitutas fazes ir kad refleksijai prieinamai konstituočiai fazei galiojančios kategorijos visiškai netinka konstituojančiai fazei apibūdinti.²²⁴ Sąmonės vidinė auto-konstitucija galiausiai gali būti tik nurodoma, bet ne tematizuojama. Anot Danutės Bacevičiūtės, Husserlio filosofijoje giliausias subjektyvybės sluoksnis lieka pasyvus, nereaktyvuojamas ir vėlyvuosiuose rankraščiuose Husserlis šį sluoksnį tiesiog vadina „absoliučiu faktu“.²²⁵ Intencionalumu besiremianti fenomenologija atsiremia į gryną impresiją gyvojoje dabartyje kaip savo priemonėmis niekaip neapibūdinamą „absoliutų faktą“, o Henry siūloma radikalčiai ne-ekstatinio fenomenalumo samprata siekia šį faktą apmąstyti. Beatas Michelis šiai ne-ekstatinei Henry logikai iliustruoti siūlo biologinį-evoliucinį argumentą: „Biologinėje evoliucijoje juslinis suvokimas yra be abejonės kilęs iš paprasčiausio jautimosi gerai arba blogai, iš pavojaus arba progos jutimo. Cheminėje terpėje bakterija tuo dažniau keis savo judėjimo kryptį, kuo jai nepalankesnė ši terpė yra. Jos percepcija tiesiog nurodo, geriau ar mažiau gerai ji jaučiausi.“²²⁶ Kitaip sakant, žvelgiant iš gyvybės evoliucijos perspektyvos,

222 Henry, M. *The Essence of Manifestation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 463.

223 Henry, M. „Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir?“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003, p. 113.

224 Ten pat, p. 114.

225 Bacevičiūtė, D. *Praeiga ir pertrūkis*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016, p. 102.

226 Michel, B. „Auto-affection et adhérence“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 337–344 (342).

archajiškiausiame ir fundamentaliausiame bet kokio suvokimo ir daug bendriau, intencionalumo, sluoksnyje glūdi šis primityvus savi-jutimas be jokios galimybės suvokti kažką „išorėje“. Žinoma, panašų ikirefleksyvos sąmonės savivokos sluoksnį, grindžiantį ir pačios refleksijos galimybę įžvelgė ir Husserlis, visgi manytume, kad bakterijos pavyzdys yra taiklus ir iškalbingas: jis nurodo, jog gyvybės savi-jauta nėra tas pats, kas sąmonės savivoka.

Henry savo apmąstomai subjektyvybės struktūrai apibūdinti net nevartoja sąvokų „ikirefleksyvi sąmonė“, „savivoka“ ar „savimonė“. Kaip pastebi Zahavi, Husserlis, pirmapradiškiausių sąmonės duoties sau būdą vadindamas „ikirefleksyvia savivoka“, pačia sąvoka „ikirefleksyvi“ jau suponuoja, kad tarp refleksyvos ir ikirefleksyvos sąmonės sluoksnių esama esminio sąryšio, refleksija tik artikuliuoja ikirefleksyvioje sąmonėje jau glūdinčią gyvosios dabarties ekstatiškai orientuotą retencijos-impresijos-protencijos vienybę.²²⁷ Todėl Husserlio rankraščiuose aptinkama patirties *prote hyle*, kaip viską persmelkiančios afektyvios medžiagos, analizė jo fenomenologijos bendrame kontekste neatsiejama nuo hetero-afektyvumo, giliausias sąmonės savivokos sluoksnis neišivaizduojamas be ekstatinio savęs peržengimo.²²⁸ O Henry domina ne ikirefleksyvi savivoka ar jos esminis sąryšis su refleksyvia sąmone, savo vidine logika vis dar priklausantis ekstatinio fenomenalumo paradigmam, bet šios paradigmos alternatyva, kurią jis sieja su tokia afektyvumo samprata, kurioje nebūtų jokio „hetero“ elemento ir kuri būtų bet kokios savivokos galimybės sąlyga. Žinoma, Beato Michelio siūlomame bakterijos pavyzdyje implikuojamas biologinis-evoliucinis argumentas nėra fenomenologinis, bet jis iliustruoja, kad afektyvumas glūdi pačiame fundamentaliausiame bet

227 Zahavi, D. „Self-awareness and Affection“ in *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Depraz, N.; Zahavi, D. (eds.), Dordrecht: Springer Science and Business Media, 1998, p. 205–228 (208).

228 Straipsnyje „Fenomenologinė metafizika ir faktiškumo bei ištakų problemos“ Irene Breuer nagrinėja Husserlio vėlyvojoje kūryboje išryškėjusį siekį į fenomenologinį mąstymą inkorporuoti tam tikrą metafiziką, sprendžiančią pirminių fenomenologinių faktų (*ego*, įkūnytumo, pasauliškumo, istoriškumo) ir fenomenologijos „ribinių problemų“ (pirmapradžio *hyle* ir net Dievo bei teologinės teleologijos) klausimus. Autorė pažymi, jog Bernau rankraščiuose Husserlis pirminį *hyle* vadina „pirmapradžiu juslumu“ [*ursprüngliche Sinnlichkeit*], kupinu „pirmapradžio vitališkumo“ (Breuer, I. „Phenomenological Metaphysics and the Problems of Facticity and Genesis. The Twofold Unity of Primal Hyle and God as the Limits of the World-Spanning Teleology“, *Discipline Filosofiche*, 2023, t. 33 (2), p. 269–290 (276).) Tačiau tokia Henry afektyvumo samprata iš pažiūros artimesnė pozicija liko neišplėta. Huserliškos fenomenologijos kontekste ši pirminė afektyvi medžiaga, persmelkianti visus sąmonės faktus, tačiau pati niekada nepasirodanti, gali būti laikoma ypatingu pirminiu faktu ir galiausiai tik nurodoma kaip ribinis konceptas (ten pat, p. 276). Vėl matyti, kad huserliškoje fenomenalumo sampratoje *hyle* neturi jokios savarankiškos fenomenologinės reikšmės, į ją atsiremama kaip į huserliškos fenomenologijos priemonėmis niekaip neartikuliuojamą „absoliutų faktą“.

kokio intencionalaus jutimo ar suvokimo sluoksnyje ir grindžia patį betarpiškiausią išgyvenimą: jei galima išsivaizduoti grynai afektyvią gyvybinę „nuovoką“ be sąmonės savivokos, tai neįmanoma suvokti sąmonės savivokos be šio „archajiškiausio“ ar primityviausio afektyvumo pagrindo. Henry savo neekstatinio fenomenalumo sampratą plėtoja remdamasis būtent šia *hyle* kaip afektyvios medžiagos pirmenybe ontologinėje patirties struktūroje. Afektyvumas yra bet kokio pasirodymo, bet kokios, net ir pačios minimaliausios prasmės ištakos, juk labai skurdus ir primityvus pasaulis, kurį vadiname „chemine terpe“ yra įmanomas tik atitinkamai primityvios afektyvumo formos – bakterijos – atžvilgiu. Tik dėl šio afektyvumo ją supantys elementai įgyja minimalią apibūdinamą reikšmę ir tik todėl juos galima suvokti kaip „terpę“. Žmogaus afektyvumas su savo neaprepiama modalumų įvairove įgalina begaline niuansų įvairove pasižyminčio pasaulio fenomenalumą, tačiau bet koks afektyvumas – Dievo, žmogaus ar primityviausių organizmų – anot Henry, remiasi tuo pačiu auto-afektyvumo principu. Būtent šis principas Henry tampa pagrindiniu konceptualiniu įrankiu, siekiant apmąstyti grynos impresijos gyvojoje dabartyje „absoliutų faktą“.

2. 1. 2. Imanencijos struktūra: autoafektyvi gyvenimo vystymosi dinamika

Tačiau kaip tokį principą suvokti, ar įmanoma absoliučioje gyvenimo imanencijoje išžvelgti kokią nors struktūrą, ar teisingai Janicaud, teigdamas, jog Henry siūlomoje perspektyvoje neįmanoma jokia struktūra, o tik „tautologiška vidujybė“²²⁹? Pirmiausia reikia pastebėti, kad kalbėdamas apie auto-afektyvią subjektyvybės struktūrą Henry perkeičia pačią patirties sampratą, vartodamas ne kasdienėje kalboje ir fenomenologinėje terminijoje įprastą žodį *expérience*, o *épreuve* arba *pathos*. Pirmasis gali reikšti patirtį, išbandymą, eksperimentą, ekspertizę ir turėtų būti suprantamas jau minėto transcendavimo judesio pagrindu. *Épreuve* irgi reiškia patyrimą, išbandymą, bet turėtų būti suprastas kaip „išvirkščias“ *expérience*, t. y. jis reiškia ne prasminį patirties aspektą, kaip pavidalą, kuriuo patirtis sąmonei pasirodo, o grynąją patirties išgyvenimo faktą – paties gyvenimo išbandymą patirtimi, išbandymą kaip kad ligą, negandą, netektį vadiname „išbandymu“. Panašų semantinį atspalvį turi ir graikiškasis *pathos*.²³⁰ Taigi auto-afektyvumo turiniu reikėtų laikyti kančią, bet ne kokią nors konkrečiai identifikuojamą jos afektyvų ar perceptyvų modalumą, kaip antai skausmas, liūdesys, nerimas ar pan., o patį kentėjimą ar kęsmą kaip visiškai specifinę, reikšmiškai neartikuliuotą, bet

229 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 74.

230 Henry, M. *The Genealogy of Psychoanalysis*. Stanford: Stanford University Press, 1993, p. 10.

paveikią afektyvumo raišką, kuria kiekvienas išgyvenimas pirmiausia pasireiškia kaip paveikus ir tik po to prasmingas, todėl šia prasme absoliučiai viskas yra „kenčiama“. Čia iš tiesų nėra jokių objektų, net vidinių, mentalinių. Henry siūlo auto-afektyvią subjektyvybės struktūrą suvokti kaip grynai dinaminę sistemą, todėl ir kančią reikėtų suprasti veikiau kaip jėgą, teoriniame žvilgsnyje niekaip nestabilizuojamą judėjimą, o ne kaip patiriamus afektyvumo modalumus. Šis judėjimas negali būti sutapatintas su jokių konkrečiai identifikuojamu afektyvumo modalumu, nes stabilizuotas afektyvumas jau yra iš auto-afektyvios imanencijos intencionalumu išskeltas į ekstatinę šviesą ir virtęs *noema*, jį jau galima suvokti ir analizuoti kaip tam tikrą objektą. O veikiančio afektyvumo atžvilgiu, griežtai kalbant, neįmanomas joks teorinis neutralumas, jokia distancija, todėl čia negali susiformuoti ir joks objektas.

Bendriausią auto-afektyvaus subjektyvybės vystymosi struktūrą Henry nusako taip: „Originali būtis yra būtis, kuri patiriama jos *naturans* forma, t. y. save kenčiantis išgyvenimas, kuris save kęsdamas save įgyja ir savimi plečiasi, ateina į save tokiu būdu, kad šis būties atėjimas į save yra gyvenimo judėjimas, savęs išsaugojimo ir išlaikymo vyksmas save išgyvenant ir taip augant savimi iki pertekliaus.“²³¹ Aišku, kodėl Janicaud gali jo fenomenologiją vadinti „tautologiška“ – Henry tekstuose iš tiesų gausu tokių ganėtinai hipnotiškų pasaužų. Visgi šiame „tautologiškame“ auto-afektyvumo judėjime galima mėginti išvelgti tam tikrą struktūrą pirmiausia pastebint, jog Henry jį supranta ne šopenhaueriškai, kaip aklą ir galiausiai beprasmišką nepažinios jėgos srautą, bet veikiau nyčiškai – kaip savitiksle, nuolat augančią, save pranokstančią jėgą, kurios dinamikai apibūdinti būtent dėl šio savitikslio augimo šalia kančios būtinas ir kitas elementas – džiaugsmas, arba mėgavimasis: „Gyvenimui pirmapradiškai ateinant į save savęs-kentėjime, kęsdamas jis auga ir mėgaujasi savimi <...>. Mėgavimasis, džiaugsmas, laimė, intoksikacija, „pirmapradžio mėgavimosi potvynis“ yra antrasis įvardijimas, kurį Nietzsche suteikia gyvenimui <...>. Kančia ir džiaugsmas nėra du afektyvumo modalumai. Kartu jie sudaro pačios būties kaip gyvenimo esmę – pirmapradi mėgavimosi savi-patyrimą pranokstant save.“²³² Gyvenimo „medžiaga“, anot Henry, yra ši kančios ir džiaugsmo, arba mėgavimosi, ontologinė vienybė, jie yra „amžinas perėjimas vieno į kitą, nes savo aktualizacijoje savi-kentėjimas visuomet yra augimas ir mėgavimasis savimi <...>.“²³³

Čia aiškėja Henry siūlomos fenomenologijos uždavinys: jei joje nelieka jokių objektų, o tik nuolat kintanti, dinamiška fenomenalumo medžiaga, fenomenologija

231 Henry, M. *La Barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987, p. 170.

232 Henry, M. *The Genealogy of Psychoanalysis*. Stanford: Stanford University Press, 1993, p. 232.

233 Ten pat, p. 232.

turi atskleisti ir paaiškinti esmines šios dinamikos ypatybes, pagrindinius jos vektorius ir dėsnius. Prieš juos aptariant detaliau, reikia iškart pastebėti, kad Henry teigiamo auto-afektyvaus subjektyvybės augimo nereikėtų suprasti remiantis iš pasaulio horizonto kylančiomis analogijomis. „Augimas“ čia jokių būdu nereiškia ekspansijos ar aneksijos, kuomet vienas organizmas ar jų grupė sėkmingai užima tam tikrą biologinę nišą, išstumdamas kitus organizmus ir įsisavindamas savo gyvybiniam poreikiams būtinus išteklius. Reikia nepamiršti, kad Henry siekia apibūdinti subjektyvybės gryną imanencijos plotmės ypatybes ir pasaulio šviesoje pirmiausia į akis krintančios erdvinės ir kiekybinės kategorijos čia neturi jokios reikšmės. Taigi augimas turi būti suprstas kokybine-intensyvumo, o ne kiekybine-ekspansyvumo prasme, t. y. auto-afektyvus subjektyvybės augimas reiškia augimą savimi, vis intensyvesnį priklausymą sau mėgaujantis savimi. Tačiau to nereikėtų suprasti ir jokia evoliucine prasme, arba kaip griežtai vienakrypčio proceso, tarsi Henry siūlytų neišvengiamo ir nesustabdomo subjektyvybės progreso link vis intensyvesnio mėgavimosi savimi idėją. Juk šio mėgavimosi „medžiaga“ yra pirmapradis subjektyvybės kėsmas, atėjimo į save pačią kančia, todėl Henry pabrėžia, kad gyvenimo vystymasis yra sunkus uždavinys, subjektyvybės savęs-kentėjimas kartais gali tapti nepakeliamas ir tuomet jis atsigręš prieš save patį, sieks atsikratyti savęs.

Turbūt aiškiausiai ši dinamika atskleidžiama Henry knygoje *Barbarybė*, kurioje iš esmės tęsiama Husserlio knygoje *Europos mokslų krizė ir transcendentalinė fenomenologija* plėtota sąmonės reduktyvaus natūralizavimo kritika. Henry šią kritiką tęsia kiek platesnėje perspektyvoje: jam svarbiau ne Europos mokslų ir filosofijos raida ar jos krizė, o kultūros, kaip gyvenimo terpės, kurioje tik ir įmanoma bet kokia raida ar krizė, vidinės dinamikos klausimai. Kultūra, anot Henry, visuomet yra gyvenimo kultūra, „kultūra“ bendriausia prasme jam reiškia gyvenimo autotransformaciją, kuria jis nesiliauja save modifikavęs taip, kad pasiektų aukščiausias savirealizacijos formas ir taip augtų ne tik aukščiausiose savo raiškos srityse (mene, religijoje, etikoje), bet ir visose savo kasdienėse praktikose, pavyzdžiui, mityboje, aprangoje ir t. t. Kultūros sąvoka leidžia šiek tiek sukonkretinti gyvenimo vystymosi idėją, ją suvokiant kaip daugybę skirtingų subjektyvybės galių, valdomų to paties auto-afektyvumo principo. Henry teigia: „Kiekviena akis nori matyti daugiau ir kultūrą aptinkame ten, kur matomybė yra organizuojama, remiantis šiuo principu, kuris yra pati regėjimo galia.“²³⁴ Žinoma, „daugiau“ čia reikia suprasti ne kiekybine prasme, tarsi akis galėtų matyti kažko daugiau ar mažiau. Teigdamas, jog akis nori matyti daugiau, Henry sako, jog kiekviena kūno geba turi būti suprantama remiantis ne jos raiška pasaulio horizonte,

234 Henry, M. *La Barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987, p. 175.

kuo grindžiamos visos natūralistinės interpretacijos, o tuo, kas ji yra pati sau ir savyje, t. y. kiekvienai gyvenamojo kūno gebai pirmiausia yra būdingas gyvybinės plėtotės poreikis, poreikis pilnai priklausyti sau pačiai taip, kad galėtų nuolat skleistis ir vystytis. Kiekviena akis nori matyti ne bet kaip ir ne bet ką, o taip, kad galėtų matyti vis geriau, vis labiau mėgaujantis savimi, savo galia matyti.

Tas pats galioja ir bet kokiai kitai gebai, bet kuriai subjektyvybės galiai – tai ir yra anksčiau minėtas gyvenimo augimo principas, anot Henry: „Jei Energija pavadinsime tai, kas įvyksta patetiniame santykiyje su būtimi, fenomenologinį šio santykio aspektą kaip nenumaldomą savęs augimo savimi, savęs pilnėjimo iki pertekliaus išgyvenimą, gerai matysime, kad *bet kuri kultūra yra energijos išlaisvinimas, kultūros formos yra šio išlaisvinimo konkretūs būdai.*“²³⁵ Tačiau Henry pabrėžia, kad nuolatinis gyvenimo augimas savimi neturi nieko bendra su termodinamika, subjektyvybės imanencijos principas negali būti maždomas remiantis pasaulio raiška grindžiamomis analogijomis. Vartodamas energijos sąvoką Henry ieško būdų išreikšti neekstatinio fenomenalumo nesantykiško dinamiškumo aspektą, taigi energiją šiame kontekste reiktų suprasti ne fizikinėmis ir į apskaičiuojamumą orientuotomis tvermės ar entropijos kategorijomis, o veikiau aristoteliškajai sampratai artimesne prasme, kaip gyvenimą pačiame savo būties aktualizacijos procese, kurio imanenciją dėl jos nesantykiško pobūdžio galima apibūdinti tik kaip augimą savimi: „Išlaisvinti energiją nereiškia ja atsikratyti, duoti jai progą eikvotis palaipsniui mažėjant ir taip išnykstant <...>. Išlaisvinti energiją, priešingai, reiškia: leisti jai išskleisti savo būtį, leisti jai augti, kiekvienas kultūrinis veiksmas neturi kito tikslo kaip tik leisti energijai augti savimi, t. y. būti pačia savimi – subjektyvybės autorealizacija savo auto-afektyvume.“²³⁶

Tačiau nors hipnotiškas autoreferentiškumas sukuria gyvenimo augimo savaimingumo įspūdį, šis savaimingumas nėra vienareikšmiškas. Henry pabrėžia, kad netinkamai kreipiamas gyvenimo augimas gali virsti savidestrukcija. Būdamas jėgos pertekliumi gyvenimo judėjimas pats sau yra didžiausias pavojus, jis negali skleistis bet kaip, nes neįdarbinta jo energija virsta gyvenimą naikinančia barbarybe. Juk gyvenimas savo imanentinėje struktūroje yra pirmapradis savęs kentėjimas, kultūra turi jį „įpseizuoti“ – paversti į mėgavimąsi savimi augant savimi, tačiau, jei šis įpseizacijos darbas nevykdomas, pirmapradis gyvenimo kėsmas, kaip fundamentaliausias fenomenalumo struktūros elementas, niekur nedingsta, neįpseizuojamas savęs kentėjimas užsidaro savyje ir kaupiasi virsdamas nepakeliamu: „Kultūrinio augimo keliui esant užblokuotam, kančiai užsisklendžiant savęs kentėjime, energijai neįsidarbinant didžiuose meno arba

235 Ten pat, p. 174.

236 Ten pat, p. 175.

kasdienio gyvenimo (taip pat pavaldaus nuolatinio kultivavimo procesui) uždaviniuose <...> ji siekia išsivaduoti, bet šįkart tekėdama momentinio palengvėjimo kanalais. Bet tai veltui: energijos pliūpsnis, negalėjęs įsidarbinti aukščiausiuose ir sunkiausiuose uždaviniuose, lieka nepakitęs <...> arba veikia neįdarbintos energijos dalis tik išauga, o kartu su ja paūmėja ir liga <...>. Kaip pernelyg veržli srovė kiekvienas laisvos energijos pliūpsnis užtvindo kanalus užuot jais tekėjęs ir drėkinęs žemę. Galiausiai ji perpildo ir patvindo viską. Civilizacijos nepajėgumas prisiišti savo priemonėms – Gyvenimo priemonėms – priderančių uždavinių lemia nekontroliuojamus jos energijos išlydžius ir, kaip visada, silpnumas iššaukia prievartą.²³⁷ Nors tai reikalautų atskiro ir gana plataus ekskurso, reikia bent trumpai paminėti, kad auto-afektyvią subjektyvybės dinamiką čia lygindamas su visos civilizacijos „gyvenimu“ Henry neatlieka jokio minties šuolio ar nepagrįstos generalizacijos. Kaip jau minėta, subjektyvybės imanencijos plotmėje kiekybiniai parametrai netenka reikšmės ir nors kitame kontekste Henry tiesiogiai svarsto intersubjektyvų afektyvumą, bendrą auto-afektyvią subjektyvybės struktūrą nagrinėjančiame analizės lygmenyje beprasmiška kalbėti apie subjektų daugį. Grėgoras Jeanas teigia: „Iš tiesų, žvelgiant „ontologiškai“ ir griežtai kalbant, nėra kito patirties, nes nėra nei kito, nei manęs, kuris nuo jo skirtųsi, o pats buvimas savimi faktas kaip gryna subjektyvybės fenomenalumo forma ir kiekvieno „manęs“ sąlyga <...> yra daugybė savasčių, bet tik viena subjektyvybė, tik vienas būdas, vienas fenomenologinis modusas būti sau duotam kaip subjektyvbei.“²³⁸ Būtent šiame analizės lygmenyje visos civilizacijos ar pavienio individo gyvenimas niekuo nesiskiria, todėl ką tik aptartomis Henry įžvalgomis siekėme iliustruoti anksčiau aptartą „transcendencijos kaip imanencijos“ logiką, išryškindami konkretesnę subjektyvybės imanencijos struktūrą.

Taigi iš esmės Henry teigia esant vieną fenomenalumo „medžiagos“ elementą – tai sunkiai tematizuojamas pirmapradis subjektyvybės „kėsmas“, energija, kuri gali judėti dviem kryptimis: arba ji suvaldoma ir kanalizuojama aukščiausių ir kilniausių gyvenimo uždavinių (jų Henry tiesiogiai neįvardija, bet akivaizdžiai sieja su, jo nuomone, aukščiausiomis kultūros formomis – menu, religija, etika) kryptimi ir taip gyvenimas auga savimi, arba ji nesuvaldoma ir virsta viską griaušančia gyvenimo savirestrukcija, kurios apraiškas Henry išvelgia įvairiose imanentinės gyvenimo esmės objektyvavimo formose, pavyzdžiui, scientistinėje-reduktyvistinėje ideologijoje, televizijoje ir daug bendriau gyvenimo medializavime²³⁹, universitetų veiklos pajungime ekonominei

237 Ten pat, p. 183.

238 Jean, G. „Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 291-306 (302).

239 Henry, M. *La Barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987, p. 188.

teleologijai²⁴⁰ ar gyvenimo radikaliame politizavime – nuo didžiųjų XX a. totalitarizmų iki agresyvaus prancūzų sindikalistų egalitarizmo.²⁴¹ Tačiau Henry domina ne šis egzistencinis gyvenimo vystymosi paviršius, galintis pasirodyti įvairių fenomenų pavidalu, o jį grindžianti subjektyvybės struktūra. Abstraktesnėje gyvenimo auto-afektyvaus vystymosi perspektyvoje ši dinamika prie pasaulio horizonto pripratusiam žvilgsniui atrodo gana neįprastai, bet pati savyje ji labai logiška: arba gyvenimas siekia pats savęs savo pilnatvėje ir grubus, neapdorotas jo kėšmas ipseizuojamas, t. y. virsta tikru priklausymu sau pačiam mėgaujantis savimi, arba pilnai nepriisiimdamas šio pirmapradžio kentėjimo jis nevykdo ipseizacijos uždavinio neigdamas savo esmę ir taip kenčia save kaip nepakeliamą ir beprasmišką našta, kuria gali mėginti atsikratyti vieninteliu būdu – bėgdamas nuo savęs į „išorę“, kurios gyvenimo imanencijoje nėra, taigi galiausiai jis negali nei savęs paneigti, nei nuo savęs pabėgti ir taip tik tęsiamas nepasitenkinimo, kančios ir savineigos ratas.

Taigi reikėtų sutikti su Andrew Sackin-Pollu, teigiančiu, jog pavadindamas Henry fenomenologiją „tautologiška“ Janicaud ją supranta pernelyg statiškai, formaliai ir esencialistiškai.²⁴² Kaip matėme, Henry sugeba ne tik apmąstyti labai bendrą ir formalią subjektyvybės ontologinę struktūrą, bet ir pateikti konkretesnę jos analizę, kurioje išryškėja tam tikri gyvenimo imanencijos auto-afektyvaus vystymosi vektoriai ir dėsniumai. Kita vertus, reikia sutikti su Peteriu Gaitschu, teigiančiu, jog apleisdamas fenomenus ir telkdamasis išskirtinai į fenomenalumo „medžiagos“ analizę Henry kartais pavojingai priartėja prie „parmenidiškų“ metafizinių spekuliacijų.²⁴³ Tai ypač išryškėja vėlesnėje Henry kūryboje, pasižyminčioje labai specifine krikščionybės interpretacija, kurią aptarsime Henry fenomenologijos teologiškumui skirtame skyriuje, bet ir dabartiniame tyrimo etape aišku, jog Henry taip perfokusuoja fenomenologinį žvilgsnį, kad jo centre atsiduria labai kontroversiškas ir sunkiai klasifikuojamas „objektas“. Būtent dėl šios fenomenų prarasties ir telkimosi į gyvenimo imanentiškumo klausimų problematiką, arba fenomenalumo *per se* klausimą, Henry susilaukia daugiausiai kritikos. Anot Dano Zahavi, Henry prieiga yra problemiška ir nepakankama, nes telkdamasi į grynos gyvenimo imanencijos problemą, apleidžia tai, kas sudaro visada save transcenduojančio gyvenimo konkretybę – intencionalaus, kūniško ir intersubjektyvaus

240 Ten pat, p. 209.

241 Ten pat, p. 215.

242 Sackin-Poll, A. „Michel Henry and Metaphysics: An Expressive Ontology“, *Open Theology*, 2019, t. 5, p. 405 – 419 (412).

243 Gaitsch, P. „La contribution méthodologique de Michel Henry à une ontologie phénoménologique“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 249–256 (254).

patyrimo plotmę.²⁴⁴ Visos šios temos Henry apmąstomos, bet tai daroma, Rudolfo Berneto žodžiais, „hipertranscendentalia“²⁴⁵ maniera, t. y. analizuojami ne patiriami laiko, intersubjektyvumo, kūniškumo fenomenai, bet šie fenomenai jų fenomenalumo „medžiagos“ aspektu, o pastaroji visuomet išlieka ta pati – tai niekada patyrimo nestabilizuojamas pirmapradis subjektyvybės kęšmas. Taigi Zahavi ir Henry vadovaujasi gana skirtingomis fenomenologijos sampratomis. Henry juk atvirai deklaruoja, kad jo nedomina jokia pasaulyje save transcenduojančio gyvenimo konkretybė. Henry tai laiko ne gyvenimo, o žvilgsnio, siekiančio „aiškumo ir ryškumo“ konkretybe.

Bet kaip apibūdinti fenomenologiją, siekiančią apmąstyti paties gyvenimo konkretybę? Kol kas laikykimės prielaidos, jog, nepaisant Henry fenomenologijos savireferentiškumo ir balansavimo ties metafizinių spekuliacijų riba, turbūt negalima teigti, kad jo siūloma ontologinė kančios-mėgavimosi vienybė ir jos dinamika yra, Janicaud žodžiais tariant, „idealistiškiausia metafizika“²⁴⁶. Priešingai, tai, apie ką kalba Henry, atrodo nepatikrinama ne todėl, kad būtų „per toli“, o todėl, kad yra „per arti“, „šiapus“ patyrimo slenksčio ir tyvo sąmonės paribiuose kaip visur ją lydintis, bet žvilgsniu neapimamas jos fonas. Taigi kaip vertinti šią įtampą? Apie kokią prasminiu pavidalu sąmonei neprieinamą, bet visgi nepaneigiamai išgyvenamą patirtį kalba Henry? Ir kaip tiksliau apibūdinti paties gyvenimo konkretybės siekiančios fenomenologijos metodologinę sąrangą? Kaip suprasti Henry atliktą fenomenologijos transformaciją jos praktinio įgyvendinimo plotmėje?

2. 1. 3. Materialioji fenomenologija kaip fenomenologijos „deteoretizavimas“: nuo refleksyvos savipratos prie ikirefleksyvos gyvenimo išminties

Fenomenologinio *epoche* struktūroje Natalie Depraz išskiria tris vienas kitą papildančius procesus: pirmasis yra natūraliosios nuostatos suspendavimas, arba *epoche* siaurąja prasme, „išjungiantis“ įprastą naivų sąmonės santykį su tikrove ir turintis iniciuoti kognityvios refleksijos fazę, kurioje sąmonė atsigręžia į savo veiklos ikidiskursyvų, ikipredikatyvų, ikiverbalinių sluoksnių. Kognityvioji *epoche* fazė, kuriai iš dalies galima priskirti ir ją inicijuojančią natūraliosios nuostatos suspendavimo operaciją, autorės siejama su aktyvia veikla. Tą gerai iliustruoja jos siejimas su dėmesio apgręžimo uždaviniu, Jonkus tai vadina sąmonės inercijos sustabdymu²⁴⁷: įprastą sąmonės tėkmę

244 Zahavi, D., „Subjectivity and Immanence in Michel Henry“ in *Subjectivity and Transcendence*. Grøn, A.; Damgaard, I.; Overgaard, S. (eds.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 133–147 (145).

245 Bernet, R. „Christianity and Philosophy“, *Continental Philosophical Review*, 1999, t. 32, p. 325–342 (328).

246 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 74.

247 Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 41.

stabdome ir dėmesio kryptį keičiame tarsi sraunioje upėje irdamiesi prieš srovę. Ši refleksyvioji fazė savo ruožtu turi vesti į afektyvaus atvirumo būseną, kurioje dėmesys atpalaiduojamas ir kognityvi refleksija atnaujinama tam tikro pasyvumo momentu: „turime nuo valingo dėmesio nukreipimo iš išorės į vidų pereiti į paprasčiausią priėmimą ir klausymą. Kitaip sakant, <...> pereiname nuo „ko nors ieškojimo“ prie „leidimo kam nors ateiti“, „leidimo kažkam pasirodyti“.“²⁴⁸ Šis dėmesio atpalaidavimas reikalingas tam, kad pakeitusi savo dėmesio kryptį sąmonė negriebtų pirmo pasitaikiusio ir lengviausiai pastebimo savo gyvenimo fragmento, o išliktų budri ir atvira sunkiau pastebimiams, vis subtiliesniems savo veiklos niuansams. Taip perkeičiami du įprasti mūsų sąmonės veiklos procesai: pirmiausia apgręžiama dėmesio kryptis, nuo sąmonės paviršiaus atsigręžiant į jos gelmę, arba nuo jos įprasto išsibarstymo pasaulyje atsigręžiant į savo pačios gyvenimą, ir perkeičiama dėmesio kokybė, aktyvų ir todėl gana grubų ko nors ieškojimą perkeičiant laisvesniu ir lankstesniu, tačiau vis dar budriu atvirumu naujiems ir subtiliesniems niuansams. Kaip pabrėžia autorė, šie procesai yra nedalomi ir neatskiriami, jie vienas kitą apima, vienas kitą inicijuodami ir koreguodami, galiausiai *epoche* tikslas ir yra „pasiiekti tašką, kuriame kognityvi refleksija ir afektyvus atvirumas liaujasi vienas kitam prieštaravę ir suformuoja nedualumą.“²⁴⁹ Akivaizdu, kad ką tik aptarta *epoche* schema atkartoja jau aptartą labai bendrą fenomenologijos metodo deskriptyvumo ir preskriptyvumo polių apimančią struktūrą. Sąvokos deskriptyvumas-preskriptyvumas labiau akcentuoja grynai funkcinę plotmę, o Depraz siūloma schema šiek tiek tiksliau įvardija šių metodologinių polių prigimtį, jų vidinę struktūrą ir taip leidžia tiksliau artikuliuoti Henry atliktą fenomenologijos transformaciją, operuojančią panašiomis sąvokomis.

Formaliai Henry, kaip ir kiekvienas fenomenologas, telpa į šią schemą: jis irgi siekia apgręžti įprastą sąmonės tėkmę, jos žvilgsnį kreipdamas nuo pasaulio išorės link savo pačios veiklos, jis taip pat siekia perkeisti dėmesio kokybę, puoselėdamas afektyvaus atvirumo būseną ir taip ieškodamas vis subtilesnių sąmonės gyvenimo niuansų. Tačiau jei pažvelgtume į Henry fenomenologijos turinį, pastebėtume, kad vieną iš aptartų *epoche* fazių Henry vertina gana įtariai. Nors ką tik aptartoje *epoche* schemeje visos ją sudarančios fazės pristatomos kaip lygiavertės ir simetriškos, galėtume klausti, ar realioje fenomenologinėje praktikoje ši simetrija iš tiesų egzistuoja? Ar įmanomas visų *epoche* sudarančių sąmonės procesų tobulas balansas? Ar negalėtume teigti, kad pažvelgus į realią fenomenologinę praktiką fenomenologijos

248 Depraz, N.; Varela, F. J.; Vermersch, P. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002, p. 31.

249 Ten pat, p. 42.

istorijoje matyti, kad tam tikra pirmenybė teikiama refleksyviajai *epoche* fazei? Kaip jau aptarėme 2. 1. 1. poskyryje, Henry teigimu, fenomenologija visuomet modeliavo fenomenalumą, pritaikydama jį refleksijai, žvilgsniui. Taip, anot Henry, tam tikra fenomenologinės metodologijos samprata iškreipė jos pirminį siekį: „Kiekviename metode glūdi jam prigimtinis leidimas-matyti ir iš pirmo žvilgsnio metodas ir yra tik tai. Transcendentalinio gyvenimo savęs paaiškinimas kaip savi-objektyvacija yra fenomenologijos *logos*. Manyti, kad šis *logos* yra originalus fenomenas ar bent jau, kad jis yra toje pačioje plotmėje kaip originalus fenomenas, yra iliuzija, kuriai pasidavė tradicinė fenomenologija.“²⁵⁰ Kitaip sakant, anot Henry, kognityvios refleksijos diadinė intencionali struktūra yra fenomenologijos neteisėtai ekstrapoliuojama ir paverčiama paties fenomenalumo struktūra, *cogitatio* duoties būdas „aiškumo ir ryškumo“ siekiančiam žvilgsniui taip supainiojamas su pačia *cogitatio* būtimi, nepriklausoma nuo jokio žvilgsnio ir niekada jam neprieinama. Pasak Henry, Husserlis šią žvilgsniui nepasiekiamą pirmapradžio fenomenalumo dinamiką pakeičia teoriškai suinteresuoto žvilgsnio teleologijai pavaldžiu jos simuliakru: „Husserlis gyvenimo judėjimo nemąsto pradėdamas nuo visada sau tapataus gyvenimo esmės; vietoj to jis pradeda nuo vienintelio jam žinomo pasirodymo būdo – ekstazės ir ateities protencijos. Taip gyvenimo judėjimas yra visiškai falsifikuojamas. Jis jau nėra *proveržis, gimstantis iš gyvenimo grumtynių su pačiu savimi* ir iš gyvenimo, nuolat atsiremiančio į save patį, priblokšto savęs paties <...>. Apmąstomas pradedant ekstaze ir tuo, kas ekstatiška, gyvenimo judėjimas jau nėra tai, kas jis visuomet yra: *jėga* <...>. Vietoj to Husserliui gyvenimo judėjimas virto žvilgsnio judėjimu <...>“.²⁵¹ Kaip jau aptarta, anot Henry, originali ir konkreti imanentinė *cogitationes* būtis taip pakeičiama transcendentine universalija jų esme, afektyvųjų viso fenomenalumo pagrindą taip pakeičia intencionalumo principas, laikomas fenomenalumo esme, tačiau iš tikrųjų ekstatinėje pasaulio šviesoje tik derealizuojantis ir užtemdantis pirmapradę auto-afektyvią save kenčiančio, o ne save matančio gyvenimo tikrovę.

Aptarta *epoche* schema yra neišardoma, visi ją sudarantys procesai realioje praktikoje sudaro vienovę ir negali būti vienas nuo kito atskirti, tačiau tai nereiškia, kad šie procesai realioje praktikoje yra tobulai simetriški ir lygiaverčiai. Henry kritika „tradicinei fenomenologijai“ tai puikiai iliustruoja, nors ši kritika operuoja kiek kitomis sąvokomis ir yra plėtojama ne iš griežtai metodologinės perspektyvos. Todėl turbūt galime ir turime kalbėti apie fenomenologinėje praktikoje skirtingai dėliojamus metodologinius akcentus, atitinkamai lemiančius ir skirtingus fenomenologijos siekius

250 Henry, M. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 96.

251 Ten pat, p. 39.

bei rezultatus. Taigi manytume, kad Henry, kritikuodamas refleksyvią fenomenologijos orientaciją, atitinkamai modeliuojančią patį fenomenalumą, ir siūlydamas jo pagrindu laikyti afektyvumą, pats perdėlioja metodologinius fenomenologinės praktikos akcentus. Tačiau jei kognityvios-refleksyvios fazės akcentavimas lemia fenomenologijos pajėgumą analitiškai skaidyti, grupuoti ir tematizuoti įvairiausius patirties niuansus, kitaip sakant, jei refleksyvi *epoche* fazė sustiprina fenomenologijos siekį ir pajėgumą „matyti“ – jos teorinę pusę, tai afektyvaus atvirumo fazės akcentavimo pasekmės fenomenologinei praktikai žymiai sunkiau apibūdinamos. Refleksija turi savo objektą, fenomenologinės refleksijos objektas yra visuma fenomenų, aptinkamų transcendentalinio savipatyrimo srityje, bet afektyvus atvirumas, griežtai kalbant, neturi jokie objekto, tai grynai kokybinė *epoche* proceso apibrėžtis, Depraz siejama su dėmesio kokybės perkeitimu pereinant nuo aktyvaus „ko nors“ ieškojimo prie pasyvaus „leidimo-pasirodyti“. Ką reikštų fenomenologiją konstruoti akcentuojant šį afektyvųjų *epoche* aspektą? Ar įmanoma redukcija, ne tik apgėžianti sąmonės žvilgsnio kryptį nuo pasaulio link savęs pačios, bet ir gražinanti sąmonę į jos pačios „medžiagą“, į gryną sutapimą su savimi pačia – į gyvenimą? Aišku, kad tokia redukcija, žvelgiant iš huserliškos fenomenologijos perspektyvos, veikiau būtų „kontra-redukcija“, fenomenologijos kaip mokslo susinaikinimas. Kai kurie Henry kritikai jo filosofiją vertina būtent taip, prie šios kritikos dar grįšime. Visgi pirmiausia sieksime išryškinti Henry atliekamos fenomenologijos transformacijos pozityvius aspektus ir apmąstyti ją siejant su Husserlio fenomenologiją motyvuojančiu absoliučiai atsakingo gyvenimo siekiu. Henry klausia: „Ar materialioji fenomenologija turi kokią nors kitą užduotį nei atskleisti motyvaciją, slapta vedusią tradicinės fenomenologijos mąstymą? Ar tai, ką istorinė fenomenologija darė spontaniškai tarsi spėliodama, neturėtų būti užčiuopta tematiškai tam, kad fenomenologija pasiektų radikalų savi-supratimą?“²⁵²

Kaip jau minėta, Henry knygoje *Barbarybė* iš esmės tęsia Husserlio *Europos mokslų krizėje* plėtotą patirties reduktyvaus natūralizavimo kritiką. Žinoma, Husserlis radikaliai neatmeta natūralizmo, jis atmeta tik tas jo formas, kurios natūralizmą paverčia pozityvistine ideologija, kaip matėme, įmanoma ir „natūralizuota fenomenologija“²⁵³, nes atsižvelgti į mokslų atskleidžiamą patirties sąlygotumą nereiškia perimti tų mokslų prielaidas. Henry siekis kitoks, metodologiniai mokslų plėtotės ar sąveikos klausimai jam nėra svarbūs, jo kritika pasižymi savo ontologinio siekio fundamentalumu ir dėmesį jis telkia į paties Husserlio minimą, bet neišplėtojamą krizės aspektą – mokslų krizę

252 Ten pat, p. 92.

253 Zahavi, D. „Naturalized Phenomenology“ in *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Gallagher, S.; Schmicking, D. (eds.), New York: Springer, 2010, p. 9.

yra radikalios gyvenimo krizės apraiška.²⁵⁴ Henry ir siekia paaiškinti ne tiek mąstymo krizę lemiančią istorinių, kultūrinių, filosofinių veiksnių konfigūraciją, o pačią subjektyvybės ontologinę sąrangą, kurioje „mokslų krizė“ būtų tik viena iš šios subjektyvybės gyvenimo paviršiaus apraiškų, ne originalus fenomenas, bet jo epifenomenas, arba tik vienas iš gyvenimo krizės simptomų. Husserliui svarbiau plėtojant objektyvizmo kritiką pagrįsti ir įtvirtinti fenomenologijos kaip griežto mokslo būtinybę, kartu išsaugant vaisingos jos sąveikos su kitais mokslais galimybę. Taip absoliučiai atsakingo gyvenimo siekis lieka netematizuota motyvacija, pasislepia labiau epistemologiškai, metodologiškai orientuotų analizių fone. Henry aptariamoje auto-afektyvioje subjektyvybės struktūroje ši paslėpta fenomenologijos motyvacija iškyla į paviršių, tai gerai atskleidžia Raphaëlis Gély, akcentuodamas etinį auto-afektyvumo aspektą: „Iš vienos pusės, mano gyvenimas yra originaliai mano. Jis negali savęs išgyventi kaip ne mano. Bet iš kitos pusės, mano gyvenimas tikrai save įgyja tik jeigu jis geba pritarti savo paties išgyvenimo galiai <...>. Tai reiškia, kad nėra jokio subjektyvybės savęs išgyvenimo, kuris galėtų būti laikomas neutraliu savo pirmapradžio troškimo gyventi atžvilgiu. Kiekviename mano išgyvenime gyvenimo galia save išgyventi save patvirtina, tai ji pirmapradžio gyvenimo kėsimo prievartą transformuoja į priklausymą sau <...>. Dėl to kiekvienoje faktinėje kančioje glūdi žymiai daugiau nei gali pasirodyti – joje glūdi gyvenimo akistata su savęs paties išgyvenimo galia, galia transformuoti pirmapradį išgyvenimo kėsimą į savęs išgyvenimą, t. y. į mėgavimąsi save išgyventi.“²⁵⁵

Būtent tai ir yra *absoliučiai* atsakingo gyvenimo struktūra: afektyviajame patirties substrate atsakomybė turi būti suvokiama be jokio prasminio medijavimo, tai dar neįsisąmoninta ir todėl nepadalinta atsakomybė. Čia gyvenimas yra atsakingas už savo ipseizaciją, augimą savimi kiekviename savo būties taške. Gyvenimo imanencijoje jo ontologinis svoris pilnai sutampa su etiniu krūviu, persmelkiančiu kiekvieną jo būties tašką. Todėl tai, ką Husserlis vadina „mokslų krize“, Henry yra tik žymiai gilesnės struktūros paviršius: patirties reduktyvus objektyvavimas bet kokia forma (pavyzdžiui, scientistinėje ideologijoje) yra gyvenimo neutralizavimo apraiška; akcentuojant etinį aspektą gyvenimo neutralizavimas, jo pavertimas savaime suprantamybe, reikštų „elgtis taip, tarsi pačiame savęs išgyvenimo akte – koks bebūtų jo turinys – neįdėtų afektyvus ginčas, kėsimo prievarta, kuri privalo nuolat auto-transformotis į priklausymą sau. Afektyvaus ginčo, priklausančio kiekvieno išgyvenimo auto-genezei, neutralizavimas turėtų individui leisti sušvelninti to, ką jis išgyvena, smūgį, bet

254 Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 2.

255 Gély, R. „La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry. Réflexions à partir de *La barbarie*“, *Noesis*, 2011, t. 18, p. 103 – 128 (111).

iš tiesų jis tik padaro pirmą pradžią jo gyvenimo kentėjimą vis labiau nepakeliamą ir prievartingą.²⁵⁶ „Afektyvus ginčas“, „pirmą pradžios kęsmo prievarta“ ir kitos Henry vartojamos sąvokos siekia atskleisti, jog gyvenimo betarpiškumas, būdamas bet kokios patirties ištakomis, nėra tiesiog tuščia tautologija. Gyvenimo betarpiškumas, arba faktas, kad patirtis turi ne tik prasminį, bet ir kokybinį, impresinį aspektą, turi savo logiką ir griežtai identifikuojamus dėsningumus, jie jau pristatyti 2. 1. 2. poskyryje, skirtame auto-afektyviai subjektyvybės struktūrai. Čia norime akcentuoti, kad ši struktūra taip pat yra ir absoliučios gyvenimo savi-atsakomybės struktūra: gyvenimo betarpiškumas nėra nei kažkas savaime suprantama, nei tiesiog duota, jis turi būti „kultivuojamas“, nes patirtis visuomet išgyvenama ne tik prasmingai, bet ir daugiau ar mažiau intensyviai, „kokybiškai“, daugiau ar mažiau atliepiant kiekvienoje kūno geboje glūdintį gyvybinę plėtotės poreikį. Tačiau dėl savo imanentinio pobūdžio šis betarpiškas patirties kokybinis aspektas ir jame glūdinti savi-atsakomybė neturi nieko bendra su reflektuota, įsisąmoninta atsakomybe ir tai leidžia aiškiau suvokti Henry fenomenologijos išskirtinumą.

Husserlis absoliučią savi-atsakomybę sieja su nauja mąstymo forma, nauja intelektine kultūra, kurią inicijavo graikų filosofija ir kurios pagrindinę intenciją turi įgyvendinti fenomenologija: „Tai praktika, kurios tikslas yra per universalų mokslinį protą, atsižvelgiant į visų tiesos formų normas, išugdyti žmoniją, transformuoti ją nuo pačių pagrindų ir paversti nauja žmonija, pajėgia būti absoliučiai savi-atsakinga, remiantis absoliučiomis teorinėmis įžvalgomis.“²⁵⁷ Tai gerai iliustruoja jau minėtą disproporciją tarp afektyviosios ir kognityviosios *epoche* fazių: Husserlis absoliučią savi-atsakomybę akivaizdžiai grindžia „absoliučiomis teorinėmis įžvalgomis“. Fenomenologija, anot jo, turi būti absoliučiai pagrįstas mokslas, būtent savo teoriniu pagrįstumu, tobula refleksija ir sąmoningumu laiduosiantis ir absoliučios savi-atsakomybės galimybę. Henry, pamatiniu ir svarbiausiu subjektyvybės sluoksniu laikydamas afektyvumą, absoliučią savi-atsakomybę visiškai atsieja nuo teorinio pagrįstumo: jei radikaliai imanentiška gyvenimo realybė nėra prieinama jokiai įžvalgai, jei gyvenimo vidinė dinamika nėra racionalaus žvilgsnio judėjimas, tuomet absoliuti savi-atsakomybė neturi nieko bendro su refleksija ir negali būti grindžiama huserliška fenomenologijos kaip absoliučiai pagrįsto griežto mokslo samprata. Pasak Henry, gyvenimas neturi nieko bendro su mokslu, gyvenimas turėjo savęs ugdymo ir puoselėjimo priemonių gerokai prieš atsirandant tam, ką šiandien vadiname „mokslu“, arba aiškiai įsisąmonintu teoriniu interesu. Ir

256 Ten pat, p. 111.

257 Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 283.

šios priemonės nėra kažkas išoriška gyvenimui, jo imanencijoje jos tiesiog nurodo fundamentalią gyvenimo gebą save transformuoti, kurią Henry vadina „kultūra“: „Bet jei gyvenimas yra šis nesiliaujantis auto-transformacijos ir savęs įgyvendinimo judėjimas, jis ir yra pati kultūra <...> pati savyje kultūra originaliai neturi nieko bendra su mokslu ir niekaip iš jo nekyla.“²⁵⁸

Žinoma, šių labai bendrų sąvokų – „mokslo“ ir „kultūros“ – supriešinimas reikalauja patikslinimo. Husserlis labai aiškiai artikuliavo fenomenologijos kaip mokslo specifiką, atskyrė ją nuo to, ką įprastai laikome mokslu, ir labai aiškiai sutapatino ją su universaliausia ir radikaliausia mokslinė intencija, arba pačiu Europos intelektualinės kultūros pamatu – filosofija. Tačiau būtent ši reikšmė ir svarba, Husserlio teikiama filosofijai, yra labai iškalbinga: filosofijos atsiradimą Husserlis sieja su visiškai nauja intelektualinio gyvenimo epocha, kurioje gimsta universalus grynas teorinis interesas – kritinio, fundamentalaus ir beprielaidiško mąstymo savivoka, fenomenologija turi grįžti prie šios pamatinės filosofijos intencijos ir pilnai ją įsisąmoninus tobulai ją išpildyti. *Europos mokslų krizėje* po ilgų filosofijos istorijos svarstymų fenomenologiją Husserlis iš esmės pristato kaip pilnos filosofinio mąstymo savivokos siekį. Šiuo požiūriu Henry radikaliai skiriasi nuo Husserlio: Henry filosofijos atsiradimui ir jos plėtrai neteikia visiškai jokios reikšmės, pirmiausia ją domina ne intelektualinio-refleksyvaus savi-supratimo formų vystymasis, o pati kasdieniškausia gyvenimo praktika, savi-atsakomybė kaip spontaniška kūno gebėjimų savisklaida ir pačių elementariausių gyvybinių galių kultivavimas: „Kaip gyvenimo kultūra ji remiasi paties gyvenimo išmintimi, pirmiausia ji yra praktinė. Ji yra gyvenimą sudarančių subjektyvių galimybių auto-vystymasis. Jei kalbėsime apie regą, <...> kiekvienas lengvai atskirs grubią akį, apie kurią kalba Marxas 1844 m. rankraščiuose, akį, nesugebančią aiškiai suvokti savo kontempliuojamo vaizdo, negebančią estetiškai mėgautis, nuo rafinuotos akies, kurios veikla kaip tokia, savo *pathos* ir yra pats estetinis malonumas. Jei kalbėsime apie motorines subjektyvybės galimybes, kiekvienas panašiai atskirs šokėjo kūną, įvaldžiusį savo kūno jėgas ir, regis, gebantį jas dauginti, nuo nepatyrusio ar nerangaus kūno. Tas pats ir kalbant apie aktoriaus tarimą, dainininko kvėpavimą ir t. t. <...>. Kultūra kaip praktika įgyja įvairiausias formas, pirmiausia pačias elementariausias, kurios yra konkretūs betarpiško gyvenimo modalumai. Taip kiekviena kultūra išsiskiria savo specifine gyvenimui būtinų reikmenų gamyba ir vartojimu – maitinimusi, apranga, būstu ir pan. – taip pat paties gyvenimo žaismu – savo likimo šventimu, erotiškumu, santykiu su mirtimi.“²⁵⁹

258 Henry, M. *La Barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987, p. 15.

259 Ten pat, p. 38.

Taigi Henry domina, galėtume sakyti, „archajiškiausia“, „primityviausia“ subjektyvės gyvenimo plotmė, pasireiškianti spontaniškomis gyvo kūno galiomis ir pačia kasdieniškiausia gyvenimiška praktika, turinti savo specifinę teleologiją ir esanti giliai po refleksyvia sąmonės veikla ir jos specifine istorija bei teleologija, nuo kurios atsispiria huserliškoji fenomenologijos samprata. Taip Henry fenomenologija nors, žinoma, formaliai lieka filosofija, siekiančia „radikalaus fenomenologijos savi-supratimo“, dėl šio savi-supratimo radikalumo praktiškai virš filosofinio mąstymo iškelia bent jau iš Vakarų filosofijos perspektyvos žvelgiant – ikifilosofinės išminties formas, ne refleksyvų savi-supratimą, o archajišką, „spontanišką“ gyvenimo išmintį, kurios aukščiausias formas Henry sieja su menu, etika, religija ir kurias supranta kaip tiesiogiai kylančias iš paties gyvenimo kaip praktikos esmės – iš pačių elementariausių gyvybinių galių nuolatinės savisklaidos poreikio: „Poreikis ir darbas yra du vienas kitą pratęsiantys elementarūs praktikos modalumai. Darbas, arba tiksliau spontaniška veikla, yra ne kas kita kaip poreikio augimas ir jo išpildymas. Bet visa subjektyvė yra poreikis. Aukštieji poreikiai, kylantys iš paties poreikio prigimties, gimdo išpuoselėtas kultūros formas – meną, etiką, religiją. Šių „aukščiausiųjų“ formų egzistavimas kiekvienoje žinomoje civilizacijoje nėra tiesiog empirinis faktas, kurio konstatavimu reikėtų apsiriboti. Menas, etika, religija veikiau išsiskiria pačioje gyvenimo esmėje, jų atsiradimo priežastis tampa suprantama tam, kas geba perprasti šią esmę.“²⁶⁰

Šio poskyrio pradžioje siūlėme Henry fenomenologiją suprasti kaip huserlišką fenomenologiją motyvuojančio absoliučiai atsakingo etinio gyvenimo siekio savi-supratimo pastangą. Dabar galime tai papildyti teigdami, kad vietoje absoliučiai pagrįsto mokslo Henry fenomenologijos orientyru tampa pats archajiškiausias, absoliučių pagrindų „mokslas“, bet pastarasis negali būti absoliučiai pagrįstas, jis neturi nieko bendro su teoriniu pagrįstumu ir egzistuoja, visuomet egzistavo kaip visiškai autonomiška, spontaniška gyvenimo vystymosi praktika, Henry siejama su menu, etika, religija. Turbūt galėtume teigti, kad toks radikalus siekis apmąstyti ikirefleksyvaus gyvenimo fenomenalumą negali neperkonfigūruoti pačios fenomenologinės praktikos. Tematiškai pabrėžiant auto-afektyvumą ir iškeliant jį aukščiau už intencionalų santykį, Henry siūloma fenomenalumo samprata turi bent jau tam tikra apimtimi atsispindėti ir *epoche* praktinio įgyvendinimo plotmėje. Bet jei fenomenologijos orientyras yra jau ne filosofijos inicijuotas universaliu teoriniu interesu grindžiamas savi-supratimas, o ikifilosofinė, ikirefleksyvi kultūrinė gyvenimo išmintis, kas atsitinka su *epoche* ir su fenomenologija kaip mokslu – mokslu platesne filosofinio mąstymo prasme? Teoriniame jos lygmenyje kai kurios jo projekto pasekmės jau aptartos – tai intencionalumo

260 Ten pat, p. 39.

kaip fundamentaliausio patirties principo pakeitimas auto-afektyvumu, pačios patirties sampratos perkeitimas ir pan. Klausimą, ar taip drastiškai perkeitus pamatinius fenomenologijos principus tai dar galime laikyti fenomenologija, kol kas galime atidėti. Iš pradžių reikėtų pamėginti tiksliau įvardyti, ką ši transformacija įvykdo ne tik fenomenologijos kaip mokslo klausimo kontekste, bet ir žymiai platesniame mąstymo horizonte: kuo virstų fenomenologinis *epoche*, akcentuojant ne jo teorinį interesą išreiškiančią kognityviąją fazę, o afektyvaus atvirumo aspektą? Ar taip fenomenologinė praktika nevirsta „gyvenimo“ praktika, bet ką tai galėtų reikšti?

Atsakymą turbūt sufleruoja jau minėtas kontrastas tarp Husserlio teikiamos svarbos filosofijai kaip pamatinei intelektinės kultūros formai ir Henry akcentuojamų, anot jo, aukščiausių kultūros formų – meno, etikos, religijos. Juk pastarosios iš tiesų yra, visuomet buvo tai, ką kartu su pačių elementariausių gyvybinių galių kultivavimu bendriausia prasme galėtume pavadinti „gyvenimo“ praktika, grindžiama ne įsisąmoninta refleksija, o visiškai kitokiu principu. Henry domina ne kultūros istorija ir ne antropologija, todėl ne taip svarbu, ką kalbant istoriškai tiksliai galėtume laikyti „menu“ ar „religija“. Kalbėdamas apie meną, etiką ir religiją, Henry siekia užčiuopti fundamentalius gyvenimo imanencijos modalumus, tačiau, kaip jau aptarta, radikaloje imanencijoje joks jos aspektas, griežtai kalbant, negali būti izoliuotas nuo visumos ir stabilizuotas teoriniame žvilgsnyje. Todėl klaidinga būtų Henry fenomenologiją apriboti etiniu aspektu, ją suvokiant tik kaip absoliučiai atsakingo etinio gyvenimo siekio savi-supratimo pastangą. Pradėjome nuo etinio aspekto, nes jis lengviau atpažįstamas Husserlio fenomenologijoje ir tai leido tiek sugretinti, tiek išryškinti kontrastą tarp šių autorių fenomenologinių projektų. Aišku, kad gyvenimo imanencijoje fundamentalūs jos modalumai, pasaulyje pasirodantys etine, menine, religine praktika, persmelkia vienas kitą ir sudaro neišardomą vienovę. Šią fundamentalių subjektyvybės galių „tarpuskvarbą“ galime iliustruoti ir pacituodami Henry: „Dėl to, kad kultūra yra gyvenimo vystymasis, ji yra visiškai praktinė. Ją sudaranti išmintis pirmiausia yra praktinė išmintis, t. y. kaip jau minėjome ir ką akivaizdžiai patvirtina bet kurios praėjusios kultūros analizė – menas, etika, religija. Pati etika yra koekstensyvi su visa kultūra <...>, pavyzdžiui, šokis yra etinė judesio forma, kūno bendrojo įvaldymo išraiška. Pabrėžėme meno kaip juslumo kultūros svarbą. Tai buvo jėga, kreipusi gyventojų žvilgsnius, statybos, elgesio, vartojimo ir ypač sakralinių ritualų būdus <...>. Menas savo ruožtu kyla iš šventybės: kiekvienas meno kūrinys pasakoja savo paties ištakas. Kadangi menas yra sakralus, jis pradeda smukti iškart, kai nyksta jo religinis krūvis, kaip tai matome, pavyzdžiui, Vakarų tapybos nuosmukyje XVIII a. ir jos atgimime didžiuosiuose „mistiniuose“ XX a. kūriniuose: Kandinskio, Klee, Rothko kūryboje <...>.“²⁶¹

261 Ten pat, p. 220.

Akivaizdu, kad sąvokas „menas“, „etika“, „religija“ Henry vartoja labai laisvai ir jo visiškai nedomina tikslesnė kultūros analizė ar klasifikacija. Kultūros praktikos jį domina kaip refleksyvaus, teorinio mąstymo alternatyva, kaip mąstymas pačiu gyvenimu, refleksijai neprieinamos gyvenimo imanencijos vidinė artikuliacija. Henry siūlomas fenomenologijos „deteoretizavimas“ reiškia ne tai, kad ji turi prabilti visiškai kita kalba, pavyzdžiui, poetine ar mistine, o tai, kad savo turimomis priemonėmis ir kalba turi artikuliuoti subjektyvybės struktūras, jau tam tikru būdu suvoktas ir įvaldytas už įsisąmonintą teorinį interesą senesnės gyvenimo išminties.

Grįždami prie „teologinio posūčio“ problematikos, toliau analizuosime teologiško problemą Henry fenomenologijoje ir akcentuosime jo aptariamą religinę gyvenimo imanencijos plotmę. Ji užima ypatingą vietą ir disertacijos problematikos kontekste, ir žvelgiant iš vidinės Henry mąstymo logikos perspektyvos: juk jei ikifilosofinėje kultūroje jis įžvelgia gyvenimo betarpiškumo neutralizavimo priešingybę, ar religija nėra pati iškiliausia šios kultūros apraiška? Ar religinėje plotmėje nesusikerta patys ambicingiausi etiniai, estetiniai ir metafiziniai žmonijos siekliai? Jei net ir pačias iškiliausias teorinės refleksijos formas Henry laiko gyvenimo neutralizavimu, jo „nuaiškinimu“, religiją turbūt galima laikyti pačia rafinuočiausia gyvenimo akistatos su savo paties paslaptینگumu praktika. Ir šia prasme teologiško problemos analizė Henry fenomenologijoje turėtų padėti geriau suprasti esminius šios fenomenologijos siekius, o taip pat patikslinti, kokių būdu Henry ne tik pabrėžia ikifilosofinės išminties formų pirmapradiškumą ir net pirmenybę teorinės refleksijos atžvilgiu, bet ir kaip jo fenomenologija metodologiniame lygmenyje pati perima kai kuriuos tokios išminties bruožus.

2. 2. Fenomenologijos preskriptyvumas ir religinė ortopraksija

Pirmos disertacijos dalies pabaigoje išryškinome trilypę tolesnio tyrimo ašį, joje išskirdami fenomenologijos performatyvumo, arba preskriptyviojo metodologinio poliaus, kenotinio „tuštumos“ momento ir patirties afektyvumo aspektus. Kai kas šiame trilypiame tyrimo lauke jau paaiškėjo: svarstant deskriptyvumui priešingą metodologinį polių – preskriptyvumą, išryškėjo, jog dėl vidinės būtinybės preskriptyviai orientuojama fenomenologija tematiškai akcentuoja afektyvios patirties plotmę. Tai, ką Sodeika labai bendrai vadina fenomenologijos preskriptyvumu, metodologiniame lygmenyje Depraz tiksliau įvardija kaip *epoche* afektyvaus atvirumo fazę, o Henry fenomenologijoje afektyvumas suvokiamas kaip viso fenomenalumo pagrindas ir apmąstomas kaip pati svarbiausia, esminė fenomenologijos tema. Fenomenologiją grindžiančio nuostatos perkeitimo prielaidos įsišaknijusios afektyvios patirties plotmėje,

todėl preskriptyviojo fenomenologijos poliaus akcentavimas nereiškia, kad ji praranda savo objektą, kad deskriptyvumui jau nėra ką veikti, preskriptyvumas neapsiriboja „įvadinėmis“ pastabomis ar šūkiomis apie praktinį fenomenologijos pobūdį ir būtinybę jos pagalba keisti savo gyvenimą. Preskriptyviojo poliaus akcentavimas reiškia, kad fenomenologija atsigręžia į bet kokios patirties substratą, kurį įprastai vadiname „gyvenimu“. Labiau techniškai specializuota kalba ši tematinį posūkį galime sieti su Henry minima Husserlio hiletinės fenomenologijos idėja, kurią pirmajame *Idėjų* tome jis įvardija kaip atskirą fenomenologinio projekto šaką, bet kuri dėl bendros Husserlio mąstymo orientacijos atsidūrė noetinės fenomenologijos šešėlyje ir liko neišplėtota. Afektyvumas turi savo struktūrą ir dėsningumus, tačiau, kaip matėme, ši struktūra prieinama tik perkeitus fenomenologinio mąstymo logiką ir bendriausiu jos principu laikant ne intencionalumą, atveriantį ekstatinę apibūdinamos patirties plotmę, o į tematizuojamos patirties paviršių niekada neišskylančią, imanencijoje liekančią impresiškumą. Kitaip sakant, priskiriant impresiniam patirties aspektui ne pagalbinę funkciją intencionalios patirties objektų konstitucijos struktūroje, o pripažįstant šį impresinį sluoksnį kaip turintį savo autonomišką reikšmę ir principus, taigi atitinkamai ir kaip savarankišką fenomenologinių tyrimų sritį. Henry esminį šios srities principą išreiškia „transcendencijos kaip imanencijos“ formuluote, Sodeika panašią idėją išreiškia, kalbėdamas apie fenomenologinę prieigą grindžiančios „paradigminės juslės“ keitimą ir vietoj huserliškojo *clara et distincta perceptio* idealo akcentuodamas aiškia duotimi niekuomet netampančio patirties betarpiškumo problematiką. Ši transcendencijos logikos pakeitimą imanencija Sodeika fiksuoja ir gretindamas fenomenologinį *epoche* su eckhartiška kenotine mistika: patirčiai *patirties* pobūdį suteikia eckhartiškas „tuštumos“ momentas, bet kokį daiktiškumą arba platesne prasme – objektiškumą, grindžia visiškai ne-ekstatinis ir intencionalios patirties objektų konstitucijos struktūra nepaaiškinamas grynosios patirties principas. Būtent jį siekia išryškinti Sodeika, nuolat pabrėždamas fenomenologijos preskriptyvumą ir kartu atskleidždamas, kad paradoksaliu būdu fenomenologinę nuostatą ir mistikai priskiriamą sąmonės „tuštumos“ būseną vienija ta pati neįprasta pastanga ne mąstyti, o patirti, kurią Depraz, vartodama metodologiškai labiau specializuotą terminiją, sieja su fenomenologinio *epoche* sąmonės afektyvaus atvirumo faze.

Taigi žvelgdami į pirmos dalies pabaigoje išsikeltą trilypį uždavinį, galime teigti, jog pavyko parodyti aiškesnę visų trijų jį sudarančių aspektų – preskriptyvumo, kentinio „tuštumos“ momento ir afektyvumo – tarpusavio priklausomybę, esminį sąryšį tiek iš metodologinės (preskriptyvumo), tiek iš tematinės (afektyvumo) perspektyvos. Tačiau taip tik priartėjome, bet dar nepradėjome tiesiogiai narplioti mūsų mėgstamiausio šio uždavinio probleminio mazgo – aptariamų autorių filosofijoje veikiančio teologiško

aspekto. Šiame skyriuje sieksime šį aspektą išgryninti ir atskleisti, kaip pasirodo, kokia sąskaita „teologiškumas“ veikia Henry ir Sodeikos filosofijoje ir kokias pasekmes tai turi fenomenologiniam mąstymui.

2. 2. 1. Michelio Henry fenomenologijos kritika filosofinės ir teologinės perspektyvų sandūroje

Pirmiausia, mėginant išgryninti šių autorių filosofijoje pasirodantį teologiškumo aspektą, reikia pastebėti, kad Sodeika ir Henry net nemėgina savo tekstuose sistemaiškai atskirti, kur jie kalba kaip filosofai, o kur – kaip religiniai mąstytojai. Pradėkime nuo Henry, kurio filosofijoje tai galima iliustruoti trumpai pakomentuojant jo poziciją „teologinio posūkio“ polemikoje. Janicaud iš savo kritikuojamų prancūzų fenomenologų Henry skiria mažiausiai dėmesio. Tai turbūt paaiškinama tuo, kad jo filosofija savo radikalumu yra ne tik vienas įžūliausių „teologinio posūkio“ pavyzdžių, bet Henry, anot Janicaud, šį įžūlų radikalumą pilnai prisiima ir taip nepalieka nei erdvės, nei jokio poreikio diskusijai. Janicaud tai iliustruoja pasakodamas, kad 1992 m. po pirmosios jo studijos pasirodymo vienos diskusijos metu Henry į jo kritiką atsakęs lakoniškai „aš nieko nežinau apie teologiją“ ir taip tiesiog nukreipęs pokalbio temą užuot atsakinėjęs į Janicaud argumentus.²⁶² Lygindamas Mariono ir Henry reakcijas į pirmąją savo studiją *Teologinis posūkis prancūzų fenomenologijoje*, Janicaud teigia: „Marionas, žinodamas, kaip smarkiai jis yra ginčijamas šioje srityje, siūlo dar griežtesnį metodologinį tikrinimą, o Michelis Henry nebijo ryžtingai padidinti ant kortos statomą sumą <...>. Todėl abiem atvejais diskusija vystosi skirtingai. Ji bus neišvengiamai trumpa Henry atveju, nes jis ne tik patvirtina mūsų tezę, bet ir prisiima ją, taip mums mesdamas iššūkį.“²⁶³ Janicaud kalba apie Mariono knygą *Buvinas duotu*, kurioje jis per daug neišsiplėsdamas, bet visgi bando atsakyti į pirmosios Janicaud studijos kritiką, ir Henry knygą *Aš esu tiesa*, kuri ne tik niekaip į šią kritiką nereaguoja, bet ir taip jau ekstravagantišką Henry fenomenologiją dar labiau susieja su atvirai religiniu diskursu. Tai skiria Henry nuo kitų „teologiniam posūkiui“ priskiriamų autorių ir ypač nuo Mariono, griežtai skyrusio savo teologinius raštus nuo filosofinių, ir Levino, savo filosofinius ir religinius veikalus net leidusio skirtingose leidyklose.²⁶⁴

Nors prancūzų fenomenologų „suderinamumas“ su teologija nėra tiesioginė darbo tema, bet siekiant apmąstyti Henry filosofijos „teologiškumą“ verta paminėti, kad jo

262 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 84.

263 Ten pat, p. 6.

264 Levinas, E. „Interview with François Poiré (1986)“ in *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Robbins, J. (eds.), Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 23–83 (62).

filosofijos išskirtinumą „teologinio posūčio“ kontekste iliustruoja ir tai, jog ji sunkiai leidžiasi pritaikoma teologiniams tikslams. Anot Christinos M. Gschwandtner: „Mariono fenomenologija atrodo smarkiai motyvuota ir suformuota jo teologinių įsitikinimų, o Henry krikščionybės interpretacija atrodo suformuota jo fenomenologinių prielaidų, kurios buvo išbaigtos dar prieš jam imantis reikšmingo Evangelijų įtraukimo į savo filosofiją.“²⁶⁵ Mariono filosofijoje iš tiesų galima aptikti tam tikros apologetikos motyvų: tiek bendra jo argumentacijos logika, tiek ją vainikuojantys fenomenų pavyzdžiai (ypač Evangelijose aprašomi prisikėlusio Kristaus pasirodymai²⁶⁶, Eucharistija²⁶⁷) sudaro įspūdį, kad jo fenomenologijos galutinis tikslas – apmąstyti krikščioniškojo Apreiškimo fenomenalumo galimybę. Žinoma, jis pats tai ginčija²⁶⁸ ir šie klausimai reikalautų visiškai atskiro tyrimo, bet čia svarbiau tai, kad jo fenomenologija net jei ir nėra tiesiogiai motyvuojama, yra tikrai suderinama su katalikiška teologija.

Henry atveju viskas daug sudėtingiau, Giuseppina De Simone, pripažindama, kad Henry mintis gali vaisingai pasitarnauti teologinei refleksijai, jo filosofiją vadina „neįtikėtina provokacija teologijai“²⁶⁹. Kritikos Henry krikščionybės samprata (ir fenomenologija) susilaukia labai daug ir ji visa labai panaši, pagrindinis jam metamas priekaištas – jo fenomenologijos „hipertranscendentalizmas“, atmetantis arba iškraipantis pagrindinius krikščioniškosios dogmatikos teiginius. Rudolfas Bernetas²⁷⁰ ir Jamesas D. Hartas²⁷¹ teigia, kad Henry siūloma Dievo samprata yra ne krikščioniška, o artima neoplatoniškajai. Changchi Hao teigia, kad galiausiai Henry filosofijoje dėl jo siūlomos radikalios imanencijos perspektyvos nelieka nei pasaulio sukūrimo, nei nuodėmės, nei Kristaus įsikūnijimo sampratų.²⁷² Atitinkamai nelieka ir atpirkimo, išganančios Kristaus mirties būtinybės. Pasak minėtų autorių, Henry visą krikščionybės dramą redukuoja į antjuslinę Dievo kaip gryno Gyvenimo sferą, kurioje nelieka skirtumo tarp Dievo, žmogaus ar gyvūno gyvenimo. Galime tai iliustruoti pacituodami Henry knygą

265 Gschwandtner, C. M. „Paul Ricoeur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology“, *Études Ricœuriennes*, 2012, t. 3, nr. 2, p. 7–25 (13).

266 Marion, J.-L. *Étant donné*. Paris: PUF, 2005, p. 333.

267 Marion, J.-L. *Le croire pour le voir*. Paris: Parole et Silence, 2010, p. 191.

268 Marion, J.-L. *Étant donné*. Paris: PUF, 2005, p. 329.

269 De Simone, G. „L'intériorité *via ad Deum* dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 593–603 (593).

270 Bernet, R. „Christianity and Philosophy“, *Continental Philosophical Review*, 1999, t. 32, p. 325–342 (328).

271 Hart, J. G. „Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: A Husserlian Reading of *C'est moi, la vérité*“, *Husserlian Studies*, 2013, t. 15, p. 183–230 (210).

272 Hao, C. „Is Michel Henry's Radical Phenomenology of Life a Christian Philosophy?“, *Religions*, 2022, t. 13, nr. 8, p. 13.

Aš esu tiesa: „Suprasti žmogų, remiantis Kristumi, kuris savo ruožtu suprantamas, remiantis Dievu, galima tik priimant radiklios Gyvenimo fenomenologijos intuiciją, kuri kaip tik ir yra pačios krikščionybės intuicija: *Gyvenimas turi tą pačią prasmę Dievui, Kristui ir žmogui*. Taip yra todėl, kad yra tik viena ir ta pati Gyvenimo esmė ir dar radikaliau – vienas ir tas pats Gyvenimas.“²⁷³ Anot minėtų autorių, tokioje visiškai nediferencijuotoje ir nuo pasauliškumo apvalytoje mąstymo erdvėje krikščioniškoji nuopuolio ir atpirkimo istorija ima panašėti į Dievo vidinio gyvenimo alegoriją, kurioje viskas prasideda ir baigiasi pirmąkart Vieniui ir kur katalikybės dogmos apie pasaulio ir žmogaus sukūrimą, nuodėmę ir išganymą netenka reikšmės. Falque'as irgi teigia, kad Henry į pasirodymo imanenciją radikaliai susitelkianti perspektyva primena gnostikų teigtą *Christos angelos teze*²⁷⁴, t. y. permąstydamas fenomenalumo esmę kaip išskirtinai imanentišką pasirodymą, suabsoliutindamas subjektyvųjį, gyvenamą kūną (*Leib*), Henry derealizuoja žemišką, materialųjį kūną (*Körper*), kuris Kristaus dieviškumo kontekste buvo vienas iš pagrindinių ankstyvosios krikščionybės ginčų objektų ir kurio patvirtinimas lėmė visą katalikiškosios teologijos ir iš dalies turbūt vakarietiško mąstymo apskritai raidą. Anot Falque'o, Henry siūloma neregimybės fenomenologija neleidžia apmąstyti tikrai įsikūnijusio, t. y. laikiškai ir matomai, istoriškai ir žemiškai gyvenusio Kristaus kūno slėpinio, o siūlo tam tikrą „astralinio kūno“ koncepciją, visiškai priešingą krikščioniškajai kūno sampratai.²⁷⁵

Krikščioniškos-katalikiškos dogmatikos klausimai nėra šio darbo tema, bet prieštaringas Henry fenomenologijos santykis su teologija išryškina jo filosofijoje veikiančio „teologiškumo“ aptakumą ir neapibrėžtumą. Henry filosofijoje galime atpažinti tam tikrus mistinės teologijos motyvus ir konkrečiau – Mokytojo Eckharto mistikoje pasirodančias pirmąkart gyvenimo imanencijos, tuštumos, gyvenimo be „kodėl?“ ir panašias temas. Bet dėl abiejų autorių siūlomos radiklios imanencijos perspektyvos jų siūlomos fenomenologinės ar teologinės koncepcijos atsiduria visiško neapibrėžtumo zonoje. Ir tą puikiai iliustruoja tai, jog Eckhartas buvo teologų kritikuojamas panašiai kaip Henry fenomenologų. Abu autoriai vienija tai, jog abiem atvejais būtent radiklios imanencijos plotmė sprogdina visus sustabarėjusius ar „dogmatiškus“ filosofinius ir teologinius rėmus, naikindama galimybę kategorizuoti šių autorių kūrybą. Alexas Dubilet pabrėžia Eckharto minties inovatyvumą teigdamas, jog jo siūlomas pačių bendriausių mąstymo kategorijų perversmas yra toks radikalus, kad net jo priskyrimas negatyviosios teologijos srovei ar „krikščioniškajai mistikai“ yra gana problemiškas:

273 Henry, M. *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 101.

274 Falque, E. *The Loving Struggle*. London: Rowman & Littlefield, 2018, p. 169.

275 Ten pat, p. 172.

„Eckhartui visos kūrinijos atsižadėjimas nėra kvazi-stoiškas atsitraukimas nuo pasaulio <...> ar atsigręžimas į sielos vidujybę, idant pradėt mistinę kelionę link transcendentinio Dievo. Taip suprasti Eckhartą reikštų nesuvokti jo siūlomo perversmo apimties: turime ne tik nusigręžti nuo pasaulio ir kūrinijų, bet išsilaisvinti iš savo savasties kaip ribotos ir sukurtos, taigi galiausiai turime apieisti ir transcendentinį Dievą <...>. Eckhartui tai, kas giliausia, nėra nei mistinė, nei subjektyvi vidujybė, laukianti transcendentinio Dievo malonės, o radikali imanencija ir nesukurta vienovė, iš kurios turime gyventi.“²⁷⁶ Siūlydamas nesukurto pagrindo idėją Eckhartas siekia peržengti bet kokią dualumą, taip pat ir dualumą, dar implikuojamą mistinio-monastinio *via unitiva* sampratoje, kurioje vienybės su Dievu siela siekia kildama apsisvalymo ir kontempliacijos pakopomis. Kitaip sakant, negatyviosios teologijos apofatinį judesį Eckhartas išplečia pritaikydamas ne tik Dievui, bet ir žmogui – ne tik vertikaliai, bet ir horizontaliai, taip peržengdamas negatyviosios teologijos orientaciją į transcendenciją ir joje vis dar veikiančią diadinę struktūrą, vertikalaus santykio schemą.

Ši imanentinė logika remiasi Henry filosofijos kontekste jau aptartomis kokybinėmis intensyvumo, „materialumo“ kategorijomis, kuriomis remiantis santykis tarp sielos ir Dievo yra ne išoriškas ir hierarchiškas, o suprantamas kaip „intensyvėjimas, to paties elemento nuolatinio augimo savimi procesas. Šis santykis reikalauja receptyvumo žodyno, bet Eckharto pamoksluose dėliojami akcentai receptyvumą paverčia imanentiniu savireceptyvumu. Vietoj asimetriškos dovanos čia susiduriame su nuolat augančiu intensyvėjimu, su šviesa, priimančia daugiau šviesos be skirtumo.“²⁷⁷ Eckharto minties radikalumas, anot Dubilet, dažnai pamirštas pernelyg lengvai jį įrikiuojant į kitų krikščionių mistikų gretą ar priskiriant prie negatyviosios teologijos atstovų.²⁷⁸ Anot Dubilet, Eckharto originalios koncepcijos, siekiančios artikuliuoti visiškai gryną gyvenimą iki skirties tarp kūrinio ir kūrėjo, taip perkonfigūruoja mąstymą, kad jame jau neįmanoma atskirti ir filosofijos nuo teologijos, net jei įmanoma įvardyti konkrečias įtakas ar idėjas, perimamas iš vieno ar kito minties masyvo. Anot Dubilet, „Eckharto eksperimentiškumas ignoruoja ir todėl užklausia tariamas neperžengiamas perskyras tarp to, kas viduramžiška ir modernu, tarp mistinės teologijos ir filosofijos, tarp religijos ir sekuliarumo. Jo mintis tampa iššūkiu abiejų perskyros pusių narytvams: nuo audringos Nietzsche’s filosofinės kritikos, mokusios mus krikščionybę sieti su nesąžiningumu ir vergų morale, iki šiai kritikai atvirakščio neo-katalikiško pamaldžiųjų Viduramžių vaizdinio, neseniai ir vėl pasiūlyto Charleso Taylora bei

276 Dubilet, A. *The Self-Emptying Subject*. New York: Fordham University Press, 2018, p. 33.

277 Ten pat, p. 46.

278 Ten pat, p. 39.

kitų.²⁷⁹ Nesukurto pagrindo koncepcija įveda mąstymą į visiško neapibrėžtumo zoną, kurioje neįmanoma atskirti filosofijos nuo teologijos, nes neįmanoma identifikuoti ir aiškiai atskirti jų turinių. Būtent tai Eckharto mąstymą darė pažeidžiamą, jo siūlomo radikalaus neapibrėžtumo akivaizdoje teologams natūraliai kilo klausimai, ar jis dar kalba apie Dievą, ar iš tiesų jis neneigia Dievo buvimo, ar vietoj Dievo garbinimo nesūlo liuciferiško savęs išaukštinimo ir pan. Pasak Dubilet: „Ši kūrinių–kūrėjo skirties subversija skamba eretiškai – ir ji skambėjo eretiškai Bažnyčiai, kaip tai dokumentuota „In Agro Dominico“ bulėje, išleistoje kaip Eckharto pozicijų pasmerkimas netrukus po jo mirties – ir visgi jis niekada neišsiginė kosmologinių ir teologinių hierarchijų subversijos.“²⁸⁰

Eckharto mąstymas jo laikmečio intelektualiniame ir kultūriniame kontekste galėjo būti apkaltintas „bedieviškumu“. Dėl labai panašios mąstymo logikos, bet visiškai kitame kontekste, Henry fenomenologija gali būti apkaltinta „teologiniu posūkiu“. Jau minėta, kad žvelgiant ypač į vėlyvąją Henry kūrybą šis posūkis visiškai akivaizdus. Tačiau Henry filosofija atsiduria keistoje situacijoje: iš vienos pusės, jo siūloma radikali imanencijos perspektyva kaltinama neteisėtu gyvenimo „teologizavimu“ filosofijoje. Andrew Sackin-Pollas rašo: „Imanentiniame auto-afektyviame gyvenime nėra jokios „išorės“ ar kitybės plotmės <...>. Tai suproblemina gyvenimo pavadinimą „Dievu“ <...>. Jei Gyvenimo ir Dievo sulyginimas yra spinoziškas, tuomet panaši, klasikinė Spinozos *Deus sive Natura* kritika gali būti nukreipta ir prieš Henry: ar negalėtų „Gyvenimas“ paprasčiausiai būti sekuliari įkūnyto gyvenimo vidinė patirtis be Dievo? Ar negalėtų tokia vidinė patirtis būti artimesnė nyčiskai gyvenimo sampratai (t. y. jau po „Dievo mirties“) nei krikščioniškajai gyvojo Dievo sampratai? <...>. Žvelgiant vien iš fenomenologinės perspektyvos, Gyvenimo ir Dievo sulyginimas atrodo beveik kaip tikėjimo aktas, t. y. teiginys *ad extra* <...>. Kur Henry auto-afektyviame Gyvenime mato Dievą, taip juos paversdamas sinonimais, kitas galėtų matyti ir jausti tik sekuliarią priklausymo gyvenimui patirtį ir dioniziško ritmo *pathos*.“²⁸¹ Bet iš kitos pusės, Henry atliekamas gyvenimo „teologizavimas“ dėl tos pačios visiškos imanencijos perspektyvos tampa problemiškas ir žvelgiant iš teologijos perspektyvos. Anot Giuseppinos De Simone, išskirtinai akcentuodamas vidinio, betarpiško gyvenimo pasirodymo svarbą, Henry išardo pačius teologinio mąstymo pamatus: „Apreiškimo logika, prasmė, kuria jis realizuojasi, yra „simbolinė-sakramentinė logika“, kurioje mediacija ir betarpiškumas sudaro vienovę <...>. Kosminė kūrinių plotmė esmingai priklauso Dievo apsireiški-

279 Ten pat, p. 88.

280 Ten pat, p. 40.

281 Sackin-Poll, A. „Michel Henry and Metaphysics: An Expressive Ontology“, *Open Theology*, 2019, t. 5, p. 405 – 419 (417).

mui <...>. Michelis Henry aptinka esminę apreiškimo plotmę, tai, kas jį padaro visiškai skirtingu dalyku nei paprastas pasirodymas: apreiškimas paliečia pačią žmogaus šerdį, teikdamas jam gyvenimą. Bet teigdamas absoliučią šios dimensijos pirmenybę jis pamiršta būtina Dievo komunikacijos su žmogumi įtarpinimo aspektą. Taip kiekvienas daiktas yra tarytum sudeginamas, visiškai praryjamas mūsų absoliutaus priklausymo Dievo meilei, kuri yra gyvenimas, liepsnos <...>. Iš šio bet kokios mediacijos atsisakymo ir kyla Henry minčiai adresuojama kritika, kaltinimas iškūnijus įsikūnijimą, ištrynus istoriją, apleidus pasaulį.²⁸² Visiškai nuo istoriškumo ir daug bendriau, nuo paties pasaulio apvalytoje mąstymo erdvėje, krikščioniškoji nuopuolio ir atpirkimo istorija, visa krikščioniškoji drama netenka savo esminių akcentų ir ima panašėti į spekuliatyvią „gnostišką“ sistemą, kurioje viskas prasideda ir baigiasi visaapimančiu pirmapradžiu Vieniui, kaip atskleidžia jau minėta Hao²⁸³, Berneto²⁸⁴ ar Falque'o²⁸⁵ kritika.

Kai kurie Henry filosofiją pozityviau vertinantys autoriai filosofinės ir teologinės perspektyvų įtampoje akcentuoja ne Henry mąstymo neapibrėžtumą, o jo inovatyvumą. Henry filosofijos tyrinėtoja Gabrielle Dufour-Kowalska jo filosofijos ir krikščionybės santykį vertina taip: „Henry filosofija yra metareliginė, ji išreiškia krikščionybės tiesą, be abejonės, unikalią universalioje kultūros istorijoje, šios tiesos bedugnėse gelmėse.“²⁸⁶ Tai labai drąsus vertinimas iš dalies atkartojantis Berneto Henry filosofijai apibūdinti siūlytą „hipertranscendentalizmo“ idėją, tik šiuo atveju Dufour-Kowalska šį „hiper“ judesį vertina pozityviai t. y. anot jos, Henry tam tikra prasme sugebėjo mąstyti giliau arba toliau nei sugebėjo teologija. Autorės manymu, Henry filosofijoje išryškunami ir labai tiksliai apmąstomi pamatiniai krikščioniškąją tikrovės sampratą grindžiantys principai – imanencija, neregimybė, betarpiškumas.²⁸⁷ Dufour-Kowalska teigia: „Imanencijos filosofijos šaltinis yra *religija* <...>. Gana greitai pastebime, kad kovoje su vakarietiškos filosofijos ontologiniu monizmu ryškėjantis atsiribojimas nuo Graikijos yra krikščioniškos kilmės.“²⁸⁸ Autorė radikaliai supriešina ir atskiria krikščioniškąją ir „graikiškąją“ mąstymo būdus, akcentuodama Henry atsiribojimą nuo pastarojo. Tačiau ką reiškia

282 De Simone, G. „L'intériorité *via ad Deum* dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 593–603 (601).

283 Hao, C. „Is Michel Henry's Radical Phenomenology of Life a Christian Philosophy?“ *Religions*, 2022, t. 13, nr. 8, p. 13.

284 Bernet, R. „Christianity and Philosophy“, *Continental Philosophical Review*, 1999, t. 32, p. 325–342 (328).

285 Falque, E. *The Loving Struggle*. London: Rowman & Littlefield, 2018, p. 169.

286 Dufour-Kowalska, G. *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2016, p. 47.

287 Ten pat, p. 71.

288 Ten pat, p. 15.

„krikščioniška kilmė“ šiame kontekste? Ar galima supriešinti Vakarų filosofiją ir krikščionybę kaip atskirus savarankiškus minties masyvus ir teigti, kad būtent krikščionybė yra „naujas atskaitos taškas, nauja pradžia, leisianti <...> pakloti naujus pamatus ant griuvusių, paliktų negailestingo išžvalgumo kritikos, nukreiptos į didžiąsias filosofines sistemas ir galiausiai atvedusios į pačios filosofijos dekonstrukciją <...>.“²⁸⁹

Manytume, kad Dufour-Kowalska, krikščionybėje išvelgdama Henry filosofijos ištakas, o pačią jo filosofiją suvokdama kaip tam tikrą filosofijos „pranokimą“ ar naują pradžią joje, krikščionybę paverčia savotišku *deus ex machina*, išsprendžiančiu, ar veikiau anuliuojančiu visą Henry filosofijos problemškumą. Jei krikščioniškasis *logos* yra visiškai kitas nei „graikiškasis“, jei Henry mąstymą suvoksime kaip pavykusią „pačios filosofijos dekonstrukciją“, atsidursime situacijoje, kurią Janicaud įvardija kaip „viskas arba nieko“²⁹⁰ ir tokiu atveju Henry siūloma teorija iš tiesų būtų artimesnė gnozei nei fenomenologijai ir susinaikintų kaip racionali filosofija. Reikia pripažinti, kad Henry tekstuose iš tiesų galima rasti prielaidų tokioms radikalioms ar net megalomaniškoms jo filosofijos interpretacijoms ir todėl jis visiškai pelnytai kaltinamas „hipertranscendentalizmu“. Tai galima lengvai iliustruoti keliomis citatomis iš jo vėlyvosios kūrybos, kur Henry, regis, tapatina savo ir krikščionybės pamatines intuicijas: „Suprasti žmogų, remiantis Kristumi, kuris savo ruožtu suprantamas remiantis Dievu, galima tik priimant radikalią Gyvenimo fenomenologijos intuiciją, kuri kaip tik ir yra pačios krikščionybės intuicija: *Gyvenimas turi tą pačią prasmę Dievui, Kristui ir žmogui*.“²⁹¹ Arba kur jis griežtai atskiria graikų ir krikščioniškąjį *logos*: „Matėme, kad graikai „logos“ vadino žodžio galimybę, kurią jie aptiko raiškoje <...>, kurią suprato kaip pasaulio ar „gamtos“ šviesą <...> *Su krikščionyste išskyla iki tol negirdėta kitokio Logos intuicija* – Logos, kuris yra apreiškimas, tačiau ne pasaulio regimybėje, bet Gyvenimo auto-apreiškimas.“²⁹² Akivaizdu, kad toks diskursas peržengia fenomenologinio mąstymo ribas ir čia Henry filosofijai metami priekaištai galioja. Henry nepaaiškina, kaip ir kodėl ankstesnėje jo kūryboje apmąstomas „gyvenimas“ virsta „Gyvenimu“ ir kodėl šio „Gyvenimo“ artikuliacijai pasitelkiamos būtent krikščioniškosios sąvokos. Vėlyvojoje Henry kūryboje išryškėja akivaizdus perėjimas iš fenomenologinio į atvirai religinį ir metafizinį mąstymo režimą, tačiau, anot Janicaud ir Dufour-Kowalskos, ši slinktis nereiškia jokio Henry minties posūkio, o tik išgrynina jo mąstymo prielaidas, kuriomis remtasi nuo pat

289 Ten pat, p. 15.

290 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 46.

291 Henry, M. *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 101.

292 Henry, M. *Paroles de Christ*. Paris: Éditions de Seuil, 2002, p. 118.

pradžią. Žinoma, Janicaud tai vertina neigiamai – kaip „teologinį posūkį“ ar „pseudo-fenomenologiją“, o Dufour-Kowalska teigiamai – kaip „graikiškojo“ *logos* alternatyvą, naujos filosofijos pradžios galimybę. Turbūt imanoma laikytis vidurio kelio strategijos ir mėginti Henry filosofijoje išgryninti autentiškas fenomenologines įžvalgas, atskiriant jas nuo tam tikro metafizinio antstato, ypač išryškėjančio vėlyvojoje jo kūryboje. Bet, kaip jau aptarta pirmoje disertacijos dalyje, neverta tikėtis galutinai atskirti šias dvi plotmes. Turime tiksliai įvardyti Henry filosofijoje veikiančio krikščioniškojo *logos* specifiką, nepaversdami jo visiškai filosofijai neprieinamu ir joje nepageidaujamu elementu, savotiška gnoze, bet taip pat ir nepaneigdami tokio krikščioniškojo ar bent jau religinio *logos* reliatyvaus savarankiškumo bei originalumo galimybės.

Taigi ką visa ši analizė atskleidžia apie Henry filosofijos „teologiškumą“? Manytume, kad Henry adresuojama kritika tiek iš teologinės, tiek iš filosofinės perspektyvos parodo, jog jo filosofijoje veikiančios „teologiškumo“ plotmės nepavyks pozityviai įvardyti, jei jos ieškosime ortodoksiniu pavidalu. Nes būtent ortodoksinis teologijos elementas įveda neišsprendžiamą prieštarą į mūsų nagrinėjamą problematiką – akcentuojant krikščionybės ortodoksiškumą Henry filosofija tampa svetima krikščioniškajai religinei tradicijai ir neprieinama filosofijai. Abiem atvejais mūsų tyrimas prarastų savo objektą ir tai verčia grįžti prie pirmoje disertacijos dalyje jau minėtos ortodoksijos ir ortopraksijos skirties.

2. 2. 2. Michelio Henry „teologinio posūkio“ interpretacijos: metodiška religinė ortopraksija, nerefleksyvusis *epoche* ir taikomasis jo potencialas

Nors ką tik Dufour-Kowalskos siūlomą itin pozityvų Henry filosofijos vertinimą aptarėme kaip pernelyg abstrakčiai ir kategoriškai atskiriančią krikščioniškojo ir graikiškojo mąstymo paradigmas, manytume, kad autorė pasiūlo ir mums parankių, fenomenologijos preskriptyvumo ir religinės ortopraksijos sąsajų klausimo kontekste itin aktualių įžvalgų. Dufour-Kowalska teigia: „Henry imanencija primena ir tam tikra prasme restauruoja visados krikščionybės gerbtą principą, vadinamą „dvasiniu gyvenimu“ arba „vidiniu gyvenimu“. XX a. krikščioniškoji modernybė iškart po II Vatikano Susirinkimo ir jo skelbto Bažnyčios *aggiornamento* šį principą išpūdingu būdu, gaudžiant trimitams, pakeitė „atvirumo pasauliui“ principu.“²⁹³ „Dvasinio gyvenimo“ sąvoka iš pirmo žvilgsnio savo abstraktumu nedaug tesiskiria nuo „krikščioniškojo *logos*“ ar „Gyvenimo“, tačiau manytume, kad ji leidžia užčiuopti giją, kuria sekdami galėtume išvengti pernelyg abstrakčių sąvokų ir išryškinti konkretesnę Henry filosofijoje veikiančios teologiškumo plotmės prasmę.

293 Dufour-Kowalska, G. *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2016, p. 45.

Kas yra „dvasinis gyvenimas“? Dufour-Kowalska jo neapibrėžia, bet leidžia suprasti, kad šioje sąvokoje jai svarbiausia religijos „subjektyvioji esmė“, kurios iškraipymo, anot autorės, neišvengė net Bažnyčia. Kalbėdama apie II Vatikano Susirinkimą Dufour-Kowalska teigia: „Bažnytinių autoritetų ir kai kurių XX a. paskutiniųjų dešimtmečių teologų ginamas kompromisas reiškia religijos kaip ir kitų kultūros atmainų (meno, etikos, moralės) subjektyviosios esmės iškraipymą, ją pajungiant abstraktiems mokslo ir jam giminingų XX a. dominuojančių ideologijų (pozityvizmo, struktūralizmo, marksizmo) parametrui.“²⁹⁴ Tačiau vėlgi, tai labai bendros perskyros, nepasakančios nieko pozityvaus ir konkretesnio apie paties „dvasinio gyvenimo“ struktūrą. Taigi kas tai yra, kaip puoselėjama religijos „subjektyvioji esmė“? Kaip gyvenamas „dvasinis gyvenimas“? Čia būtų pravartu grįžti prie 1. 1. 2. poskyryje aptartos ortodoksijos ir ortopraksijos perskyros. Kaip minėjome, terminas ortopraksija reiškia religinėse tradicijose į specifinių tikėjimo turinių reglamentavimo ir aiškinimo sferos (ortodoksijos) ribas nepatenkančių praktinių etikos ar ritualinio elgesio klausimų sferą. Kitaip sakant, tai praktinio religinio gyvenimo plotmė, kurios ypatybių ieškujome archajiškiausiose žodžio *religio* reikšmėse, šį religinio gyvenimo aspektą siejančiose su, biologiškai tariant, „homeostazės“ funkcija – savireguliaciniu dėmesį bei energiją tinkamai paskirstančiu principu, emocije, o ne kognityvine nuovoka. Manytume, kad ieškant Dufour-Kowalskos minimo „dvasinio gyvenimo“ konkrečių apibrėžčių, jis turi būti apmąstomas šiame kontekste. Juolab kad, kaip aptarėme 2. 1. 3. poskyryje, Henry *epoche* akcentuojama afektyvaus atvirumo fazė taip pat kreipia į šį emocinės nuovokos principą.

Taigi pamėginkime „dvasinio gyvenimo“ klausimą susieti su metodologiniais fenomenologinio *epoche* klausimais, remdamiesi Natalie Depraz, Francisco Varelos ir Pierre'o Vermerscho studija *Apie tapimą sąmoningu*, kurioje autoriai išradingai sieja ir detalai analizuoja šias dvi plotmes. Autoriai teigia, jog studijoje siekiama „ieškoti disciplinuotos praktinės prieigos žmogiškajai patirčiai tyrinėti šaltinių ir būdų.“²⁹⁵ Kaip pabrėžia autoriai, tokia prieiga fenomenologijoje labai aktuali ir mažai plėtota. Anot Depraz, Husserlis, nuolat pabrėžiantis fenomenologinės redukcijos svarbą, niekur neapmąsto praktinio jos įgyvendinimo klausimų ir redukciją pristatančios jo išvalgos lieka neįtikėtinais abstrakčios: „Jei jos ir įtikina, kalbant apie redukcijos *kodeš*, iš tiesų jos neleidžia suprasti, kaip aš galėčiau pasiekti šią naują nuostatos perkeitimu atveriamą proto būklę.“²⁹⁶ Autoriai pabrėžia praktinį šios studijos pobūdį ir jos įžangoje teigia, jog sau aktualių išvalgų ieškos įvairiose labai pragmatinių santykių su sąmone turinčiose

294 Ten pat, p. 49.

295 Depraz, N.; Varela, F. J.; Vermersch, P. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002, p. 1.

296 Ten pat, p. 185.

žmogiškos veiklos sferose, kaip antai, pirmojo asmens perspektyva neuromoksluose, introspekcija psichologijoje, įvairios psichoterapinės ir religinės praktikos.

Mūsų tyrimui tokia tarpdisciplininė ir į fenomenologinę praktiką orientuota prieiga itin aktuali. Čia reiktų iš karto paklausti: kodėl ieškodami „disciplinuotos praktinės prieigos žmogiškajai patirčiai tyrinėti“ šalia daug šiuolaikiškesnių ir šiam tikslui, regis, daug parankesnių veiklų (neuromokslų, psichologijos, psichoterapijos, fenomenologijos) autoriai atsigręžia ir į religines praktikas? Varela tokį pasirinkimą aiškina gana paprastai: „Žmogiškos patirties tyrimas savo egzistencinėje plotmėje negali būti atsietas nuo platesnės žmogaus gyvenimo prasmės plotmės. Tokios prasmės, išsiskyrusios pačioje patirtyje, paieškos yra tai, ką čia suprantame kaip žmonijos dvasines arba išminties tradicijas. Istorijos eigoje jos gyvavo įvairiuose kultūriniuose kontekstuose didesniu ar mažesniu išstobulinimo laipsniu ir pajėgumu savo įgytas išvalgas be metodų perduoti ateities kartoms. Kaip matysime, šios tradicijos tyrinėjo patirties struktūrą, pasitelkdamos disciplinuotus ir labiausiai išpuoselėtus metodus.“²⁹⁷ Kitaip sakant, anot Varelos, tam tikros religinės praktikos savo disciplinuota ir metodiška prieiga prie patirties niekuo nenusileidžia žymiai vėliau įvaldytam moksliniam metodiškumui, net jei šių praktikų kontekstas ir paskirtis nėra grynai teorinio pobūdžio. Reikia pripažinti, kad ši įvairiose religinėse tradicijose aptinkama, Varelos žodžiais, „disciplinuota ir metodiška“, prieiga prie patyrimo dažnai pamirštama. Galbūt tai galima iš dalies paaiškinti Vakarų mąstymo istorijoje įvykusia sekuliarizacija ir laipsnišku atitolimu nuo tikrai asmeniško ir praktinio religinio gyvenimo, nes akivaizdu, kad tai, apie ką kalba Varela, pirmiausia yra raštu niekaip nesusisteminamo praktinio įvaldymo sritis. Galbūt ši „disciplinuotos ir metodiškos“ religinės prieigos prie patirties užmarštis iš dalies paaiškinama ir Vakaruose dominuojančių monoteistinių religijų prigimtimi, kuriose labai svarbi ir ortodoksinė religijos raiška. Bet koku atveju, kalbėdami apie religinę ortopraksiją pirmiausia omeny ir turime būtent tokio pobūdžio praktinę, tiesiogiai su patirtimi susijusią išmintį, o ne etinių normų kodeksus ar ritualinių apeigų instrukcijas.

Prieš mėgindami pateikti konkretesnę religinių praktikų analizę, grįžkime prie jau minėtos fenomenologinio *epoche* schemos. Kaip aptarta, ją sudaro trys vienas kitą apimantys ir papildantys procesai: pirmasis yra natūraliosios nuostatos suspendavimas, arba *epoche* siaurąja prasme, „išjungiantis“ įprastą naivų sąmonės santykį su tikrove ir turintis inicijuoti kognityvios refleksijos fazę, kurioje sąmonė atsigręžia į savo veiklos ikidiskursyvų, ikipredikatyvų, ikiverbalinių sluoksnių. Ši fazė savo ruožtu turi vesti į afektyvaus atvirumo būseną, kurioje dėmesys atpalaiduojamas ir kognityvi refleksija atnaujinama tam tikro pasyvumo momentu, pereinant nuo valingo „ko nors ieškojimo“

297 Ten pat, p. 205.

prie labiau atsipalaidavusio, bet ne mažiau budraus „leidimo kam nors pasirodyti“. Šie procesai yra nedalomi ir neatskiriami, jie vienas kitą apima, vienas kitą inicijuodami ir koreguodami, galiausiai *epoche* tikslas, anot Depraz, ir yra „pasiekti tašką, kuriame kognityvi refleksija ir afektyvus atvirumas liaujasi vienas kitam prieštaravę ir suformuoja nedualumą.“²⁹⁸ Su šia bazine „tapimo sąmoningu“ schema iš tiesų sunku ginčytis ir autoriai jos procesų atitikmenis įžvelgia įvairiose studijoje aptariamose šį „tapimo sąmoningu“ procesą turinčiose iliustruoti praktikose, pavyzdžiui, stereoskopinio regėjimo pratimuose²⁹⁹, psichoanalizės sesijoje³⁰⁰ ar „širdies maldos“ praktikoje³⁰¹. Žinoma, visos šios praktikos čia yra redukuotos, suskliaučiant jų originalų mokslinį, terapinį ar religinį kontekstą ir telkiantis tik į jų bazinį veikimo principą, autorių išreiškiamą trinare *epoche* schema. Ją galima atpažinti visose aptariamose praktikose dėl jau minėto *epoche* sudarančių procesų lygiavertiškumo, simetriškumo principo.

Turbūt galima būtų teigti, kad Depraz šią simetriją įveda kaip savotišką fenomenologinį idealą: *epoche* sudarančios fazės išreiškia neišardomą trijų vienas kitą koreguojančių procesų sąveiką, taigi tobula jų simetrija reikštų visiškai subalansuotą kognityvios refleksijos, afektyvaus atvirumo ir nuolat šį ciklą vėl inicijuojančio „natūralių“ sąmonės turinių suskliautimo cirkuliaciją. Tačiau tai tik idealas ir sunku pasakyti, kaip toks procesas atrodytų ir ką tokia tobula simetrija iš tiesų reikštų. Manytume, kad pažvelgus į fenomenologinės filosofijos istoriją, taip pat atsižvelgiant į aptaigiamą studijoje pateikiamus pavyzdžius, realioje praktikoje *epoche* sudarantys sąmonės procesai gali pasireikšti skirtingu intensyvumu ir taip *epoche* gali vystytis įvairiomis kryptimis: jame akcentuojant kognityviosios refleksijos fazę šis procesas kryps teorinio intereso kryptimi ir leis išgryninti bei artikuliuoti įvairius vidinių sąmonės procesų turinius, bet akcentuojant afektyvaus atvirumo fazę jis tampa žymiai sunkiau apibrėžiamas ir gali įgyti įvairiausias praktinio pritaikymo formas, pavyzdžiui, religinio, meninio ar terapinio pritaikymo, iliustruojančio visiškai kitokį sąlyčio su tikrove būdą nei tas, kurį dažniausiai turime omeny kalbėdami apie fenomenologinį *epoche*. Akcentuojame šį pačios *epoche* sandaros nevienalytiškumą, nes šiame taške galime fiksuoti, kad fenomenologinio mąstymo esminė procedūra bent jau savo praktinio įgyvendinimo plotmėje implikuoja grynai teoriniam interesui, atrodytų, visiškai heterogeniškus elementus. Ir toks vidinės *epoche* struktūros išardymas leidžia bandyti artikuliuoti įvairias hibridinio *epoche* galimybes, kuriose teorinis fenomenologijos interesas būtų persipynęs su kitomis praktinio *epoche* pritaikymo formomis. Tai leis mėginti atsakyti

298 Ten pat, p. 42.

299 Ten pat, p. 46.

300 Ten pat, p. 71.

301 Ten pat, p. 52.

į anksčiau išsikeltą klausimą apie Henry fenomenologijoje veikiančio teologiškumo prigimtį ir kaip, kokia sąskaita jis veikia fenomenologiniame mąstyme.

Teigėme, kad tematiškai akcentuodamas auto-afektyvumą ir išskeldamas jį aukščiau už intencionalų santykį, praktiškai *epoche* struktūroje Henry akcentuoja afektyvaus atvirumo fazę ir taip išsklibina teorinį savo fenomenologijos pagrindą, išbalansuoja savo fenomenologinę prieigą. Kodėl galime taip teigti? Todėl, kad Henry fenomenologijoje galime išvelgti gana neatsargų ir drąsų mąstymo stilių, o ši drąsa turi savo kainą: paskelbdamas impresiškumą pagrindine fenomenologijos tema, Henry pasmerkia savo projektą tam tikram savireferentiškumui ir spekuliatyvumui. Husserlio fenomenologija atvėrė tokią plačią dar netyrinėtų objektų, galimų jų duoties būdų ir potencialių jų tyrinėjimo perspektyvų erdvę, kad, anot Dermoto Morano, parašęs *Loginius tyrinėjimus* Husserlis buvo tiesiog priblokštas „begalinių uždavinių“ erdvės, palaiapsniui jam atsivėrusios iš fenomenologinio mąstymo perspektyvos.³⁰² Henry minties pasaulis daug ankštesnis, jo mąstymas visuose fenomenuose aptinka tą pačią jų „medžiagos“ struktūrą ir nors taip fenomenologijoje atveriamą naują „vietovę, kurioje jau nėra jokių objektų“³⁰³, ši jos savybė lemia ir tai, kad ji lieka gana hermetiška. Kaip minėjome, vėlyvojoje „religinėje“ Henry kūryboje išryškėja fenomenologinės refleksijos visiškai nepaisančio ir atvirai metafizinėmis tezėmis grįsto mąstymo bruožai. Taigi Henry atliekamas *epoche* pačioje jo mąstymo pradžioje atlieka labai galingą, drąsų judesį, išjungdamas ne vieną ar kitą natūralią sąmonės nuostatą, o patį intencionalumą, pačią diadinę fenomenalumo sąrangą ir taip nuo pat pradžių Henry fenomenologijoje užprogramuojamas išradingo spekuliatyvumo, turėsiančio pagrįsti ir artikuliuoti tokį drąsų judesį, poreikis. Tai nėra huserliškas, ar merlo-pontiškas *epoche*, kiekviename savo žingsnyje, kiekviename sąlytyje su nauju fenomenu, užklausančias save patį, dvejojantis, kokiais minties pjūviais, kokiomis sąvokomis aprašyti šį pasirodymą, kaip išsaugoti visą jo niuansų turtingumą. Kita vertus, sunku būtų sutikti, kad dėl šio refleksyvaus apdairumo stokos Henry mąstymas virsta „idealistiškiausia metafizika“. Pernelyg drąsaus spekuliatyvumo bruožų jame tikrai yra, bet manytume, kad įmanoma nurodyti ir pozityvią radikalios Henry redukcijos pusę. Jo atliekamame *epoche* akcentuojama afektyvaus atvirumo fazė labai susiaurina šios fenomenologijos žvilgsnį, t. y. dėl nuolat neatnaujinamo refleksyvumo ji nepastebi fenomenalumo daugiasluoksniškumo ir atitinkamai didelės fenomenų įvairovės. Tačiau dėl tos pačios priežasties tokia fenomenologija geba pasiekti iki šiol netyrinėtas, arba tiksliau, fenomenologinėmis sąvokomis iki šiol neartikuliuotas afektyvios patirties gelmes. Juk, pasak Varelos, kai

302 Moran, D. *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge, 2000, p. 124.

303 Henry, M. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 42.

kurios religinės tradicijos „tyrinėjo patirties struktūrą, pasitelkdamas disciplinuotus ir labiausiai išpuoselėtus metodus.“³⁰⁴ Kokie šie metodai ir kuo jie skiriasi nuo fenomenologinio metodo?

Varela pateikia keletą rafinuotą priegą prie patirties iliustruojančių „dvasinių tradicijų“ pavyzdžių, minėdamas Rytų krikščionių hesichastų tradiciją, Abraomo Abulafijos mistinius eksperimentus Kabalos tradicijoje, kai kurias sufijų praktikas, Advaitą Vedantą ir, žinoma, įvairias budizmo atmainas.³⁰⁵ Iš pirmo žvilgsnio atrodytų pernelyg drąsu net mėginti apibendrinti, regis, neapbrėpiamą šiose skirtingose tradicijose aptinkamų metodų įvairovę. Ir visgi, Varela, Depraz ir Vermerschas tai padaro, pasitelkdami jau aptartą *epoche* schemą, kaip pagrindinį visų šių metodų principą. Pavyzdžiui, aptardami hesichastų tradicijos „širdies maldos“ praktiką autoriai atpažįsta natūralios sąmonės suskliautimo operaciją stabilioje kūno pozicijoje, sėdint ar klūpint tyloje, užmerkiant akis ir atsiribojant nuo išorinių trikdžių; kognityvios refleksijos fazę čia atitinka išbarstyto dėmesio sutelkimas atgėžiant jį į kvėpavimą ir tariamus maldos žodžius; afektyvaus atvirumo fazę kuria ir palaiko šios praktikos repetityvumas, leidžiantis palaiptisniui atpalaiduoti dėmesį ir vis lengviau nuo kylančių pašalinių minčių grįžti prie kvėpavimo ir maldos ritmo.³⁰⁶ Aprašydami įvairiose budizmo mokyklose aptinkamą *shamatha-vipashyana* metodą, autoriai vėl išskiria tuos pačius procesus: natūralios sąmonės suskliautimo operacija čia ir vėl įvykdoma pačia kūno pozicija – sėdint ant žemės tiesia nugara, atpalaidavus rankas ir kaklą; kognityvios refleksijos fazę atitinka dėmesio sutelkimas, stebint savo kvėpavimą lydinčius kūno pojūčius, jaučiant, kaip šaltas oras plūsta šnervėmis į plaučius, o šiltas tuo pačiu keliu iškvepiamas; afektyvaus atvirumo fazę čia taip pat atitinka palaiptisnis mokymasis atpalaiduoti į kvėpavimą sutelktą dėmesį ir nekovoti su kylančiomis mintimis.³⁰⁷

Palyginus šiuos labai schematiškus religinėse tradicijose puoselėjamų praktikų aprašymus su fenomenologine praktika iš karto matyti, kad *epoche* čia įgyvendinamas pirmiausia kūniškai, natūraliosios sąmonės suskliautimas čia nėra proto tezių ar nuomonių išjungimas, bet Henry *epoche* judesiui analogiškas paties pasaulio, jo ekstatikos išjungimas³⁰⁸, užimant kiek įmanoma labiau statišką, stabilią kūno poziciją ir užsimerkiant – Roland'as Vaschalde'as netgi teigia, jog daugelyje meditacijų prak-

304 Depraz, N.; Varela, F. J.; Vermersch, P. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002, p. 205.

305 Ten pat, p. 206.

306 Ten pat, p. 52.

307 Ten pat, p. 33.

308 Roland'as Vaschalde'as, vienintelis tyrėjas, rimtai svarstęs Henry fenomenologijos ir budistinės tradicijos sąsajų galimybę, knygoje *Michelio Henry Rytuose* pateikia mūsų aptariamame kontekste

tikuojamas pasaulio „išjungimas“ pačia kūno pozicija yra tobulas konkretus būdas suskliausti pasaulio pasirodymą ir atsigręžti į Henry analizuojamą vidinę gyvenimo tikrovę.³⁰⁹ Sąmonės atgręžimo į savo pačios veiklą fazė ką tik minėtose praktikose irgi atlieka Henry *epoche* analogišką ir huserliškajam *epoche* priešingą judesį: nors abiem atvejais žvilgsnis kreipiamas ta pačia kryptimi – į vidinę sąmonės veiklą, tačiau skiriasi šių žvilgsnių „židiny“: Huserliškajame *epoche* sąmonės žvilgsnis išplečiamas į neaprepiamas fenomenų ir jų tyrimo „begalinių uždavinių“ erdves, o aptartų praktikų (ir analogiškai Henry) *epoche* siekia sąmonę sutelkti kaip įmanoma mažesniame taške (pavyzdžiui, minėtoje budistinėje meditacijoje sąmonės veikla yra metodiškai siaurinama ir galiausiai iš esmės sutelkiama tik į šnervių plote aptinkamus oro judėjimo sukeltus pojūčius), ir taip ją imobilizavus pasiekti visišką sutapimą su pačia savimi ar prasiskverbti į pačią jos „medžiagą“, kur gryno savęs išgyvenimo nedrumsčia joks reikšminis sąmonės turinys.

Afektyvaus atvirumo fazė aptartose praktikose yra savotiška jų kulminacija, apimanti ir iš naujo inicijuojanti kitus procesus: juk šių metodų tikslas yra ne išgryninti kuo patikimesnius refleksijos turinius kaip fenomenologijoje, o pasiekti tokią gilią sąmonės rimtį, kuri suvaldytų inertiškus ir nekontroliuojamus kasdienės sąmonės procesus, generuojančius egoizmą ir kančią.³¹⁰ Būtent ši fazė akcentuojama autorių

įdomų ir aktualų liudijimą. Jis teigia, jog Henry buvo visiškai nesusipažinęs su Rytų filosofija ir religinėmis tradicijomis, bet sužinojęs apie Vaschalde'o praktikuojamą budistinę meditaciją ir jo siekį apmąstyti „materialiosios fenomenologijos“ įžvalgų ir šios religinės tradicijos sąsajas, privačių pokalbių kontekste Henry „buvo suintriguotas šios iš pažiūros jo minčiai visiškai svetimos praktikos ir manęs prašė tikslų jos siekio ir metodo paaiškinimų.“ (Vaschalde, R. *À L'Orient de Michel Henry*. Paris: Orizons, 2014, p. 10.) Vis dėlto Vaschalde'o knygoje šis liudijimas lieka neišplėta nuoroda, Henry filosofijos ir budistinės tradicijos sąsajas jis daugiausiai apmąsto gretindamas skirtingas koncepcijas, o ne fenomenologinio *epoche* praktikos lygmenyje. Disertacijoje akcentuojame galimybę šį Henry teoriją grindžiančio *epoche* ir religinių praktikų rezonansą svarstyti grynai metodologiniu ar kone „techniniu“ požiūriu, atsiribodami nuo platesnių komparatyvistinių perspektyvų.

309 Vaschalde, R. *Suivant Michel Henry*. Paris: L'Harmattan, 2022, p. 169.

310 Tokiose pratybose lavinama sąmonės galia išgyventi save pačią nepriklausomai nuo išgyvenimo turinių, impulsyviai jų neatmetant ir su jais nesitapatinant. Sąmonė čia mokosi pilnai prisiimti savo pačios išgyvenimo galią, patvirtinti save visiškai nureikšmintoje kūniškos savivokos intensyvumo plotmėje, taigi patvirtinti save ne predikatyviai, o veikiau afektyvios dispozicijos lygmenyje. Nors pats Henry tokių dvasinių praktikų netematizavo, jų kontekste aiškėja, ką konkrečiai galėtų reikšti jo siūloma vitalinė auto-afektyvumo logika: intensyvaus dėmesio sutelktumo būsenoje racionaliai žiūrint iki visiško minimumo nureikšmintas medituojančiojo išgyvenimų srautas nėra chaotiška ar beprasmiška patirtis kaip galima būtų tikėtis. Dėmesingai užsibūnant šiame neartikuliuotų impresijų sraute, palaipsniui jis virsta kasdienei sąmonei neprieinamos gilios rimties būseną. Tokį virsmą galima būtų gretinti su Henry teiginiu, jog

aptariamose religinėse ir iš dalies terapinėse praktikose, o tai, ką Depraz vadina „kognityvios refleksijos“ faze fenomenologinio *epoche* struktūroje, čia virsta tiesiog sąmonės apgręžimu be jokios refleksijos, jokių teorinių ambicijų. Varela, kalbėdamas apie *shamatha-vipashyana* praktiką, labai taikliai ją pavadina „nerefleksyviu *epoche*“³¹¹ ir taip patvirtina tai, ką teigėme apie *epoche* fazių simetriškumo idealą: tikrovėje jis neegzistuoja, *epoche* sudarantys sąmonės procesai gali pasireikšti skirtingu intensyvumu taip atverdami labai platų skirtingų redukcijų ir jų pritaikymo galimybių spektrą, realioje praktikoje galime kalbėti net apie „nerefleksyvų“ *epoche*. Varela „nerefleksyviojo“ *epoche* siekį pozityviau įvardija atskirdamas soteriologinį dvasinių praktikų tikslą ir gnoseologinę fenomenologijos orientaciją.³¹²

Taigi kaip šiame kontekste vertinti Henry fenomenologiją? Akivaizdu, kad nors ir labai kontroversiška, ji išlieka teorija, nors palyginus su Husserlio ar Merleau-Ponty redukcijomis Henry stokoja nuolat atnaujinamo refleksyvaus apdairumo, jis jo neatsisako ir jo teorija nevirsta jokia dvasine praktika. Tačiau kaip vertinti Henry atliekamo *epoche* hibridinį judesį? Viena vertus, siekdamas užčiuopti gryną gyvenimą kaip auto-afektyvią, hermetišką struktūrą, jis suabsoliutina afektyvumą ir, išjungdamas patį intencionalumą, išklibina savo teorijos pagrindus, atsisakydamas patikimo, patiriamo fenomenų pasirodymo ir taip savo mąstymu atlieka nerefleksyviajam *epoche* analogiškus veiksmus. Kita vertus, šią hermetišką ir kasdienėje patirtyje neaptinkamą struktūrą kaip ontologinę impresiškumo pirmenybę intencionalumo atžvilgiu jis visgi siekia reflektuoti teoriškai. Galbūt šią įtampą galėtume aiškinti taip: gal Henry fenomenologija yra ne, kaip jis teigia, „gyvenimo“, o veikiau „dvasinio“, arba „vidinio“ gyvenimo fenomenologija? Kitaip sakant, gal tai, apie ką kalba Henry, atrodo hermetiška ir neprieinama ne todėl, kad tai neturi nieko bendro su patirtimi, o todėl kad žmonių, turinčių tokią patirtį, yra nedaug ir jų reikėtų ieškoti ne tarp fenomenologų universitetų auditorijose, o, pavyzdžiui, tarp atsiskyrėlių vienuolynuose, tarp žmonių įvairiose religinėse tradicijose pasišventusių „dvasiniam gyvenimui“. Panašią mintį teigia Vaschalde'as: „<...> šioje neišsakomoje ne-vietoje, kurioje be paliovos vyksta patetinės Mėgavimosi ir Kančios tuoktuvės, lieka tik šios sąjungos anapus laiko patirtis.

patirties impresiškumo plotmėje gyvenimui pirmapradiškai ateinant į save per savęs-kęsmą, jis auga ir mėgaujasi savimi. Čia susiduriame su gana paradoksalia vitaline logika: visiškai nureikšmintą, bet labai intensyvi kūniška savivoka nėra nei beprasmiška, nei chaotiška, nei snūduriuojanti sąmonės būseną, priešingai, ji yra tam tikro sąmonės regeneratyvaus potencialo išlaisvinimas, arba pačios prasminės visumos atnaujinimas.

311 Depraz, N.; Varela, F. J.; Vermersch, P. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002, p. 230.

312 Ten pat, p. 228.

Ji yra nuolatos iš naujo prasidedantis mūsų gimimas, ir rytietiška tuštumos meditacija be abejonės vienintelė leidžia miglotai pajusti jo atitikmenį mūsų „normaliaame“ gyvenime.“³¹³ Tokia interpretacija leistų atmesti Henry fenomenologijoje labiausiai ginčijamą tezę, t. y. kad jo siūloma fenomenologija apmąsto ne tam tikrą, pavyzdžiui religinę-mistinę patirtį, o atranda visos patirties esminį principą, apmąsto bet kokios patirties „medžiagą“. Taip galima būtų išsaugoti galias Henry teorijos išvalgas, apkarpančios jo fenomenologijos metafizines ambicijas ir apribojant jo išvalgų galiojimo sritį. Tuomet Henry idėjas galima būtų pritaikyti, pavyzdžiui, Anthony'io Steinbocko aptariamoms mistinėms, arba „vertikalios“ patirties ir jos specifinių duoties būdų analizei.³¹⁴ Steinbockas žymiai atsargiau nei Henry brėžia savo fenomenologinių apmąstymų galiojimo ribas ir taip gali siūlyti analogiškas fenomenologines koncepcijas nesusilaukdamas tokios nuožmios kritikos. Žinoma, tai būtų „elitistinė“ Henry interpretacija ir jis pats, ko gero, su ja nesutiktų. Juk Henry nuolat pabrėžia, kad siekia apmąstyti patį „normaliausių“ gyvenimą jo fundamentaliausiame, elementariausiame sluoksnyje, jis niekaip nediferencijuoja patirties, pvz. skirdamas jos „vertikalų“ ir „horizontalų“ ar kasdienį ir mistinį aspektus, todėl turėtume sekti šia jo mąstymo logika, išsaugoti jos dėliojamus akcentus – suprasti ne mistinės patirties, o, vaizdžiai tariant, „patirties mistikos“ specifiką – ir įvertinti tokį jo fenomenologijos teologiškumą.

Taigi, galbūt Henry mąstyme aptinkamą įtampą reikėtų svarstyti ją lyginant su Depraz, Varelos ir Vermerscho aptariamomis praktikomis, kurios pasižymi analogišku *epoche* hibridiškumu, apjungdamos ir „dvasinio gyvenimo“, ir mokslinio žvilgsnio ypatybes? Tokią hibridinę *epoche* operaciją, manytume, iliustruoja autorių aptariama psichoterapijos praktika. Kaip teigia studijos autoriai, XX a. pradžioje galime aptikti įdomų reiškinį: anksčiau egzistavusios nuodėmklausių, žynių, dvasinių tėvų ar išminčių klasės paliktą nišą ima pildyti užgimstanti nauja profesija – psichoanalitikai ir psichoterapeutai.³¹⁵ Šių profesionalų darbo išskirtinė ypatybė yra tai, kad jie kūrė ir tebekuria subjektyvybės mokslą grynai pragmatiniu režimu: diagnozuodami problemas ir mėgindami jas spręsti be jokio išankstinio plano, be jau egzistuojančio mokslo, grindžiančio jų metodus.³¹⁶ Tokia, galėtume sakyti, eksperimentinė-taikomoji prieiga prie patirties panašiai kaip ir Henry fenomenologinė perspektyva pasižymi savotišku hermetiškumu: ji remiasi labai privačiu, asmenišku santykiu ir teorinė jos eksplikacija nėra ja užsiimančiųjų prioritetas. Be to, jų veiklos produktyvumo kriterijus irgi labai

313 Vaschalde, R. *Épreuve de soi et vérité du monde: depuis Michel Henry*. Paris: Orizons, 2016, p. 113.

314 Steinbock, A. J. *Phenomenology and Mysticism*. Bloomington: Indiana University Press, 2007, p. 15.

315 Depraz, N.; Varela, F. J.; Vermersch, P. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002, p. 167.

316 Ten pat, p. 167.

privatus ir hermetiškas: „Grynai pragmatinis veiksmingumo kriterijus čia pakeičia verifikuojamumo arba įrodomumo kriterijus.“³¹⁷ Taigi, gal Henry fenomenologiją taip pat galėtume vertinti, remiantis jos pritaikomumu, o ne verifikuojamumo kriterijumi? Kitaip sakant, gal Henry išvalgų galiojimo srities reikėtų ieškoti ne tiek kasdieniame, „normaliame“ gyvenime ir juo labiau ne „mistiniuose“ išgyvenimuose, o psichoterapiniame arba daug plačiau – terapiniame kontekste? Juk atraminė, centrinė Henry teorijos sąvoka yra „kančia“, aišku, kad jis šią sąvoką supranta ne ontologiškai, bet ontologiškai ir kalba apie „kančią“ kaip esminį fenomenalumo struktūros elementą, todėl ją vertėme žodžiu „kęsmas“. Bet aišku ir tai, kad net ontologizuota tokia terminija išlaiko labai stiprų ir fenomenologijai kiek neįprastą semantinį krūvį, atitinkamai kreipiantį į įvairias galimas medicininės ar terapines jo teorijos interpretacijas.

Grįžtant prie labai taiklaus, Berneto pasiūlyto, Henry adresuojamą kritiką reziumuojančio „hipertranscendentalizmo“ termino, Natalie Depraz ir Frédéricas Mauriacas mano, kad pernelyg transcendentalinei Henry filosofijai perspektyviausią empirinę dirvą galėtų pasiūlyti įvairūs gyvybės mokslai – medicina, skausmo tyrimai, psichiatrija.³¹⁸ Reikia sutikti, kad jo fenomenologija išties panaši į fundamentinę, universalią bet kokios terapinės veiklos prielaidų teoriją, kurios pagrindinis objektas – gyvenimo kaip kančios dinamika. Anot Depraz, tokia teorija, žinoma, pasitelkus visą išsąradingumą, galėtų būti pritaikyta būtent terapinėje praktikoje.³¹⁹ Įdomu, kad ir pats Henry, šiaip labai kritiškai vertinantis žmogiškos veiklos technologizavimą įvairiausiose srityse, šiuolaikinę mediciną, vieną iš ryškiausių tokio technologizavimo laukų, supranta kaip gyvenimą išsaugojančios ir puoselėjančios kultūros apraišką: „Medicina nėra tik mokslas, ji yra daugiau nei mokslas <...>. Medicininis žvilgsnis yra transcendentalinis žvilgsnis, neredukuojamas į paprastą objektyvų žinojimą. Radiologinio tyrimo ar bet kokių kitų objektyvių duomenų vertinimas per juos siekia išžvelgti kančią, kurią reikia panaikinti arba palengvinti.“³²⁰ „Medicina yra nesuprantama be šio nuolatinio rėmimosi transcendentaliniu gyvenimu, konstituojančiu žmogiškąją tikrovę. Šiandien medicininis žvilgsnis yra vienas iš paskutiniųjų kultūros prieglobsčių.“³²¹ Į šį Henry fenomenologijos aktualumą ir galimą pritaikomumą terapinei praktikai dėmesį atkreipia daug tyrėjų. Pavyzdžiui, Raphaëlis Gély teigia, kad gijimo ir, atitinkamai, slaugos klausimai impliitiškai glūdi pačiame Henry fenomenologijos branduolyje, nes slaugos

317 Ten pat, p. 168.

318 Depraz, N. & Mauriac, F. „La fécondité de la phénoménologie de la vie de Michel Henry pour les approches en deuxième personne“, *Revue internationale Michel Henry*, 2011, t. 2, p. 180–196 (183).

319 Ten pat, p. 191.

320 Henry, M. „Eux en moi: une phénoménologie“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003, p. 209.

321 Henry, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 317.

tikslas fundamentaliausiam savo sluoksnyje ir yra padėti ligoniui taip išgyventi savo kančią, kad kęsdamas jis rinktųsi gyvenimą ir taip išsaugotų jėgas, net leistų joms augti užuot pasidaręs ligos „bendrininku“ ir savo gyvybinę energiją eikvojęs neišgyvendinamam tikslui gyvenimui pačiam savęs atsikratyti.³²² Vaschalde'as irgi teigia, jog daug dažniau nei galėtume pagalvoti sergantieji yra iš tiesų labiau prisirišę prie savo ligos nei ieško tikro išgijimo.³²³ O bet kokio gydymo esminė sėkmės sąlyga yra būtent ligonio afektyvi dispozicija, gelminis jo *habitus* savo paties gyvenimo atžvilgiu.³²⁴ Claudio Tarditi Henry fenomenologijos išvalgas apmąsto paliatyviosios slaugos sampratos lūžio kontekste: ilgą laiką laikyta „priešmirtine slauga“, paskutiniajame XX a. dešimtmetyje paliatyvioji slauga pradėta vis labiau suvokti kaip ligonio „gyvenimo kokybės“ užtikrinimas.³²⁵ Apie Henry išvalgų praktinio pritaikymo terapijoje galimybes svarsto ir Emmanuelis Galactéros³²⁶, Florinda Martins³²⁷, Rolfas Kühnas³²⁸, Dufour-Kowalska³²⁹ liudija, kad jau aštunto dešimtmečio pradžioje Chaumont mieste esančioje „Maine de Biran“ psichiatrinėje klinikoje būta susidomėjimo Henry idėjomis ir jų praktinio pritaikymo galimybėmis.

Atrodo, kad taikomasis ar net „terapinis“ Henry fenomenologijos potencialas buvo tikrai išvelgtas ir įvertintas daugelio tyrėjų, bet kaip jis susijęs su šios disertacijos dalies pradžioje išsikeltu uždaviniu išgryninti Henry filosofijoje veikiančio „teologiškumo“ aspektą? Grįžkime prie šio poskyrio svarstymų eigos: teologiškumas Henry fenomenologijoje pirmiausia pasirodo per jo mąstymo centre atsiduriančią, Dufour-Kowalskos žodžiais, „dvasinio“, arba „vidinio gyvenimo“ plotmę. Mėgindami ją priartinti prie fenomenologinės problematikos matėme, kad „vidinio gyvenimo“ puoselėjimą galėtume lyginti su modifikuotu fenomenologinio *epoche* judesiu, jame

322 Gély, R. „Souffrance et attention sociale à la vie: Éléments pour une phénoménologie radicale du soin“, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2009, t. 5, nr. 5, p. 1–29 (28).

323 Vaschalde, R. *Suivant Michel Henry*. Paris: L'Harmattan, 2022, p. 47.

324 Ten pat, p. 52.

325 Tarditi, C. „Le „Pathos-avec“. Intersubjectivité, intropathie et regard clinique“, *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2012, t. 20, nr. 2, p. 57–74 (71).

326 Galactéros, E. „L'Apport de Michel Henry à la pratique de la vie immanente dans l'intersubjectivité de la rencontre médicale“ in *Michel Henry*. Leclercq, J.; Brohm, J.-M. (eds.), Paris: L'Âge d'Homme, 2009, p. 406–416.

327 Martins, F. „La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damásio“ in *Textes inédits dans Les dossiers H. Michel Henry*, Laussane: L'Âge d'Homme, 2009, p. 424–431.

328 Kühn, R. „Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique“ in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier*. Lavigne, J.-F.; Brohm, J.-M.; Vaschalde, R. (eds.), Paris: Beauchesne, 2006, p. 119–130.

329 Dufour-Kowalska, G. *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2016, p. 177.

akcentuojant afektyvaus atvirumo fazę, tokį *epoche* iliustruoja aptartos įvairiose religijose tradicijose aptinkamos praktikos. Henry, susklausdamas diadinį fenomenalumą, atlieka analogišką *epoche* ir taip tarsi tematizuoja įvairių religinių tradicijų skirtingais metodais jau aptiktos ir įvaldytos afektyvumo dinamikos dėsninumus. Taigi Henry fenomenologijos teologiškumas pasirodo kaip implicitinis išsaknijimas šioje archajinės religinės išminties, arba „vidinio gyvenimo“ plotmėje. Tačiau ši plotmė nėra tokia archajiška kaip gali pasirodyti, ji nėra joks anachronizmas. Kaip matėme, Depraz, Varela ir Vermerschas mano, jog XX a. pradžioje gimsta nauja „vidinio gyvenimo“ ekspertų mokykla, pakeitusi anksčiau egzistavusią nuodėmklausių, žynių ar dvasinių tėvų klasę ir užpildanti jų paliktą nišą. Toks sekuliarizuotas „vidinio“ ar „dvasinio“ gyvenimo mokslas tarytum išgrynino tai, kas glūdėjo dvasinių tėvų ir nuodėmklausių praktikoje ir kas visuomet buvo ir bus aktualu religijoje anapus jos dogmatinio antstato – praktinę, terapinę prieigą prie subjektyvybės. Ir tai leidžia archajinę religinę išmintį, kurios esmines įžvalgas Henry artikuliuoja fenomenologine kalba, apibrėžti dar tiksliau: ši išmintis yra, šiandien sakytume, „terapijos“ ar „savirealizacijos“ mokslas. Tai neskamba teologiškai, jei teologiškumą suprasime ortodoksiškai, bet jei mąstysime ortopraksiškai, t. y. žmogiškosios veiklos sferoje, gydymas visose kultūrose buvo neatsiejamas nuo sakralumo plotmės. Henry pagarba šiuolaikinei medicinai irgi iliustruoja šį gydymo meno ryšį su sakralumu.

Bet kodėl Henry teorijoje veikiančią „teologiškumo“ aspektą siejame būtent su terapiniu jo fenomenologijos potencialu? Izoliuoti Henry fenomenologijoje veikiančią teologiškumą sunku dėl jau minėtos imanentinės jo mąstymo logikos: religija, menas, etika kaip pagrindinės gyvenimo išminties formos čia viena kitą apglėbia ir pereina viena į kitą. Taigi kodėl susitelkėme ne į atvirai religinius Henry tekstus, ne bendresnę etinę ar estetinę problematiką, kurias Henry eksplicitiškai analizavo, o akcentuojame jo tekstuose, regis, tik implikuojamą terapinį taikomąjį potencialą? Pirmiausia, jis indikuoja Henry įžvalgų bent jau sąlyginio galiojimo sritį ir taip leidžia šias įžvalgas, dažnai kaltinamas per dideliu abstraktumu ar „hipertranscendentalizmu“, sukonkretinti ir aktualizuoti – jų taikomąjį potencialą, kaip matėme, akcentuoja daug tyrėjų. Antra, šis jo filosofijos aspektas gerai iliustruoja jo atliekamo *epoche* hibridiškumą, leisdamas užčiuopti, kaip ir religinių tradicijų metuose, išskirtinai į praktiką orientuotą, bet, skirtingai nei jie, tematizuojančios refleksijos neatsisakančią minties judėjimą. Kaip ir terapinė praktika, Henry fenomenologija save užklausia tik tiek, kiek tai aktualu gyvenimui kaip kūno galių sklaidai. Pažinimas čia yra vedamas šios kūniškos savisklaidos siekio, o ne teorinio „nesuinteresuotumo“.

Trečia, Henry teorijoje implikuojamas terapinis potencialas leidžia grįžti prie jo teigiamo „krikiščioniškojo *logos*“ ir jo originalumo klausimo: Henry fenomenologija

savo pagrindiniais akcentais (imanencija, impresiškumas, afektyvumas ir t. t.) iš esmės siekia artikuliuoti krikščioniškojo apreiškimo centre esančią kūno sampratą ir atsakyti į klausimus: „kas turi būti kūnas, kad pats savyje ir per save jis būtų raiška? Ir kokia turi būti raiška, kad <...> savo reiškimosi darbą įvykdytų kūne ir per kūną?“³³⁰ Žinoma, čia kalbama apie jaustrų kūną (*chair*), kuriuo, anot Henry, remiasi krikščioniškasis apreiškimas ir kuris, „pasiūlo visiškai naują žmogaus sampratą, nežinotą nei Graikijos, nei modernybės: nematomo ir tuo pat metu kūniško – nematomo kaip kūniško žmogaus sampratą.“³³¹ Paversdamas kūną kaip gyvą ir nematomą autoimpresiškumą viso fenomenalumo principu, Henry savo mąstymui iškelia vienintelį uždavinį – aprašyti šio kūno augimo, arba, Nietzsche's žodžiais, „sveikatos“, esmines sąlygas ir principus. Šį subjektyviojo kūno suabsoliutinimą metodologinėje plotmėje jau fiksavome, teigdami, kad Henry atliekamame *epoche* akcentuojama afektyvaus atvirumo fazė labai susiaurina jo fenomenologijos žvilgsnį, t. y. dėl nuolat neatnaujinamo refleksyvumo ji nepastebi fenomenalumo daugiasluoksniškumo. Dėl to Henry kritikuojamas iš filosofinės perspektyvos, o iš teologinės perspektyvos subjektyviojo kūno suabsoliutinimas kritikuojamas dėl to, kad jis panaikina krikščionybei tokią svarbią *doxa* plotmę – Henry „krikščionybėje“ nebelieka pasaulio Kūrėjo, kuriuo reikia tikėti, Apreiškimo istorija, bažnytinė dogmatika ir egzegezė čia netenka reikšmės. Taigi Henry *epoche* nugriauna visą krikščionybės dogmatinį antstatą ir joje aptinka tai, ką šis afektyviai orientuotas žvilgsnis ir tegali aptikti – emocinės-vitalinės patirties plotmėje veikiančią praktinę „vidinio gyvenimo“ nuovoką, kuri nėra joks krikščionybės išradimas ir kurios esminiai principai, kaip teigia Varela, aptinkami įvairiose religinėse tradicijose, o sekuliarizuotu pavidalu iš dalies taikomi net įvairiose šiuolaikinėse praktinėse-terapinėse priemonėse prieš subjektyvumą. Taigi pats šis „krikščioniškasis *logos*“, kaip jį supranta Henry, nėra toks originalus kaip mano jis ar Dufour-Kowalska. Originali yra Henry siūloma krikščionybės interpretacija ir, kaip rodo daugybės tyrėjų kritika, gal net per daug originali, kad būtų suprantama kaip krikščionybės interpretacija, o ne kaip pamatinių jos principų dekonstrukcija.

Galiausiai grįžtant prie anksčiau paliestos kenotinės tuštumos temos, manytume, kad taikomasis-terapinis Henry fenomenologijos potencialas gali pasiūlyti ir naują jos interpretacijos galimybę. Remdamiesi Sodeikos siūloma Mokytojo Eckharto interpretacija, 2. 1. poskyryje kenotinės tuštumos motyvą siejome su fenomenologinio *epoche* inicijuojama ikipredikatyvia sąmonės būseną, po to jį svarstėme fenomenologijoje menkai nagrinėto gyvenimo klausimo kontekste ir palaipsniui žodis „kenozė“ analizėje buvo

330 Henry, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 25.

331 Ten pat, p. 27.

pakeistas ir, atrodo, paaiškintas gyvenimo imanentiškumo, afektyvumo, patirties betarpiškumo temų. „Kenotinė“ mistika, kaip rodo šio žodžio semantika ir ką iliustruoja cituoti Mokytojo Eckharto tekstai, filosofiniu požiūriu nėra turininga ir tarsi savaime šaukiasi paaiškinimo visiškai kita terminija. Aptartas taikomasis-terapinis Henry fenomenologijos potencialas leidžia pasiūlyti dar vieną kenozės interpretaciją, apibendrinančią jau aptartas temas. Turbūt ryškiausias ir įdomiausias Henry mąstymo bruožas yra tai, ką jis pats vadina „pilnatvės ontologija“³³² ir ką jau daug kartų fiksavome Henry sprendimuose perkeisti esminius fenomenologijos principus: intencionalumą pakeičiant impresiškumu, transcendenciją imanencijoje – transcendencija kaip imanencija. Teologine kalba šią „pilnatvės ontologiją“ Dufour-Kowalska išreiškia taip: „Henry mąstyme įsikūnijimo prasmė suvokiama ne kenozės kryptimi, iš viršaus į apačią, bet iš apačios į viršų, šlovės kryptimi, Šv. Jono tema *par excellence* <...>.“³³³ Kenozės kryptis yra žemiškojo Kristaus pasirodymo – įsikūnijimo kryptis, o šlovės kryptis – jo dieviškumo pilnatvės, prisikėlimo nuoroda. Žinoma, teologijoje jos nėra supriešinamos, o apima viena kitą, bet ką reikštų šis kūniškumo prasmės mąstymas „iš apačios į viršų“, išjungus jo ortodoksinį krūvį? Manytume, jog tai reiškia, kad apleidus patikimo, patiriamo fenomenų pasirodymo plotmę, pagrindine Henry tema tampa gyvenimo kokybės, arba subjektyviojo, impresinio kūno „sveikatos“ klausimas. Kaip aptarta, žvelgiant iš Henry perspektyvos gyvenimo esmė yra nuolatinis augimas, pilnėjimas savimi, savęs kentėjimui nuolat transformuojantis į mėgavimąsi savimi, ir visa tai glūdi kalbinėje plotmėje kenozei antonimiško, bet mūsų kontekste konceptualiai kenozę gerai paaiškinančio termino „plerozė“ semantikoje: graikiškas žodis *pleroma*, vartotas mistikų (nuo gnostikų iki pat Pierre'o Teilhard'o de Chardino)³³⁴, aptinkamas ir Naujajame Testamente, įvairiuose kontekstuose reiškia pilnatvę (pvz. „Kristaus palaimos pilnatvė“ Rom 15:29 ar „Įstatymo pilnatvė“ Rom 13:10), o *plerosis* yra senas medicininis terminas, reiškiantis audinių regeneraciją, sveikimą.³³⁵ Ši semantika, organiškai sujungianti religines ir terapines konotacijas, Henry teorijos kontekste gana tiksliai įvardija pozityvų mūsų ieškoto kenotinio tuštumos momento turinį ir taikliai išreiškia Henry neortodoksinio teologiškumo pobūdį.

Apibendrinami galėtume teigti, jog siekdamas apmąstyti gyvenimą kaip patirties ištakas Henry tarsi pasiekia mąstymo ribą: juk ištakose, griežtai kalbant, jau nėra

332 Henry, M. *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*. Clichy: Éditions de Corlevour, 2010, p. 34.

333 Dufour-Kowalska, G. *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2016, p. 145.

334 Nanian, R. A. *Plerosis/Kenosis: Poetic Language and Its Energies*. New York: Peter Lang Publishing, 2012, p. 98.

335 <https://medical-dictionary.thefreedictionary.com/plerosis> [žiūrėta 2025 m. sausio mėn. 5 d.]

ką reflektuoti, ištakose nėra daugiau į ką atsigręžti, patirtis čia ne reflektuojama, o formuojama ir šiame taške visas Henry filosofijos radikalumas savotiškai atsiperka, transformuodamasis į jau minėtą daugelio tyrėjų išvelgtą taikomąjį potencialą. Iš tiesų pačiame Henry teorijos centre esanti auto-afektyvumo koncepcija pasižymi labai keista ambivalencija: viena vertus, ji yra labai abstrakti ir, atrodytų, pernelyg pretenzingai siekianti konceptualizuoti patį „gyvenimą“, kita vertus, jos esminis principas (t. y. gyvenimas pasižymi eidetine negalimybe užimti poziciją anapus savęs ir todėl sutampa su savimi, liečia save kiekviename savo būties taške) neišvengiamai grąžina į pačią artimiausią konkretybę ir reiškia, kad gyvenime nėra jokių smulkmenų, o gebėjimas save išgyventi nėra jokia duotybė, gyvenantysis lemia savo gebėjimą save išgyventi kiekvienu savo judesiu. Būtent šioje afektyvios dispozicijos savo paties gyvenimo atžvilgiu plotmėje, apimančioje ir įprasminančioje kasdieniškiausias smulkmenas, didelį taikomąjį potencialą mato anksčiau minėti autoriai. Artimiausioje gyvenimiškos konkretybės plotmėje reikėtų ieškoti ir Henry fenomenologijos teologiškumo specifikos. Galime priminti jau cituotą Merleau-Ponty komentuojamą vieno iš Paulio Claudelio dramos personažų ištara: „Dievas yra ne virš mūsų, bet po mumis.“³³⁶ Arba Carlo Gustavo Jungo pasakojimą apie rabiną, kuris paklaustas, kodėl Dievas nepasirodo šiuiolaikiniam žmogui, atsakė: „Nes šiandien niekas jau nesugeba lenktis pakankamai žemai.“³³⁷ Mūsų aptarta religinė ortopraksija, elementariausiais kūniškais gestais bei dėmesiu smulkiausioms jų detalėms kultivuojanči „dvasinį gyvenimą“, ir signalizuoja tokio dieviškumo, kuris randamas ne tik žemiau nei įprasta ieškoti, bet galbūt ir žemiau nei mes šiandien mokame ieškoti, lygmenį. Todėl sprendimas sieti Henry teorijoje veikiančią teologiškumą su jos taikomuoju potencialu visiškai nėra arbitralus. Henry fenomenologija moko, kad įmanoma visiškai kitokia dieviškumo paradigma nei ta, kurios kategorijomis esame įpratę mąstyti. Įmanomas dieviškumas be jokios dievybės, jokio tikėjimo dieviška transcendencija ir jokios ją apmąstančios doktrinos, jo paties turbūt neįmanoma artikuliuoti vėl neįspraudžiant į kažkokius doktrininius rėmus, bet įmanoma apibūdinti kelią, kuriuo jo siekiama, arba naudojant čia tinkamesnę organinę terminiją, veikiau būdą, kuriuo jis auga, nes šioje paradigmoje, griežtai kalbant, jau nėra ko siekti, čia nėra jokio dualumo. Ir šis augimas išsisknijęs gyvenimo „mikro“ lygmenyje, tai jau matėme kalbėdami apie absoliučią gyvenimo atsakomybę kaip elementariausių kūniškų galių sklaidą ar aptardami tų pačių galių kultivavimu besiremiančias dvasines pratybas.

336 Merleau-Ponty, M. *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 71.

337 Jung, C. G. „Approaching the Unconscious“ in *Man and his Symbols*. Jung, C. G.; Von Franz, M.-L. (eds.), New York: Anchor Press, 1964, p. 18–103 (102).

Tai taikomasis „terapinis“ ar „profilaktinis“ kasdienybės teologiškumas. Panašiai keistą ir religinę plotmę iš pirmo žvilgsnio net visiškai nederančių epitetų sampyną siūlo ir Nietzsche: „*Ressentiment – pats tas draudžiamasis dalykas ligoniui – jo nelemtis; deja, ir natūraliausias potraukis. Tai suprato gilusis fiziologas Buda. Jo „religija“, kurią geriau derėtų vadinti *higiena*, kad nemaišytume su tokiais pasigailėtiniais dalykais kaip krikščionybė, susiejo savo poveikį su pergale prieš *ressentiment*: išlaisvinti nuo jo sielą – pirmasis žingsnis sveikstant.*“³³⁸ Henry fenomenologija ir siekia artikuliuoti šią patirties plotmę, kurią Nietzsche ironiškai vadina „fiziologija“, bet kurią tiksliau galėtume vadinti afektyvios, arba emocinės-vitalinės patirties dinamika, ir kuri neturi nieko bendro su dogmatinėmis religinėmis konstrukcijomis, o reikalauja nusileisti į tokį pragmatiškumo lygmenį, kuriame religija veikia taip pat tiksliai ir pagrįstai kaip higiena. Henry fenomenologijos santykis su Rytų religijomis, kurios, Nietzsche’s požiūriu (manytume, gana pagrįstai), geriau nei krikščionybė įkūnija tokį religinį pragmatiškumą, būtų visiškai atskira ir įdomi tema. Kol kas į šį galimų tyrimų lauką dėmesį atkreipė tik Roland’as Vaschalde’as. Henry mąstymas, nors formaliai telpa į Vakarų filosofinės ir religinės tradicijos rėmus, savo radikalumu juos laužo ir reikalauja tokį mąstymo stilių atliepiančių naujų, platesnių interpretacinių schemų. Kaip matėme, Henry mąstymas reikalauja tam tikro praktinio tarpdiscipliniškumo, išradingai perbraižančio ribas tarp filosofijos, terapijos ir religijos ar net religijų. Gretinome Henry *epoche* su įvairių religinių tradicijų dvasinėmis pratybomis, nes fenomenologinės praktikos klausimo kontekste jas analizuoja ir, manytume, vieną iš galimų Henry mąstymo stilių atliepiančių strategijų siūlo Depraz, Varela, Vermerschas. Be to, nuo pat tyrimo pradžios suskliausdami ortodoksinius religijos klausimus, siekėme mąstyti iš tokios perspektyvos, kurioje konfesiniai religiniai skirtumai neturėtų reikšmės.

Grįžtant prie klausimo, kokia sąsaka teologiškumas veikia Henry fenomenologijoje ir kokias pasekmes tai turi fenomenologiniam mąstymui, reikia konstatuoti, kad Henry atliekamame *epoche* akcentuojama afektyvaus atvirumo fazė labai susiaurina šios fenomenologijos žvilgsnį, t. y. ji apsiriboja afektyvios patirties problematika, „vidinio“ subjektyvybės gyvenimo sfera ir dėl savo pagrindinių prielaidų negeba peržengti šios sferos ribų, lieka hermetiška, arba, kaip formuluoja Zahavi: „Henry operuoja visiškai savipakankamo, ne-ekstatinio, nesantykiško pasirodymo samprata, bet jis niekada nepateikia įtikinančio paaiškinimo, kaip tokiai absoliučiai sau esančiai subjektyvybei tuo pat metu gali priklausyti ir vidinė laikinė artikuliacija <...>. Kaip ji gali turėti kūnišką išorę; galiausiai kaip iš jos kyla refleksijoje aptinkamas savasties skilimas <...>. Tai neleidžia Henry paaiškinti subjektyvybės esaties sau ir savęs transcendavimo

338 Nietzsche, F. *Ecce homo*. Vilnius: Apostrofa, 2007, p. 25.

tarpusavio priklausomybės, o aš manau, kad toks turėtų būti uždavinys.³³⁹ Kitaip sakant, Henry sugeba gerai artikuliuoti tam tikrus afektyvios patirties niuansus, bet jis negali pagrįsti jo fenomenologijoje postuluojamos metafizinės tezės, kad afektyvumas grindžia intencionalumą, kad radikalai subjektyvus pasirodymas yra ne tik visiškai autonomiškas, bet ir ontologiškai fundamentalesnis už diadinį, intencionalų pasirodymą. Anot Jérôme'o Thélot, Henry neatsako į klausimą, kaip gyvenimo savaiminis judėjimas grindžia intencionalumą, kaip iš jo kyla pasaulis.³⁴⁰ Henry priverstas intencionalią pasaulio patirtį priimti kaip vieną iš gyvenimo „archi-faktų“, kurio priklausomybė nuo jo analizuojamos gyvenimo imanencijos lieka neapibrėžiama, panašiai kaip Husserlis priverstas pripažinti grynos impresijos gyvojoje dabartyje „absoliutų faktą“. Šie du „absoliutūs faktai“, į kuriuos atsiremia Husserlio ir Henry fenomenologijos, gerai atskleidžia jų minties vektorius: Husserlis remiasi patikimų, visiems prieinamų fenomenų intencionalios patirties analize ir yra priverstas pripažinti grynosios impresijos faktą tik kaip ribinį konceptą; Henry pradeda nuo grynosios impresijos ir jo apmąstoma „vietovė be jokių objektų“, dar šiapus patirties vykstantis subjektyvybės gyvenimas verčia jo mąstymą persisverti į transcendentalumo pusę, įvesdami į fenomenologiją per daug spekuliatyvumo, kuris vėlyvojoje Henry kūryboje visiškai nesuvaldomas.

Šis spekuliatyvumas užprogramuotas jau pačiame Henry fenomenologijos išieities taške. Anot Daliaus Jonkaus, patirties *hyle* ir *morphe* perskyra yra Husserlio ankstyvojoje kūryboje dar neišplėtotas intencionalumo variantas, arba empirizmo metafizinių konstrukcijų likučiai jo fenomenologijoje, kurių vėliau jis atsisako įvesdamas noemos ir noezės koreliaciją.³⁴¹ Visą savo teoriją grįsdamas *hyle*, arba grynuoju išpūdžiu, kaip Husserlio fenomenologijoje išlikusiu metafiziniu reliktu, Henry elgiasi labai rizikingai ir galiausiai šis reliktas suveikia kaip pleištas, pernelyg atskiriantis gryną gyvenimą ir patiriamą egzistenciją, fenomenalumo esmę ir fenomeną tik kaip šios esmės apraišką. Tai ir nulemia visą Henry filosofijos radikalumą, atvedusį jį prie spekuliatyvumo vėlyvojoje kūryboje. Fenomenologijai jis nėra visiškai svetimas, bet turime pripažinti Janicaud teiginį, kad empiriškumas ir transcendentalumas fenomenologijoje turi būti subalansuoti, spekuliacijos reikalaujantys fenomenalumo klausimai turi būti tvirtai paremti patirties empirišką gerbiančios fenomenų analizės. Kaip teigėme, daug tyrėjų transcendentalinių Henry išvalgų empirinio galiojimo ir pritaikymo sritį mato psichopatologinėje, terapinėje problematikoje, ir taip tarsi

339 Zahavi, D. „Subjectivity and Immanence in Michel Henry“ in *Subjectivity and Transcendence*. Grøn, A.; Damgaard, I.; Overgaard, S. (eds.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 133–147 (146).

340 Thélot, J. „Vie et violence. Esquisse pour une généalogie du monde“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 425–438 (436).

341 Jonkus, D. „Jusliškumo sampratos transformacijos šiuolaikinėje fenomenologijoje“, *Problemos*, 2012, t. 82, p. 18–26 (21).

patvirtindami spekuliatyvaus transcendentalumo hipertrofiją Henry kūryboje, pasiūlo jo prieigos subalansavimo galimybę. Apie metodologiškai labiau subalansuotą fenomenologinę prieigą kalbėsime Merleau-Ponty filosofijai skirtoje dalyje, o dabar sieksime analogišką teologiškumo aspektą aptikti ir ištirti Tomo Sodeikos filosofijoje.

2. 2. 3. Tomas Sodeika: dvasinės pratybos ir fenomenologinės teorijos formos problema

Tomo Sodeikos filosofiją trumpai pristatėme mėgindami, remdamiesi jo fenomenologijos samprata, pasiūlyti Janicaud ginamo fenomenologinio „minimalizmo“ alternatyvą. Sodeikos išvalgos pasitarnavo preskriptyviojo fenomenologijos metodologinio poliaus apmąstymui, kuris atvedė į Henry akcentuojamą gyvenimo kaip netematizuoto fenomenologijos branduolio problemą. Šiame poskyryje sieksime išryškinti Sodeikos fenomenologinės prieigos originalumą, atkreipdami dėmesį į jam svarbų filosofinės teorijos formos, arba fenomenologijos komunikacijos klausimą.

Pasak Daliaus Jonkaus, Sodeikos „dėmesys sutelktas į tai, kaip filosofinės išraiškos priemonės turi akivaizdžiai parodyti, kad filosofija yra ne raštai, knygos ar kitaip materializuotos reprezentacijos, bet pati intuicija, patirtis, akivaizdus išgyvenimas ir buvimas prie pačių dalykų.“³⁴² Iš tiesų Sodeikos apmąstymų turinys, jo išvalgų originalumas neatsiejami nuo jo išraiškos stiliaus ir tų išvalgų komunikavimo formos. Jo tekstuose atsiskleidžia tiesiog užburianti minties gylio, žaižaruojančios, meistriškai įvairiais kontekstais žongliruojančios jos išraiškos ir visa tai apjungiančios ironijos dermė. Ir jei Henry fenomenologiją reikėtų laikyti patirties impresiškumo filosofija, siekiančia atskleisti imanentiško gyvenimo vyksmo struktūrą, tai Sodeikos tekstus turbūt galima būtų pavadinti „impresionistine“ filosofija, ne siekiančia sukurti nuoseklią patirties impresiškumo teoriją, o veikiau bandančia paties teksto lygmenyje veikti vadovaujantis impresiškumo pirmenybe refleksyvumo atžvilgiu. Sodeika tarsi siekia pralaužti tekstą iš jo paties vidaus, įveikti teksto neutralumą jo paties priemonėmis. Šią strategiją galime aptikti ir Henry filosofijoje: Simonas Brunfaut teigia, kad Henry tikslas yra „sukurti *skirtumą* paties filosofinio diskurso viduje, tai reiškia gyvenimui sukurti tekstinius židinius <...>. Pirmiausia jo tikslas yra nugalėti filosofinio diskurso neutralų homogeniškumą, besikreipiantį tik į mintį ir kalbantį apie tai, apie ką jis negali išmanyti.“³⁴³ Čia Brunfaut kalba apie Henry knygoje *Raiškos esmė* pateikiamas

342 Jonkus, D. „Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?“, *Problemos*, 2010, t. 78, p. 62–73 (70).

343 Brunfaut, S. „Sans „chemin“ ni „lumière“: Kafka à l'intérieur d'une phénoménologie de la vie“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 357–365 (364).

nuorodas į Franzo Kafkos kūrybą ir ištraukas iš jo dienoraščių, kuriomis Henry siekia savo išvalgoms suteikti asmeniškumo įspūdį. Vis dėlto ši priemonė Henry kūryboje naudojama tik epizodiškai, jis yra gana nuoseklus ir sistemiškas autorius, Brunfaut išvalgos labiau tinka apibūdinti Sodeikos filosofavimo stilių.

Jo kūryboje galime aptikti iš tiesų įspūdingų filosofinio diskurso neutralaus homogeniškumo suardymo pavyzdžių. Straipsnyje „Žodis ir tylą – poeto kalbėjimas“ vos keliuose to paties teksto iš eilės einančiuose puslapiuose Sodeika į gana rišlią visumą apjungia Alfonso Nykos–Niliūno poeziją, Katsuki Sekida'o *Dzeno pratybas*, Šv. Augustiną, *Dabartinės lietuvių kalbos gramatiką*, Udo Beckerio *Simbolių žodyną*, Paulo Grabbės *Orkestrinės muzikos istoriją*, Lietuvos TSR florą, Claude'o Alvino Villee ir Vincento Gastono Dethiero *Biologinius principus ir procesus*, Jay'aus Bolemano *Įvadą į fiziką*, ir visa tai pateikia kaip autoriaus mįslingomis aplinkybėmis neva gautą jo mįslingo pseudo-antrininko (sulietuvintais *Šleikštulio* protagonisto Antoine'o Roquentino vardu ir pavarde) elektroniniu paštu atsiųstą tekstą, siekiantį tiksliai atkartoti autoriaus gyvai skaityto pranešimo turinį.³⁴⁴ Šiame tekste neutralaus diskurso homogeniškumas ne tik sulaužytas, bet visiškai sudaužytas į šipulius: teksto ir autoriui rūpinčios tikrovės neatitikimas yra pabrėžiamas visuose straipsnio lygmenyse – jis atskleidžiamas pačia teksto struktūra, sudvigubinta autoryste, „abejotinomis nuorodomis“ į mokslo ir literatūros tekstus, „mėgėjiškais etimologizavimais“, signalizuojančiais autoriaus antrininko ironiją, jau paties autoriaus atliekamam šios ironijos tematizavimu ir tiesioginiu kreipimusi į „Skaitytoją“ raginant „neužsisklęsti žodžio „šiapusybėje“ ir atsargiai, bet sykiu ryžtingai žengti anapus diskurso ir anapus teksto <...>.“³⁴⁵

Kodėl būtent tekstas tampa nuolatinis Sodeikos filosofijos leitmotyvu? Jau minėjome, kad skaitymas Sodeikai gerai iliustruoja naivų sąmonės santykį su tikrove, tai, ką kasdienės sąmonės naivumas laiko „patirtimi“, neturi nieko bendro su fenomenologine patirties samprata: „Juk tai, ką paprastai vadiname „patyrimu“, labiau primena skaitymą. Įprastas mūsų santykis su pasauliu yra ne gyvas ir tolydus patirties srautas, o „ženklų“ seka.“³⁴⁶ Kad įsitikintume, jog mūsų santykis su visa tikrove yra toks pats kaip su tekstu, Sodeika siūlo tokį eksperimentą: atsitraukus nuo teksto pažvelgti pro langą ir stebėti, kaip aktualiai išgyvenamus įspūdžius tuojau pat išstumia asociacijos, klausimai, mintys, kaip „tikrovės vieton stojasi iš „ženklų“ išaustas „tekstas“, ir mūsų santykis su pasauliu tampa pasaulio *skaitymu*, t. y. tokiu santykiu su tikrove, kai viskas, ką pirmą akimirką dar *patiriame*, jau antrą akimirką virsta *ženklų* <...>.“³⁴⁷ Įmanomas

344 Sodeika, T. „Žodis ir tylą – poeto kalbėjimas“, *Darbai ir dienos*, 2000, t. 22, p. 53–73 (55).

345 Ten pat, p. 57.

346 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 97.

347 Sodeika, T. „Žodis ir tylą – poeto kalbėjimas“, *Darbai ir dienos*, 2000, t. 22, p. 53–73 (65).

ir atvirkštinis bandymas taip pat gerai parodantis, kaip sunku yra išjungti tikrovę ženklui nuolat paverčiantį sąmonės režimą: „Toliau skaitydami šį tekstą, pabandykite sutelkti dėmesį vien į jo *grafinį pavidalą*, t. y. pabandykite atidžiai išsižiūrėti į dabar skaitomos eilutės grafines konfigūracijas, į netolygiai trūkinėjančią atskirų žodžių ir tarpų tarp žodžių sekos liniją <...>. Arba pabandykite sutelkti žvilgsnį į tarpus tarp žodžių ir tarp eilučių ir paklaidžioti kurį laiką šiuo keistu labirintu.“³⁴⁸

Įdomu, kad beveik identišką teksto pamatymo „eksperimentą“ aprašo ir Henry: „Raidė yra ženklas, nurodantis tam tikrą garsą – fonemą <...>. Visgi, įmanoma neimti domėn raidės paskirties ir daugiau jos nesuvokti kaip raidės, o tik kaip gryną formą <...>. Tuomet įvyksta reikšmingas pokytis. Šios raidės, jau nepriklausančios kalbos sistemos, akivaizdoje žiūrovas išgyvena naują jausmą <...> iškyla nauja forma, be abejonės tai raidės forma, bet ji niekada anksčiau nebuvo išgyventa savo grynume ir formalioje autonomijoje, ši forma sukelia tam tikrą impresiją, pavyzdžiui „džiaugsmo“ arba „liūdesio“, „išsekimo“ arba „pasididžiavimo“ <...>. Tai nepaneigiamai patiriame, pavyzdžiui, atsidūrę priešais mums nepažįstamą raidyną. Egipto šventyklos lankytojas, akmeninėse plokštėse atrandantis jam neįskaitomą raštą, patiria tokias emocijas.“³⁴⁹ Čia Henry remiasi Vasilijaus Kandinskio išvalgomis apie vaizdinių elementų poveikį ir jas pritaiko savo auto-afektyvumo teorijai: raidės grafines formas poveikio išgyvenimas iliustruoja, kas yra ši nuostabą kelianti gyvenimo plotmė dar prieš pavirstant atpažįstamu ženklu, prieš išnykstant diskursyvos sąmonės sraute. Henry čia interpretuoja Kandinskio jau atliktą redukciją. O grįždami prie Sodeikos galėtume paklausti: kaip įgyvendinti tokią redukciją, kaip prasibrauti anapus tikrovės kaip „teksto“ skaitymo neturint genialaus menininko jautrumo begaliniams spalvų, formų, tekstūros niuansams?

Viena vertus, be jau aptarto neutralaus filosofinio diskurso homogeniškumo suardymo paties diskurso priemonėmis Sodeika neatlieka jokių sisteminių ir aiškiai identifikuojamų fenomenologinės redukcijos procedūrų. Kita vertus, neutralaus diskurso suardymui pasitelkiamose iš įvairiausių kontekstų kylančiose nuorodose galime identifikuoti gana keistą grupę nuorodų, kurios minėtosios redukcijos problemą sprendžia turbūt mažiausiai „neutraliu“ ir neįtikėtinais tiesioginiu, praktiniu būdu. Pavyzdžiui, straipsnyje „Žodis ir tyla – poeto kalbėjimas“ šalia nuorodų į poeziją, muziką, simboliką ir t. t. Sodeika mini Fredericą van Eedeną ir Kennethą Kelzerį, kalbančius apie *lucid dreaming* techniką³⁵⁰ arba cituoja ištrauką iš Katsukio Sekidos „Dzeno pratybų“, kurioje autorius aprašo *zazen* praktiką³⁵¹, knygoje *Filosofija ir tekstas* Descartes'o ap-

348 Ten pat, p. 65.

349 Henry, M. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: PUF, 2005, p. 63.

350 Sodeika, T. „Žodis ir tyla – poeto kalbėjimas“, *Darbai ir dienos*, 2000, t. 22, p. 53–73 (66).

351 Ten pat, p. 72.

mąstymai lyginami su psichoterapeuto ir meditacijos mokytojo Lawrence'o LeShan'o pateikiamu meditacijos pratybų aprašymu³⁵², galiausiai tiesiogine šio žodžio prasme teksto įveikimo technika įvardijama nurodant George'o Steinerio apmąstymus³⁵³ apie literatūros tekstų mokymosi atmintinai naudą. Remdamiesi šiomis nuorodomis negatyvioje teksto „autodestrukcijos“ strategijoje galime bandyti išryškinti pozityvų, mūsų ieškomą teologiškumą tiksliau apibrėžiantį turinį. Manytume, kad jį galėtume įvardyti Henry filosofijos kontekste jau vartota „dvasinio“, arba „vidinio“ gyvenimo sąvoka. Sodeikos tekstuose epizodiškai pasirodantys dvasinių praktikų aprašymai atveria tokios interpretacijos galimybę. Bet kaip siejasi „dvasinis gyvenimas“ ir tekstas? Kas yra „dvasinis gyvenimas“, jei Sodeika gali jį priešinti santykiui su tekstu?

Pažvelkime į Sodeikos minimų praktikų sąrašą aptinkamą pačią keisčiausią, tekstą, regis, pačiu primityviausiu ir grubiausiu būdu įveikiančią praktiką – mokymąsi atmintinai. Sodeika cituoja Steinerį: „Išmokti atmintinai – vadinasi, suteikti tekstui arba muzikai įsigyvenantį aiškumą ir gyvybinę jėgą <...>. Tai, ką mokame atmintinai, tampa veiksmu mūsų sąmonėje, tapatybės tobulėjimo ir jos gyvybiškos plėtotės „katalizatoriumi“.“³⁵⁴ Taigi mokymasis atmintinai – kūrinio internalizavimo priemonė, atskleidžianti aktualiausią, gyvybingiausią jo potencialą, tai išbarstytos sąmonės sutelkimo ir sugyvinimo priemonė. Tačiau ar galime tai laikyti „dvasinio gyvenimo“ praktika? Kaip paaiškėjo aptariant šią sąvoką Henry filosofijos kontekste, „dvasinio“, arba „vidinio“, gyvenimo plotmė turėtų būti mąstoma be jokių ortodoksinių ar konfesinių priemaišų.³⁵⁵ Sodeikos kūryboje išskyrėme ne „dvasinio gyvenimo“

352 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 60.

353 Ten pat, p. 42.

354 Steiner, G. Cit. Ten pat, p. 42.

355 Apie literatūros kūrinių mokymąsi atmintinai kaip gyvenimą puoselėjančią praktiką netiesiogiai užsimena ir Henry, tiesa, ne savo filosofiniuose, o literatūriniame tekste. Pasak Jérémy Lambert'o, žinomiausiame Henry romane *L'Amour les yeux fermés* (1976 m. laimėjusiame Prix Renaudot apdovanojimą) aprašomi personažai Osipas ir Nadežda yra aliuzija į rusų poetą Osipą Mandelstamą ir jo žmoną Nadeždą Mandelstam (Lambert, J. „Un monde par essence esthétique. L'art comme mémoire et identité dans *L'Amour les yeux fermés* de Michel Henry“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 367–377 (375)). Mandelstamas buvo bolševikų persekiojamas, galiausiai ištremtas ir mirė tremtyje 1938 m. Jo žmona Nadežda, pati nuolat slapstydama si siekdama išsaugoti vyro palikimą, išmoko didžiąją dalį jo kūrybos atmintinai ir po daugelio metų su kitų rašytojų pagalba ją publikavo. Henry romanas pasakoja Aliahovos, klestinčio, kultūrą puoselėjančio miesto, krizės ir žlugimo istoriją, alegoriškai perteikiančią Henry idėjas apie gyvenimui nuolat gresiantį barbariškos savidestrukcijos pavojų. Romano personažas Osipas yra nuo miesto valdžią perėmusių totalitarinių jėgų besislapstantis, pagrindyje su Nadeždos pagalba savo poeziją platinantis ir taip gyvenimą išsaugojančią gyvą kultūrinę

tematikai, atrodytų, parankesnius tekstus, pavyzdžiui, apie Dykumos Tėvus³⁵⁶ ar Šv. Bonaventūrą³⁵⁷, o ši keistą pasažą apie mokymąsi atmintinai, nepriklausanti jokiam teologiniam kontekstui, būtent todėl, kad jis gerai iliustruoja „dvasinio gyvenimo“ plotmės nekonfesinį universalumą. Sodeikos filosofijoje ją galėtume sieti su tuo, ką, remdamasis senosios graikų kultūros tyrinėtojais Ericu A. Havelocku ir Walteriu J. Ongu, jis vadina „oraline kultūra“, kurioje „neaptinkame tokių universalijų kaip kauzalumas, abstrakcija, objektiškumas ar kritinės distancijos mąstomo dalyko atžvilgiu <...>. Oralinių kultūrų žmogus suvokia save ne kaip nuo aplinkos atskirtą ir su ja susipriešinusį Aš, o veikia kaip organišką pasaulio visumos dalį.“³⁵⁸ Sodeika cituoja Ongą: „Sakytiniai žodžiai visuomet yra visuminės, egzistencinės situacijos, kuriai priklauso ir žmogaus kūnas, modifikacijos. Kūno judesiai, lydintys įprastą vokalizaciją oralinėje komunikacijoje, nėra vien atsitiktiniai ar dirbtiniai. Jie yra natūralūs ir net būtini. Oralinėje verbalizacijoje (ypač viešojoje) pasirodantis visiškas nejudrumas pats yra galingas gestas.“³⁵⁹ Kitaip sakant, oralumo prasmė yra kur kas gilesnė nei gali pasirodyti: suvokti ją tik privatyviai, kaip „sakytinę“, „žodinę“, t. y. ikiraštišką kultūrą, reikštų ją suprasti labai siaurai, apribojant tik verbaline plotme ir neįvertinant verbalizaciją įprasminančio žymiai platesnio kūniško konteksto. Panašiai kaip Henry filosofijoje, ši ikiverbalinė oralinės kultūros sluoksnį reikėtų suprasti kaip ikidiskursyvią išminties formą, operuojančią ne patirtį fragmentiškai reprezentuojančių reikšminių grandžių artikuliavimo plotmėje, o kokybinėje patirties intensyvumo plotmėje, pasireiškiančioje pirmiausia primityviausių kūno galių sklaida ir puoselėjimu. Būtent todėl teksto mokymąsi atmintinai galime suvokti kaip tokios archajinės, „vidinio gyvenimo“ puoselėjimo kultūros apraišką: juk išmokti atmintinai – tai ne reflektuoti ir ne suprasti, o tam tikra prasme paversti tekstą savo paties kūnu, paversti jį veikiančiu faktoriumi kone biologiniame lygmenyje. Teksto išmokimas atmintinai neturi nei jokių teorinių ambicijų, nei primityvių pragmatinių siekių, tai veikia afektyvios dispozicijos savo paties gyvenimo atžvilgiu modifikavimas, tai gebėjimo save išgyventi ugdymas, ne

atmintį puoselėjantis poetas. Apie Osipo rekomenduojamą literatūros skaitymo būdą Nadežda teigia: „<...> skaitymo metodas, kurį jis rekomenduoja, yra toks: kūrinio akivaizdoje kiekvieną jo teiginį, kiekvieną ištarą sieti su savo asmenine patirtimi ir tuo, ką jis jai galėtų reikšti. Štai ką Osipas vadina atminimu, siekiančiu ne sterilios ir mirusios praeities, o panyrančio į savo paties gelmę, idant aktualizuotų giliausias mūsų būties galimybes <...>.“ (Henry, M. *Romans*. Paris: Les Belles Lettres, 2009, p. 267.)

356 Sodeika, T. „Miesto metafizika: dykumos tėvų profenomenas arba tobulo tylėjimo pamokos“, *Religija ir kultūra*, 2008, t. 5, p. 62–85.

357 Sodeika, T. „Šventojo Bonaventūros kelionė“, *Religija ir kultūra*, 2011, t. 9, p. 7–20.

358 Sodeika, T. „Apie filosofinę praktiką“, *Logos*, 2021, t. 108, p. 84–91 (88).

359 Ong, W. J. Cit. Ten pat, p. 88.

savo gyvenimo kūrinį įtraukiant į savo gyvenimo vidinių įtampų ir rezonansų tinklą ir tokiu būdu, Steinerio žodžiais, katalizuojant „gyvybinę plėtotę“. Todėl šią, racionališkai žiūrint, visiškai anachronistišką ir beprasmišką mokymosi atmintinai praktiką galėtume lyginti su praeitame skyriuje aptartomis „dvasinėmis praktikomis“ kaip *epoche*, akcentuojančiu afektyvaus atvirumo fazę, t. y. ne refleksyviai artikuliuojančiu patirties fragmentus, o tiesiogiai operuojančiu patirties prasminės visumos plotmėje.

Čia ir vėl susiduriame su sakralumu, aptinkamu žemiau nei įprasta, žemiau nei šiandien drįstume pagalvoti. Koks tai sakralumas ir kaip jis aptinkamas? Anot Ritos Šerpytytės, pagrindinė, gal net vienintelė Sodeikos filosofijos tema yra *tikrovė*.³⁶⁰ Šis žodis iš tiesų yra vienas iš pagrindinių Sodeikos tekstų leitmotyvų, bet Jonkus labai taikliai patikslina, koku aspektu tikrovė domina ir kaip ji apmąstoma Sodeikos filosofijoje – jam ji yra anapus tekstinių pasakojimų atrandama neišreiškiamą paslaptis.³⁶¹ Toks Sodeikos filosofijos apibendrinimas gerai įvardija religinę jo mąstymo orientaciją, nulemiančią ir įtemptą santykį su huserliška fenomenologine tradicija. Kaip gerai žinoma, Rudolfas Otto, mėginęs fenomenologiškai apmąstyti religinės pasaulėvokos esmę, universaliausią, visus religinius fenomenus jungiančią šventybės kategoriją pasirinko apibrėžti būtent šiuo žodžiu – *mysterium*.³⁶² O šventybės sąvoką, anot Sodeikos, „į apyvertą paleidęs“ Wilhelmas Windelbandas teigia: „Esminis religijos momentas yra slėpinys (*das Mysterium*).“³⁶³ Ši religijos fenomenologijoje labiau įprasta sąvoka Sodeikos tekstuose retai tematizuojama, bet ji puikiai įvardija jo mąstymo centrinės perskyros tarp tikrovės ir teksto prasmę. Tikrovė yra paslaptis, nes ji nėra tai, ką nai vi kasdienė sąmonė įpratusi laikyti „tikrove“, tikrovė negali būti kontekstualizuota, ji yra nesugriebiama diskursyvos sąmonės audžiamu reikšminių grandžių tinklu. Todėl aptartas teksto mokymasis atmintinai, nepaisant savo primityvumo, yra gana rafinuota gyvenimo akistatos su savo paties paslaptinga tikrove praktika, operuojanti ten, kur diskursyvi sąmonė nieko neįžvelgia – afektyvios dispozicijos savo visuminės, egzistencinės situacijos atžvilgiu plotmėje. Čia išjungiamas ne tiek naivus sąmonės santykis su tikrove nuostatų ar nuomonių lygmenyje, o paprasčiausių kūniškų gestų repetityvumu išjungiamas sąmonės linijinis, sekvenciškas ir atomizuojantis, trumpai tariant, kontekstualizuojantis ar „skaitantis“ veikimo modusas.

Sodeika įvairiausiais būdais akcentuodamas tekstinės prasmės ir tikrovės nebendramatiškumą siekia parodyti, kad tikrasis ikipredikatyvios ar „neskaitančios“

360 Šerpytytė, R. „Tomo Sodeikos nihilizmas“, *Religija ir kultūra*, 2008, t. 5, nr. 2, p. 8–14 (9).

361 Jonkus, D. „Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?“, *Problemos*, 2010, t. 78, p. 62–73 (72).

362 Otto, R. *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press, 1958, p. 13.

363 Windelband, W. Cit. Sodeika, T. „Apie šventybę“, *Religija ir kultūra*, 2011, t. 8, p. 7–16 (8).

sąmonės būsenos ir jai koreliatyvios „visuminės, egzistencinės situacijos“ turinys išlieka neįtikėtinai paslaptingas. Ir jo paslaptingumą turbūt galėtume aiškinti Henry auto-afektyvumo sampratoje jau aptikta labai keista ambivalencija: tai, ką Ongas vadina „visumine, egzistencine situacija“, vienu metu nurodo galutinį gyvenimo prasmės pagrindą, kartu išsaugodama ir įprasmindama smulčiausias šios visumos detales jų banaliausioje kasdienybėje. Anot Sodeikos: „Kasdienybės banalumas, nuobodybė ar net atgrasus absurdiškumas <...> kyla būtent iš monotonijos, kai valanda po valandos, diena po dienos, metai po metų kartojasi „viena ir tas pat“ <...>. Tačiau, kita vertus, kaip tik dėl to paties kasdienių turinių monotonijos kasdienybė įgyja išskirtinę svarbą tada, kai keliamas klausimas apie galutinį prasmės pagrindą – būtent šis kasdienybėje aptinkamas monotoniškas turinių vienodumas suteikia progą mums išgyventi patį kontingentišką vyksmą, išgyventi jį grynu pavidalu, t. y. be jokių „įprasminančio“ teksto pavidalu išsisklaidančių perskyrų.“³⁶⁴ Tai leidžia suprasti, kodėl įvairiose dvasinėse pratybose esminiu elementu tampa jų asketiška monotonija ir repetityvumas: jų pagalba siekiama suvaldyti nuolatinį sąmonės blaškymąsi tarp savo turinių, sąmoningai apribojant jų įvairovę ir išgyvenant į net skurdžiausiame turinyje slypinčią gelmę. Joje aptinkama ambivalentiška neišreiškiamo gryno gyvenimo vyksmo ir banaliausių jo turinių vienovė ir lemia to, ką Sodeika vadina „ikipredikatyvia sąmonės būseną“ ar „visumine, egzistencine situacija“, sakralinį paslaptingumo pobūdį: tai ne banali paslaptis kaip informacijos stoka, o tai, kas net kasdieniškiausioje patirtyje liks neįvardijama, kad ir kiek daug šios patirties objektyvių apibrėžčių įgytų sąmonė. Poetine kalba šią dievišką ambivalenciją labai taikliai išreiškia sentencija, kuria Friedrichas Hölderlinas pradeda *Hiperioną*: „Ne būti aprėptam didžiausiojo, bet būti laikomam mažiausiojo – štai kas dieviška.“³⁶⁵

Sodeikos filosofiją į „teologinio posūkio“ fenomenologijoje problematiką galima įtraukti būtent todėl, kad šią religinę patirties paslaptingumo pajautą jis sutapatina su fenomenologine „patirties patyrimo“ pajauta. O tokios sintezės galimybę užtikrina jau aptartas nerefleksyvus *epoche*, atskleidžiantis fenomenologinės ir religinės prieigos giminystę praktinėje plotmėje. Sodeika, nors ne taip eksplacitiškai kaip Depraz, Varela ir Vermerschas, irgi akcentuoja įvairių „dvasinių praktikų“ disciplinuotą ir metodišką prieigą prie patirties. Religinė paslapties pajauta ir fenomenologinė patirties struktūros įžvalga gali sutapti, nes pirmoji nėra mažiau metodiška už antrąją, ji metodiška kitaip – ikidiskursyviai ir kūniškai. Toks praktinis tarpdiscipliniškumas Sodeikos tekstuose pasirodo tiesiogiai, pavyzdžiui, jam gretinant Husserlio *Karteziškąsias meditacijas*

364 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 186.

365 Hölderlin, F. Cit. Ratzinger, J. *Krikščionybės įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2008, p. 114.

su Ignacio Lojolos „dvasinėmis pratybomis“ – vidinio tobulėjimo praktika, kurioje meditacija reiškia anaipol ne svarstymą ar samprotavimą, o užsibuvimą prie pačių dalykų, „kurį šiuolaikinis žmogus, galima sakyti, yra visiškai pamiršęs“.³⁶⁶ Šiuolaikiniam žmogui turbūt sunkiausiai suprantama ir paslaptiniausia šio meditatyvaus užsibuvimo ypatybė būtų tai, jog čia jau nesvarbus jo objektas. Lojolos „dvasinių pratybų“ pavyzdys gali sudaryti įspūdį, kad užsibūti verta tik prie „šventų objektų“, pavyzdžiui, šventraščio ištraukų, kurios dažniausiai yra krikščioniškosios meditacijos centre. Bet Sodeika labai apdairiai vengia sureikšminti šiuos konfesinius turinius, kurie egzistuoja tik tam tikros konfesinės sistemos kontekste, jam svarbūs ne kontekstualizuoti sąmonės turiniai, o kontekstualizaciją peržengianti sąmonės būseną, Lojolos žodžiais, juntanti dalykus „iš vidaus“: „Aišku, kad „vidinis dalykų pajutimas ir skonėjimas“ (*el sentir y gusta de las cosas internamente*), suteikiantis pratybų dalyviui paguodą (*consolación*) neišsitenka jokiam tekste. Tai būseną, kuri išgyvenama peržengiant teksto ribas ir „užsibūnant“ prie paties dalyko.“³⁶⁷ Sodeikos tekstuose aptinkamos nuorodos į *lucid dreaming*, *zazen* ar teksto mokymąsi atmintinai leidžia suprasti, kad užsibūti galima ir prie migloto mingančios sąmonės vaizdinio³⁶⁸, namo kampo³⁶⁹ ar literatūros kūrinio. Kaip jau matėme, skirtingos religinės tradicijos iliustruoja, kad meditatyviai užsibūti galima ne tik telkiantis į maldos žodžius, bet ir į oro judėjimą savo šnervėse. Ką reiškia toks „užsibuvimo“ visiškai indiferentiškumas savo objekto atžvilgiu? Turbūt tai reiškia, kad meditatyvus užsibuvimas kaip nerefleksyvus *epoche* metodiškai išjungia santykinę, sąlyginę prasmę generuojančią sąmonę ir atveria tokią prieigą prie patirties, kurioje aptinkama besąlygiška, t. y. nuo jokio turinio nepriklausanti jos prasmė. Šis patirties besąlygiškas prasingumas ir yra Sodeikos ieškoma „tekstinės“ prasmės, veikiančios tik tam tikroje nuorodų sistemoje, alternatyva, aptinkama ne fragmentuojant ir stabilizuojant patirtį reikšminių grandžių tinkle, o išsaugant patirties gyvą judėjimą ir sistemiską refleksiją nepažeidžiant jo „slėpinio spontaniškumo“.³⁷⁰

Patirties paslaptinumo pajauta ir fenomenologinės įžvalgos sintezė nulemia ir Sodeikos žaižaruojantį rašymo stilių – iš įvairiausių kontekstų atrinktų, kartais „akademiškai nekorektiškų“ nuorodų žaismą, pagarbiai priartėjantį prie patirties, bet niekada nepereinantį į sistemiską jos deskripciją. Tai, ką Sodeika signalizuoja šiomis nuorodomis, Henry tematizuoja kaip patirties impresiškumo plotmę, ir ją siedamas su Husserlio siūlyta, bet neišplėtotą hiletinės fenomenologijos idėja, suteikia sau įrankius ją artikuliuoti

366 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 71.

367 Ten pat, p. 78.

368 Sodeika, T. „Žodis ir tylą – poeto kalbėjimas“, *Darbai ir dienos*, 2000, t. 22, p. 53–73 (66).

369 Ten pat, p. 72.

370 Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010, p. 175.

gana techniška fenomenologine terminija. Sodeikos mąstymo kelias kitoks, anot Jonkaus: „Tomas Sodeika asmeniškame pokalbyje prisipažino, jog pradėjęs studijuoti Husserlio fenomenologiją susidūrė su fenomenologinių raštų nepaskaitomumu <...> Sodeika kelia klausimą apie tai, kokia turėtų būti pačios filosofinės teorijos forma.“³⁷¹ Taigi nors nuorodomis į įvairias dvasines pratybas ir bendra savo mąstymo logika Sodeika atlieka Henry *epoche* analogišką afektyvaus atvirumo fazės akcentavimą, bet jis įvyksta kiek kitoje plotmėje: Sodeika jį atlieka ne tiek tematiškai akcentuodamas patirties afektyvumo problematiką, o veikia fenomenologijos komunikavimo plotmėje. Turbūt galėtume teigti, kad Henry savo paties fenomenologinių įžvalgų išraiškos klausimą taip pat kėlė ir jį išsprendė dar radikaliau – rašydamas romanus, kuriuose savo idėjas galėjo perteikti visiškai kitu intelektualinės veiklos registru. Sodeika šį fenomenologijos komunikacijos klausimą integruoja į savo filosofiją ir jo dėmesys teksto medialumo problematikai išryškina preskriptyviojo fenomenologijos metodologinio poliaus svarbą būtent išraiškos plotmėje. Savo diskurso pertrūkiais ir netolydumais Sodeika ieško būdų parodyti, kad pirminė fenomenologijos intuicija neišsemiamą diskursyvumu, ji yra akivaizdus išgyvenimas ir atidus buvimas prie pačių dalykų. O taip pat tai, kad akivaizdus išgyvenimas yra žymiai sunkiau pasiekiamas ir žymiai paslaptingesnis nei manome.

Žinoma, tokia į neišreiškiamybę orientuota fenomenologinė prieiga veikia fenomenologijos kaip racionalaus mokslinio mąstymo sąskaita. Anot Daliaus Jonkaus, Sodeikos mąstymui, pabrėžiančiam teksto ir tikrovės dualizmą, yra būdingas kultūriškai nekorumpuotos pirminės tikrovės ilgesys, arba romantiška „Tikrovės“ nostalgija.³⁷² Kaip ir Henry fenomenologijoje, Sodeikos mąstyme galime pastebėti, kad pirmenybė teikiama transcendentalinio patirties pagrindo paieškoms. Empiriniai patirties niuansai analizuojami tik tiek, kiek paranku šiam tikslui, o pats patirties pagrindas kaip besąlygiška prasmė gali būti tik nurodomas, bet ne artikuliuojamas. Kitaip sakant, Sodeikos mąstyme dominuojantis neišreiškiamos besąlygiškos prasmės siekis užgožia trapius, bet patiriamą, patikimą ir įvardijamą fenomenų pasirodymo niuansus, kurių analizę Janicaud sieja su Husserlio fenomenologijos moksliskumo idealu. Galėtume teigti, kad panašiai kaip Henry, Sodeika telkiasi išskirtinai į fenomenalumo problemą, apleisdamas fenomenus. Sodeika ją apmąsto ne taip sistemiškai ir ne tokia apibrėžta terminija kaip Henry, bet abu autoriai siekia konceptualizuoti fundamentalaus, besąlygišką prasmę telkiančio fenomenalumo galimybę. Nepaisant labai plataus interesų spektro, nepaprastai išradingose Sodeikos tekstų konstrukcijose realios fenomenų

371 Jonkus, D. „Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?“, *Problemos*, 2010, t. 78, p. 62–73 (71).

372 Ten pat, p. 72.

deskripcijos ar nuoseklaus fenomenologinio mąstymo metodiškumo labai mažai, palyginus su Husserlio ar Merleau-Ponty kūryba. Sodeika sąmoningai pasilieka ties patirties empirika ir racionalia teleologija besiremiančios analizės slenkščiu.

Kita vertus, reikia atkreipti dėmesį į dar vieną jo ir Henry filosofijos paralelę: Sodeika eksplicitiškai vadovaujasi filosofinių įžvalgų pritaikomumo, o ne verifikuojamumo kriterijumi ir taip tarytum primena, kad Janicaud ginamas fenomenologijos mokslis gali įgyti įvairių pavidalų. Tokią filosofijos paradigmą gerai išreiškia straipsnyje „Apie filosofinę praktiką“ Sodeikos cituojama Epikūro ištara: „Kaip mums nereikia tokios medicinos, kuri nepajėgia iš kūno pašalinti ligų, lygiai taip pat nereikalinga ir filosofija, kuri nenuramina kenčiančios sielos.“³⁷³ Sodeika nesukuria jokios nuoseklios afektyvumo teorijos, taigi jo kūryboje sunku būtų aptikti tokį taikomąjį potencialą, kurį aptarėme Henry teorijos kontekste. Bet Sodeika pats tematizuoja tokį filosofijos potencialą, kalbėdamas apie Gerdo Achenbacho „filosofinę praktiką“³⁷⁴, kurios išeities taškas ne nuostaba ir ne teorinis „nesuinteresuotumas“, o iš konkrečios egzistencinės situacijos kylanti kančia, kuri priverčia ieškoti sprendimo filosofinio konsultavimo pagalba. Taip filosofiniam diskursui leidžiama gimti iš realaus sąlyčio su tikrove, sprendžiant labai konkrečias problemas ir tokioje situacijoje vieninteliu jo vertinimo kriterijumi tampa terapinis efektyvumas. Čia filosofinė praktika suprantama gana siaurai, kaip „konsultavimas“, bet įdomu, kad straipsnį Sodeika baigia gretindamas Achenbacho „filosofinę praktiką“ su Hadot filosofijos samprata, filosofiją suvokiančia kaip tam tikrą gyvenimo formą, besiremiančia dvasinėmis pratybomis, kurios skirtos ne žinioms įgyti, o transformuoti jas atliekančią asmenį.³⁷⁵ Ši transformacija ir yra Sodeikos tekstų dėmesio centre, net jei jis neišplėtoja jokių originalių koncepcijų tokiai transformacijai artikuliuoti, jo dėmesys taikomajam filosofijos potencialui primena, kad patirties empirikos patikimumas, Sodeikos tekstuose suvokiamas kaip *clara et distincta perceptio* „paradigma“, nėra vienintelis galimas mokslis kriterijus ir fenomenologijos plėtojimo orientyras. Anksčiau aptartą Sodeikos siūlomą „taktilikos“ paradigmą galėtume tiksliau įvardyti kaip asmeninės transformacijos siekiančią „eksperimentinę“, bet dėl to ne mažiau metodišką ar disciplinuoatą priegą prie patirties, tikrai egzistavusią filosofinėje tradicijoje, ir įvairiais pavidalais išsaugotą religinėse tradicijose.

373 Epikūras, Cit. Sodeika, T. „Apie filosofinę praktiką“, *Logos*, 2021, t. 108, p. 84–91 (90).

374 Reikėtų pridurti, jog filosofijos taikomąjį potencialą Sodeika įkūnija ir anapus teorinio konteksto, ne tik aprašydamas, bet ir pats teikdamas filosofinio konsultavimo, arba kaip jis pats vadina, „filosofinės terapijos“, paslaugas: <https://www.lrt.lt/radioteka/irasas/2000264208/cia-ir-dabar-uzuot-kreipusis-i-psichologa-terapija-pas-filosofa-kaip-vyksta-filosofinis-konsultavimas> [žiūrėta 2025 m. vasario mėn. 24 d.]

375 Sodeika, T. „Apie filosofinę praktiką“, *Logos*, 2021, t. 108, p. 84–91 (91).

Taigi apibendrinami galėtume teigti, kad Sodeika ir Henry, perkeisdami fenomenologinio mąstymo „paradigmą“, racionalia teleologija besiremiantį epistemologinį patikimumą pakeičia labiau praktiškai orientuota ir metodologiškai lankstesne „eksperimentine“ prieiga, taip išryškindami taikomąjį fenomenologijos aspektą. Sodeika tai daro eksplicitiškai, Henry teorijoje tai implikuojama. Janicaud galimo fenomenologinių įžvalgų pritaikomumo kriterijaus neįvertina ir privilegijuoja jų verifikuojamumą. Čia Janicaud lieka ištikimas Husserliui, taip pat akcentavusiam fenomenų duoties patikimumo aspektą. *Epoche* tikslą Janicaud supranta kaip „<...> atidų, pozityvų ir smalsų neutralumą tiesos paieškose.“³⁷⁶ Taigi jis akcentuoja epistemologinę fenomenologinio *epoche* pusę, anot Janicaud, *epoche* yra sąmonės procedūra, turinti kurti pozityvią, smalsią teorinę distanciją gyvenimo atžvilgiu, kurios pagalba tik ir įmanoma trapaus, bet patikimo ir įvardijamo fenomenų pasirodymo analizė. Henry ir Sodeikos filosofijoje *epoche* suvokiamas kitaip: jis turi ne palaikyti smalsų ir neutralų teorinį sąmonės aktyvumą, o grąžinti sąmonę į jos pasyviausią sluoksnį, kuriame visi jos turiniai dalyvauja ikirefleksyviu būdu, kur jie „pažįstami“ pačiu gyvenimu, primityviausiomis kūno galiomis.

Taip orientuojamu *epoche* Henry siekia aptikti subjektyvybės struktūras, tam tikru būdu jau suvoktas ir įvaldytas už įsisąmonintą teorinį interesą senesnės ikifilosofinės kultūros, kaip vidinės ikirefleksyvaus gyvenimo artikuliacijos. Sodeika ją sieja su „oraline kultūra“, kurioje prasminė visuma organizuojama be kritinės distancijos, ir išryškina visą žmogišką veiklą tokioje kultūroje persmelkiančią sakralaus tikrovės paslaptینگumo pajautą. Šioje kultūroje menas, religija, etika, filosofija ir net medicina neegzistuoja grynu pavidalu, bet yra persipynę ir veikia visaapimančioje sakralumo atmosferoje kaip „pažinimo“ pačiu gyvenimu modalumai, kaip gyvenimiškos praktikos atžvilgiu reikšminga išmintis. Abiejų mąstytojų fenomenologijoje religinis aspektas, arba alternatyvaus, religinio *logos* nuojauta, pasirodo jiems atskiriant į epistemologinį aiškumą gravituojančią gyvenimo apmąstymo logiką ir į sakralų paslaptینگumą gravituojančią gyvenimo išgyvenimo logiką. Pastarojoje, kaip teorinio intereso dar nefragmentuotoje, prasminę visumą apimančioje plotmėje, mąstymas neišvengiamai susiduria su teoriškai neartikuliuojamu prasmės perviršiu ir yra priverstas remtis prasmės visumoje praktiškai operuojančiomis ikifilosofinės išminties formomis. Refleksijos turinių patikimumas ir racionalia teleologija čia pakeičiami įvairiomis dvasinėmis pratybomis lavinama emociine-vitaline nuovoka, operuojančia afektyviojo patirties substrato ir jo vitalinės teleologijos lygmenyje. Tačiau Henry teorijoje implikuojama, o Sodeika tiesiogiai teigia, kad dvasinių pratybų esmė (suprastina plačiai, kaip siekis

376 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 94.

prasminę visumą organizuoti, remiantis emocine-vitaline, o ne kognityvine nuovoka) glūdi pačiame fenomenologiniame *epoche*, kaip vidinė jo galimybė ar išvirkščioji pusė, kaip paties filosofinio mąstymo išsaknijimas gyvenimo kaip praktikos atžvilgiu relevantiškoje išmintyje.

Janicaud neįvertina tokio iki galo nepagrindžiamo, bet visgi metodiško ir disciplinuoto „pažinimo“ pačiu gyvenimu galimybės. Jis atmeta fenomenologijos siekį apmąstyti fundamentaliausias gyvenimo struktūras, fenomenologijos uždavinį ypač knygoje „*Plačiai atverta*“ fenomenologija jis supranta iš gana siauros mokslo sampratos perspektyvos – kaip pozityvizmas siekė remtis tik faktais, taip ir fenomenologija turi remtis tik patikima duotimi. Pirmoje disertacijos dalyje tokia prieiga jau kritikuota, parodant, kad taip fenomenologija rizikuoja prarasti savo filosofinį aktualumą ir tapti trivialiu patirties empirinių niuansų „katalogavimu“. Bet Janicaud kritika Henry dėl pažeistos transcendentalumo-empiriškumo pusiausvyros yra pagrįsta. Matėme, kad Henry fenomenologijoje iš tiesų esama patirties empiriką gerbiančio apdairaus refleksyvumo stokos, pasireiškiančios per dideliu spekuliatyvumu, kuris vėlyvojoje jo kūryboje visiškai nesuvaldomas ir pasirodo atvirai metafizinėmis konstrukcijomis. Sodeikos filosofijoje persisvėrimas į transcendentalumo pusę įvyksta kiek kitame lygmenyje, tokio spekuliatyvumo, koks kritikuojamas Henry teorijoje, jis išvengia todėl, kad sąmoningai apsiriboja išradingų, fenomenologijos preskriptyvumą turinčių išryškinti nuorodų lygmenyje ir nepasiūlo išbaigtos fenomenologinės koncepcijos. Bet tokį minties judėjimą irgi nulemia racionalios teleologijos sąskaita veikiantis „hipertranscendentalinis“ siekis aptikti ir nurodyti besąlygišką prasmę telkiančio fenomenalumo galimybę. Kitaip sakant, taikomąjį potencialą, kaip pozityvų Henry ir Sodeikos fenomenologijų aspektą, galime išryškinti tik atsitraukę nuo pačios jų minties plėtotės ir interpretuodami jos rezultatus. Šių mąstytojų *modus operandi*, arba būdas, kuriuo konstruojamos jų fenomenologinės koncepcijos išlieka problemiškas. Trečioje disertacijos dalyje svarstysime labiau subalansuotos fenomenologinės prieigos ir fenomenologinės teorijos plėtotės galimybę, atsigręždami į Merleau-Ponty kūrybą ir jos vietą „teologinio posūkio“ kontroversijoje.

3. MERLEAU-PONTY: NEREDUKUOJAMAS PATIRTIES NESKAIDRUMAS IR HIPERDIALEKTINĖ „TEOLOGINIO POSŪKIO“ FENOMENOLOGIJOJE INTERPRETACIJA

Šioje dalyje sieksime apmąstyti Merleau-Ponty kūrybą ne tik kaip Janicaud pasitelkiamą atsvarą ar alternatyvą jo kritikuojamų autorių radikaliems fenomenologiniams projektams, bet ir kaip pilnai neišsitenkančią tokioje argumentacijos logikoje, į kurią ją nori išprausti Janicaud, ir todėl suprobleminančią šią logiką iš jos pačios vidaus. Pirmiausia trumpai aptarsime, kodėl Merleau-Ponty toks svarbus Janicaud ir kuo jo fenomenologija aktuali jau aptartų autorių ir jiems adresuojamos kritikos kontekste. Po to telksimės į vėlyvojoje Merleau-Ponty kūryboje pasirodančią jautraus kūno kaip būties elemento koncepciją. Galiausiai sieksime įvertinti, ar ir koku būdu jo fenomenologija pasiūlo labiau subalansuotos fenomenologinės prieigos bei fenomenologinės teorijos plėtotės galimybę.

Nebaigtoje knygoje *Regima ir neregima* pirmiausia Janicaud parankus į akis iškart krintantis labai bendras Merleau-Ponty metodologinis apdairumas ir atsargumas. Pasak Claude'o Lefort'o, nebaigtoje knygoje „[p]ati diskurso forma yra perspėjimas. Nuolatiniai susilaikymai, aliuizijos į tai, kas bus pasakyta vėliau, tariamoji nuosaka neleidžia mąstymo uždaryti jo dabartiniuose teiginiuose.“³⁷⁷ Merleau-Ponty, siekdamas kaip ir visi fenomenologai pradėdant Heideggeriu, būti ištikimesnis fenomenologijos dvasiai nei pats Husserlis, anot Janicaud, pasiūlo vaisingą ir šią ištikimybę ne tik deklaruojančią, bet ir įgyvendinančią mąstymo strategiją. Kaip apibrėžti fenomenologijos dvasią ir ką reikštų ištikimybė jai? Janicaud fenomenologijos dvasią siekia užčiuopti atkreipdamas dėmesį į Husserlio siekį išsaugoti ir į savo projektą integruoti tai, kas geriausia ir filosofijoje, ir moksle: „programa, kurią jis nustatė fenomenologijai buvo nauja tuo, kad kaip modelio nepriimdama jokio jau egzistuojančio mokslo, o taip pat palikdama nuošalyje klasikines metafizines problemas, ji prisiėmė *abu* – filosofinį projektą ir rūpestį moksliskumu <...> Husserlio fenomenologija yra visiškai filosofinė, niekuomet savęs neredukuojanti į tai, kuo ji galėtų būti fizikos ar chemijos moksluose. Ji nėra paprastas, metodiškas natūralaus pasaulio kūnų aprašymas <...>. Bet matome, kad „filosofinė“ čia nereiškia metafizinė, kaip Transcendencijos ir galutinių dalykų siekis <...>. Jei galime kalbėti apie userlišką „šoką“, kurio kūrybiškas supurtymas nenustoja stebinti ir įkvėpti, jis slypi būtent šioje naujoje sankirtoje tarp filosofijos ir mokslo.“³⁷⁸

377 Lefort, C. „Editor's Foreword“ in Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. xxiii.

378 Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 94.

Toliau Janicaud pabrėžia šios sankirtos trapumą: „Pačiame savo naujume ši sankirta yra trapi – lengvai sulaužoma Husserlio sekėjų. Transcendentalumo ir empiriškumo dermė dažniausiai išbalansuojama iš transcendentalumo pusės (nes filosofai manosi atrandantys savo pašaukimą būtent pirmapradiškumo ir fundamentalumo pusėje).“³⁷⁹ Fenomenologiją įprasta sieti su scientistinio patirties redukavimo kritika ir atsigrėžimu į transcendentalinio savipatyrimo struktūras, bet Janicaud atkreipia dėmesį, kad filosofinio mąstymo pirmapradiškumo siekis fenomenologijai irgi gali būti pavojingas. Šis pavojus jau atskleistas aptariant Janicaud kritiką Henry, jį gerai išreiškia ir šią kritiką apibendrinanti „hipertranscendentalizmo“ sąvoka. Taigi kokiū būdu Merleau-Ponty filosofija išlaiko trapią transcendentalumo ir empiriškumo dermės pusiausvyrą?

Nepakanka tiesiog nurodyti, jog Merleau-Ponty nuo pat savo kūrybos pradžios į fenomenologinį mąstymą išradinai įtraukdavo įvairių mokslininkų – psichologų, embriologų, etologų, ir net menininkų, rašytojų labai konkrečias empirines analizes. Empiriškumas, arba rūpestis mokslininkumu, apie kurį kalba Janicaud, nėra tik filosofinės ir mokslinės prieigų sąveika, o nurodo tam tikrą filosofinio mąstymo struktūrinį elementą, leidusį Husserliui inicijuoti fenomenologiją. Tai dėmesys pasireiškimui kaip tokiam, tam tikras jau empiristų puoselėtas, bet nuo jų metafizinių prielaidų apvalytas jautrumas pačios patirties detalėms, gebėjimas įsigyventi į patyrimą kartu išlaikant skvarbų žvilgsnį, nukreiptą į besiskleidžiančios patirties vyksmą. Tokį mąstymą Janicaud lygina su Marcelio Prousto jautrumu, norėdamas išryškinti, kad tai mąstymas, pajėgus leisti pačių įdomiausių spekuliacijų keliu, tačiau disciplinuotai išsilaikantis visiems prieinamos patirties lygmenyje ir neskubantis prie išvadų. Apie Merleau-Ponty Janicaud teigia: „Jo protas yra žvalus ir greitas, bet kaip ir Prousto atveju galiausiai jis grįžta tuo pačiu keliu, kuriuo atėjo, pagilindamas juslinį patyrimą. Merleau-Ponty neturi jokios kitos prielaidos, išskyrus nenuilstančią aistrą apšviesti tai, kas labiausiai slepiasi patirtyje.“³⁸⁰ Kitaip sakant, transcendentalumo ir empiriškumo dermė fenomenologijoje reiškia gebėjimą pasiūlyti ir plėtoti tokią fenomenologinę teoriją, kurios vidinė struktūra neleistų mąstymui atsipalaiduoti, neleistų jam aptikti nei tvirtų pamatų, nei aiškių galutinių išvadų, o nuolat išlaikytų minties budrumą produktyvioje ir intriguojančioje įtampoje. Tokį mąstymą Merleau-Ponty kūryboje galime aptikti nuo pat pradžių ir remdamiesi jam didelę įtaką turėjusių *Gestalt* psichologų terminija, galėtume jį pavadinti konfigūraciniu ar holistiniu mąstymu, t. y. tokiu, kuris save aptinka visuomet jau vykstančio patirties visuminio savi-organizacijos proceso viduje ir kuris negali atsiremti į jokią šios savi-organizacijos segmentą kaip galutinį principą.

379 Ten pat, p. 95.

380 Ten pat, p. 27.

Janicaud remiasi vėlyvąja Merleau-Ponty kūryba, kurioje šis mąstymo stilius ne tik veikė kaip bendras principas, bet buvo bepradedantis įgyti originalios fenomenologinės koncepcijos pavidalą. *Regima ir neregima*, kurioje ši koncepcija pradėta, bet nebaigta realizuoti, Janicaud svarbi ir simboliškai (ji rašyta maždaug tuo pačiu metu, kai pasirodė Levino *Totalybė ir begalybė*, taigi Janicaud šių dviejų projektų kryžkelėje fiksuoja „teologinį posūkį“), ir konceptualiai: šioje knygoje jis randa ištaras, kurios tampa pamatinėmis jo kritikos „teologiniam posūkiui“ gairėmis, pavyzdžiui, „šio pasaulio neregimybė“³⁸¹ ar „apžvalginio skrydžio mąstymas“ (*pensée de survol*)³⁸². Jis taip pat mini, bet detalai neanalizuoja, mūsų manymu, kertinės neįgyvendinto Merleau-Ponty projekto idėjos – jautraus kūno kaip būties elemento, išiliejančio į paties pasaulio kūną, sampratos. Sieksime ją apmąstyti atsižvelgdami į jau atliktą Henry ir Sodeikos fenomenologijų analizę, taip pat sieksime išryškinti šios Merleau-Ponty koncepcijos implikacijas, kurių nepastebi Janicaud.

3. 1. Transcendentalumo-empiriškumo pusiausvyra ir fenomenalumo profiliai: *hyle*, elementas, tekstūra

Fiksuodamas „teologinį posūkį“ Janicaud atkreipia dėmesį, kad mąstymo kryžkelėje, kurioje išsiskiria Levino ir Merleau-Ponty keliai, jų pradinis siekis sutampa – pagilinti huserliškąją horizonto sampratą, siekiant apmąstyti patirties pirmapradžio kūniško substrato reikšmę fenomenalizacijos procese. Turint omenyje šį bendrą siekį, jų mąstymo kelių išsiskyrimo radikalumas tik dar labiau glumina. Panašų mąstymo išsiskyrimą toje pačioje kryžkelėje galime fiksuoti ir lygindami Merleau-Ponty bei Henry fenomenologijas. Čia mėginsime šį išsiskyrimo tašką tiksliai įvardyti ir artikuliuoti tiek jame glūdintį intencijos bendrumą, tiek išsiskyrimo prielaidas ir implikacijas.

Pirmiausia pamėginkime išryškinti pačias bendriausias, atramines sąvokas, kuriomis Henry ir Merleau-Ponty grindžia savo fenomenologinius projektus. Kaip jau aptarta, Henry savo fenomenologiją vadino „materialiaja“, akcentuodamas, kad jo tikslas – apmąstyti giliausią fenomenalumo struktūrą ją suvokiant ne kaip diadinį horizontinį savi-transcendavimą, t. y. visuomet ribotą, sąlygišką *cogito–cogitatio* struktūrą, o tokią raišką, kurioje nelieka jokio atotrūkio tarp raiškos duoties būdo ir jos turinio. Fenomenalumo „materialumas“ nurodo bet kokios raiškos fakto raišką kaip galią, kuri lemia, jog apskritai įmanoma patirtis. Henry ją sieja su tuo, kas huser-

381 Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 151.

382 Ten pat, p. 13.

liškoje fenomenologijoje vadinta *hyle* - impresiniu bet kokios patirties substratu, ir jį apmąsto kaip gyvenamojo kūno pasyviausiame sluoksnyje aptinkamą gebėjimą save išgyventi, pirmapradi auto-impresišumą. Bet išskleidami šios Henry siūlomos idėjos implikacijas ir mėgindami apibūdinti jų „topografiją“, esame priversti pripažinti, kad Henry teorija atveria tokią mąstymo erdvę, kurioje galiausiai nelieka pasaulio ir jokių jame atpažįstamų fenomenų. Jo nedomina fenomenai nei kaip duotys sąmonei, nei kaip buvimas-pasaulyje, Henry domina paties gyvenimo raiška, kuri jam yra raiška tarsi *ex nihilo*, niekaip iš šio pasaulio nekylanti ir iš esmės niekaip jo nesąlygojama. Ši besąlygiškumą, žinoma, siauriau apibrėžtą ir kontekstualizuotą, išskyrėme kaip pozityvų Henry fenomenologijos aspektą, teigdami, kad ją galima interpretuoti, kaip apmąstancią, atrodytą, nepalaužiamo ir neišsemiamo gyvybės gebėjimo atsinaujinti dėsningumus, jau aptiktus ir įvaldytus įvairių archajinių religinių praktikų. Tačiau tai tik pozityvi Henry idėjų interpretacija, neišsprendžianti jo siūlomos teorijos gelminių struktūrinių problemų. Aiškiai atpažįstamų ir įvardijamų fenomenų prarastis, telkiantis tik į grynąjį fenomenalumo „kaip?“, išlieka labiausiai problemiškas ir daugelio kritikų akcentuojamas Henry teorijos trūkumas.

Merleau-Ponty siekis panašus – apmąstyti fenomenalumo struktūrą tarsi iš jos pačios vidaus, atskleisti pirmapradę kūniško pasyvumo prasmę šioje struktūroje, ir sprendimo jis ieško iš pirmo žvilgsnio analogiškoje atraminėje sąvokoje: „Kūnas yra ne materija, ne protas, ne substancija. Jam apibrėžti reiktų senos „elemento“ sąvokos, ta prasme, kuria ji buvo vartojama kalbant apie vandenį, orą, žemę ir ugnį, t. y *bendrojo daikto* prasme, pusiaukelėje tarp erdvėlaikinio individo ir idėjos, kaip tam tikro įkūnytumo principo, atnešančio būties stilių visur, kur tik aptinkame būties fragmentą.“³⁸³ Abu autoriai siekia aptikti fenomenalumo sandaros fundamentaliausių struktūrinių dėmenį, tačiau Merleau-Ponty jį konceptualizuoja kiek kitaip nei Henry. Elemento jis nesieja su jokių konkrečių patirties profiliu, nei afektyvumas, nei aktyvi sąmonės veikla, nei juslinis suvokimas nėra išskirtinis būties elementiškumo raiškos regionas. Apskritai elemento sąvoka Merleau-Ponty siekia perkeisti pačią fenomenologinio mąstymo ontologinę infrastruktūrą. Anot Renaud Barbaras, ikisokratiška elemento sąvoka Merleau-Ponty mėgina rasti alternatyvą parmenidiškajai būties sampratai. Pastarąją Barbaras laiko būtį objektyvuojančio mąstymo ištakomis.³⁸⁴ Tačiau tiksliau būtų teigti, kad elemento sąvoka Merleau-Ponty siekia rasti tokią priegią prie patyrimo, kurioje mintis visuomet išliktų šiaipus esmės, nepasiduodama totalizavimo ar esencializavimo pagundai. Patirties objektyvumą kritikuoja visa fenomenologija, tačiau, kaip matėme

383 Ten pat, p. 139.

384 Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience*. Paris: J. Vrin, 1998, p. 220.

analizuodami Henry teoriją, imanoma patirtį išprausti į tokią mąstymo struktūrą, kurioje ji nebūtų, griežtai kalbant, objektyvuojama, bet kurioje ji vis tik būtų apimta kaip visuma, atskleidžiant jos esmę. Pasirinkdamas elemento sąvoką, Merleau-Ponty atmetsi tokią ambiciją ir patirties visišką skaidrumą sau pačiai idealą. Taip jis pratęsia jau *Juslinio suvokimo fenomenologijoje* aptinkamą mintį: „Visiška redukcija negalima – tai svarbiausia redukcijos pamoka.“³⁸⁵

Kitaip sakant, patirties visuminio savi-organizacijos proceso viduje nėra jokio privilegijuoto taško, jokio plyšio, per kurį galima būtų įgyti distanciją ir apžvelgti šį procesą kaip visumą. Tai lyg ir rezonuoja su Henry gyvenimo imanencijos, negalinčios užimti pozicijos anapus savęs, idėja, ir visgi savąją gyvenimo sampratą grįsdamas išskirtinai afektyvumu ir galiausiai jį paversdamas transcendentaliniu viso fenomenalumo principu, Henry šią poziciją randa ir taip palengvina sau užduotį, nes fenomenalumo esmę įkurdina subjektyvybės savumo sferoje taip apsaugodamas gyvenimą nuo neižvelgiamos, nežmogiškos kitybės tamsos. O Merleau-Ponty siūloma elementiško idėja reiškia, kad „[u]žuot atskleidęs grynos Būties ar Objekto akinančią šviesą mūsų gyvenimas turi atmosferą, astronomine šio žodžio prasme: jis nuolat apgaubtas tų miglų, kurias vadiname jusliniu pasauliu ar istorija, kūniško gyvenimo ar žmogiško gyvenimo beasmeniškumo, dabarties ir praeities kaip padrikos kūnų ir protų sancaupos, veidų, žodžių, veiksnių artumo, o kartu ir nepaneigiamo jų tarpusavio sąryšingumo, nes visa tai yra vieno ir to paties „kažko“ skirtumai ir tolimiausi atsišakojimai.“³⁸⁶ Elemento sąvoka nurodo šį neižvelgiamą, bet sąryšingą kūniško priklausymo pasauliui tankį, kuris suteikia jam egzistencinį svorį ir gylį. Anot Renato Bocalli, Henry fenomenologijoje trūksta būtent šios pasaulio gylio plotmės, jo radikali perskyra tarp pasaulio ir gyvenimo imanencijos pasaulį galiausiai paverčia plokščia regimybe, lyg jis būtų tiesiog ekranas³⁸⁷, kurio paviršiuje stebėtume gyvenimo projekcijas, savyje neturinčias jokio tūrio ar matmeniškumo. Patirties daugiamatmeniškumo aspektą gerai išreiškia ir Merleau-Ponty dažnai vartojama tekstūros sąvoka: „Tai, ką vadiname regimybe, yra tekstūros kupina kokybė, gelmės paviršius, masyvios būties skerspjuvis <...>.“³⁸⁸ Tekstūra reiškia ne monolitišką auto-afektyvumą kaip patyrimą nestabilizuojamą, bet visgi įvardijamą jėgą, vienintelę, glūdinčią visos patirties ištakose, o leidžia patirties ištakose glūdinčių principą diversifikuoti ir diferencijuoti – kalbėti apie jėgos laukus,

385 Merleau-Ponty, M. *Juslinio suvokimo fenomenologija*. Vilnius: Baltos lankos, 2018, p. 13.

386 Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 84.

387 Bocalli, R. „The Incarnation of Life: The Phenomenology of Birth in Henry and Merleau-Ponty“ in *Embodiment. Phenomenological, Religious and Deconstructive Views on Living and Dying*. Fotiade, R.; Jasper, D.; Salazar-Ferrer, O. (eds.), Farnham: Ashgate Publishing, 2014, p. 49–64 (61).

388 Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 136.

pasaulio spindulius, būties sluoksniavimąsi ar skerspjūvius kaip skirtingas to paties fenomenalumo audinio klostes.

Šią būties elementiško idėjoje implikuojamo daugiamatmeniško idėją gerai išreiškia fragmentas iš Merleau-Ponty užrašų, kuriame nurodoma bendra knygos *Regima ir neregima* struktūra: „Mano planas (I. Regimybė II. Gamta III. Logos) turi būti pateiktas be jokių nuolaidų nei *humanizmui*, nei *natūralizmui* nei galiausiai *teologijai* – Tai, ką reikia padaryti, yra būtent parodyti, kad filosofija daugiau negali mąstyti pagal Spinozos perskyrą: Dievas, žmogus, kūriniai <...>. *Regimybė* turi būti apibūdinta kaip tai, kas įvyksta per žmogų, bet jokiū būdu ne kaip antropologija <...>. Gamta kaip kita žmogaus pusė (kaip jautrus kūnas – jokiū būdu ne kaip „materija“). *Logos* kaip tai, kas irgi įvyksta žmoguje, bet kas jokiū būdu nėra jo *nuosavybė*.“³⁸⁹ Siūlydamas tikrovės elementiško sampratą Merleau-Ponty siekia aptikti tokią perspektyvą, kurioje įsisenėję ar paveldėti mąstymo modeliai būtų pertvarkyti ir subalansuoti: patirtis ir *logos*, kuriuo artikuliuojame patirtį, turi būti tam tikra prasme nužmoginti, reliatyvizuoti, o gamta, nežmogiška svetimybė privalo būti įtraukti į fenomenologiją kaip organiška patirties dalis. Reikia pažymėti, kad prieš rašydamas *Regima ir neregima* ir ieškodamas naujų ontologinių rėmų savo fenomenologijai Merleau-Ponty vis labiau domėjosi gamtos problema. Jai skirtame Prancūzijos Kolegijoje skaitytame kurse, kurio užrašai vėliau išleisti pavadinimu *Gamta*, Merleau-Ponty jau mini ką tik iš *Regima ir neregima* cituotą tradicinį spinozišką tikrovės modelį: „Filosofija turi vienintelę temą: „Gamtos“-, „Žmogaus“-, „Dievo“ *nexus, vinculum*.“³⁹⁰ Ši tradicinį skirstymą Merleau-Ponty siekia įveikti permąstydamas gamtos sampratą, kuri, anot jo, filosofijos istorijoje visuomet buvo geriausia epochos mąstymą grindžiančios ontologijos išraiška, ir kuri sunkiausiai pasiduoda antropomorfizavimui ar teologizavimui: „Gamta yra tai, kas turi ne proto teigiamą prasmę, tai prasmės autoprodukcija <...>. Gamta yra paslaptinas objektas, kuris visiškai nėra objektas. Ji yra mūsų žemė – tai, kas nėra priešais mus, bet veikiau tai, kas mus neša.“³⁹¹ Kaip ir Henry fenomenologijoje, Merleau-Ponty čia domina fundamentalus fenomenalumo veiksmingumo klausimas, tačiau jis konceptualizuojamas visiškai kitaip: akcentuojant galutinio fenomenalumo pagrindo neredukuojamą neskaidrumą, kurį Merleau-Ponty sutelkia gamtos sąvokoje ir kuriame negalime išskirti jokio esminio principo, ar bent jau negalime jo aptikti išskirtinai *ego* savumo sferoje, o galime jį tik akklai užčiuopti kaip bet kokios prasmės auto-produkciją ar visos tikrovės auto-diferenciaciją, kurioje save visuomet aptinkame tik kaip vieną iš bendros būties schemos matmenų, atsišakojimų, o ne kaip ontologiškai pirminę poziciją.

389 Ten pat, p. 274.

390 Merleau-Ponty, M. *Nature*. Evanston: Northwestern University Press, 2003, p. 204.

391 Ten pat, p. 4.

Kitaip sakant, anot Merleau-Ponty, patirtis nėra ir negali būti gryna, betarpiška, skaidri sau pačiai, ji negali būti mąstoma nei kaip duota tarsi *ex nihilo*, nei kaip apibrėžiamą esmę turinti visuma, ji yra nesuvokiama be sąmonės išsisknijimo gamtos neskaidrume, be visos gyvybės istorijos dinamikos, struktūruojančios patyrimą iš vidaus: „Žmogiška būtis turi būti suprantama apimant visą masę, kurią ji velka sau už nugaros.“³⁹² Tačiau kita vertus, pasaulio regimybė, jos dabartinis tankumas ir į praeitį nusidriekianti gyvybės istorijos gelmė atpažįstami tik per žmogišką gyvenimą ir negali būti apmąstomi visiškai dirbtine natūralistine kalba. Taip Merleau-Ponty atveria fenomenologinio mąstymo erdvę, kurioje potencialių tyrimo perspektyvų, jose aptinkamų objektų, jų sąryšių, persiklojimų ar išsiskojimų gelmė tampa neišsemiamą. Tokia prieiga atveria plačias fenomenologijos ir įvairių mokslų sąveikos galimybes. Savo užrašuose Merleau-Ponty net kalba apie tokių sudėtingų reiškinių kaip evoliucija galimą fenomenalumą: „Makrofenomenai ir mikrofenomenai nėra dvi daugiau ar mažiau išplėstos projekcijos tikrovės, kuri pati liktų *už jų*: evoliucijos makrofenomenai nėra mažiau tikri, mikrofenomenai nėra *tikresni*. Tarp jų nėra jokios hierarchijos.“³⁹³ Ši mintis gerai parodo, kaip rimtai Merleau-Ponty priima įvairių gyvybės mokslų atskleidžiamą patirties išsisknijimą gamtos makroprocesuose ir lyginant tokią prieigą su Henry, nuolat pabrėžiančio, kad moderni biologija visiškai nieko nepasako apie gyvybę³⁹⁴, vėl matyti, kokią plačią perspektyvą ir kokį patirties niuansų turtingumą atveria Merleau-Ponty.

Žinoma, galima būtų klausti, ar Merleau-Ponty fenomenologija, taip akcentuodama visiškos redukcijos negalimybę ir iš jos kylančią naujos ontologijos būtinybę galiausiai nepersisveria būtent į ontologijos pusę. Ar nuolat siekdamas išsaugoti visą būties matmenų kompleksiskumą ir akcentuodamas patirties išsisknijimą gamtos neskaidrume Merleau-Ponty neįveda į fenomenologiją per daug anonimiškumo? Stefano Bancalari atkreipia dėmesį, kad Henry išlieka fenomenologiškas bent jau tuo, kad savo teoriją be jokių išlygų grindžia pirmojo asmens išgyvenimo pirmenybe, o Merleau-Ponty siūlo fenomenologiškai prieštarinę anoniminės raiškos sampratą.³⁹⁵ Bet manytume, kad tokia išvada netiksli, nes Merleau-Ponty dėmesys įvairių mokslų atskleidžiamiems patirties sąlygotumo niuansams nereiškia, kad nereflektuojamos ir akelai perimamos tų mokslų prielaidos, tokiu būdu privilegijuojant nežmogiškos kitybės anonimiškumą. Be to, negalime iš tam tikrų taip ir neįgyvendinto projekto ontologinių gairių spręsti apie jo

392 Ten pat, p. 48.

393 Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 226.

394 Henry, M. „Incarnation“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003, p. 166.

395 Bancalari, S. „L'insupportable: Henry et Levinas en résonance“ in *Immanence et incarnation. Sur la pensée de Michel Henry*. Michel, B.; Pradelle, D.; Sebbah, F.-D. (eds.), Paris: Éditions Manucius, 2024, p. 126–138 (127).

fenomenologinį mąstymą kaip visumą. Turbūt galėtume teigti, kad *Regima ir neregima* Merleau-Ponty brėžiamos ontologinės gairės turėjo veikiau pasitarnauti kaip saugiklis ar rėmai, išlaikantys fenomenologinį mąstymą produktyvioje įtampoje. Kaip empiriškumo elementas Janicaud akcentuojamame transcendentalumo-empiriškumo dermės imperatyve, neleidžiantis mąstymui pernelyg lengvai ir greitai pereiti prie drąsių išvadų. Merleau-Ponty siekis fenomenologiją grįsti ne duoties, buvimo pasaulyje ar afektyvumo, o būties daugiamatmeniškumo idėja ir išreiškia šį nuolatinį mąstymo apsunkinimą.

Danutė Bacevičiūtė vėlyvojoje Merleau-Ponty kūryboje aptinkamą ontologiją supranta kaip fenomenologinio mąstymo išeities taško suprobleminimą, kuris grąžina fenomenologą iš neutralaus stebėtojo pozicijos į pirmą patirties gelmės klampumą ir neskaidrumą: „<...> manau, kad apeliuodamas į ontologinę plotmę Merleau-Ponty nori sugriebti pačią patirties genezę, tiksliau, patirties radimosi akimirką, kai negalime išvengti šio buvimo gelmėje klampumo ir įgyti skaidrią išeities poziciją, turinčią reikalą tik su nuotoliu, įveikiamu priartinant.“³⁹⁶ Būtent šio patirties neskaidrumo aspekto akcentavimas neleidžia Merleau-Ponty įvardyti jokios fenomenalumo esmės, visgi šis neskaidrumas nėra visiškai tamsus, jis turi tam tikrą tekstūrą, ir tai verčia nuolat grįžti prie vis naujų visiems prieinamos patirties niuansų. Būties elementiškumo idėja tarytum įklampina patį Merleau-Ponty mąstymą patirtyje, neleisdama jam skubėti nei patirties empirikoje, nei transcendentalinėje plotmėje. Bet toks „įklampinimas“ nėra paralyžiuojantis, atvirkščiai, jis stimuliuoja mąstymą ir leidžia remtis visais jam prieinamais įrankiais. Dėl visiškos redukcijos negalimumo fenomenologas gali ir turi imti domėtis tai, ką apie patirtį atskleidžia moksluose, menuose ir kalboje jau tam tikru būdu atlikta patirties refleksija ir analitika.

3. 2. Merleau-Ponty teologijos kritika, religinė terminija ir krikščionybės iššūkis filosofijai

Ar tarp šių ikifenomenologinių patirties apmąstymo resursų fenomenologijai gali praversti teologinė ar bent jau religinė patirties analitika? Merleau-Ponty neabejotinai naudojosi religinės kalbos resursais, *Juslinio suvokimo fenomenologijoje* jutime vykstantį sąlytį su pasauliu jis lygina su sakramentine komunija, kurioje juslumas nėra tik simbolis, bet reali Dievo esatis jusliškai patiriamos tikrovės fragmente.³⁹⁷ Anot Richardo Kearney,

396 Bacevičiūtė, D. „Aplink gelmę: gelmės fenomenologijos eskizai“, *Baltos lankos*, 2010, t. 31/32, p. 85–108 (105).

397 Merleau-Ponty, M. *Juslinio suvokimo fenomenologija*. Vilnius: Baltos lankos, 2018, p. 257.

sakramentinės komunijos idėja Merleau-Ponty nelieka tik metafora, ji telkia savyje tam tikrą originalų subtilumą, verčiantį fenomenologiją įsimąstyti į šioje specifinėje kalboje glūdinčius filosofinius resursus: „Negalėdama šio naujo egzistencijos modelio išreikšti tradicine filosofine kalba, fenomenologija įveikia dualizmą būtent perimdama *religinę* Eucharistijos ir komunijos kalbą. Užtuot tiesiog pasisavinusi šias sąvokas savo reikmėms, fenomenologija atsiduoda šios terminologijos subtilumui.“³⁹⁸ Tačiau Merleau-Ponty šiuo religinės terminijos subtilumu kaip fenomenologijai parankiu mąstymo resursu naudojasi gana ribotai. Jau kitoje pastraipoje Kearney cituoja ištrauką iš *Regima ir neregima*, kurioje kūnas siejamas su ikisokratikų vartota elemento sąvoka. Ji Merleau-Ponty siekiiui įveikti tradicinius dualizmus gal net dar parankesnė, nes semantiškai išvis neapima tam tikrą dualumą dar implikuojančių komunikavimo ar sakralumo reikšmių.

Pirmojoje disertacijos dalyje minėjome Blake'ą Allena, kuris siūlo išvelgti „teologinį posūkį“ ir Merleau-Ponty fenomenologijoje, panašiai remdamasis religine terminija, ir jos „sakramentine“ logika, aptinkama jo fenomenologijoje: „Bet jei jo fenomenologija aptinka save siekiančią teologinių kategorijų kaip geriausių turimų sąvokų grožio patirčiai išreikšti ir jei, be to, fenomenologija yra neatskiriamai susipynusi su ontologija – „visiškos redukcijos negalimumas“ – tuomet ji galiausiai įžengia į ganėtinai teologinę teritoriją net jei ten nepradėjo <...>. Jo mintis iliustruoja, kad dėl savo pačios prigimties fenomenologija patvinsta ir išsilieja iš jos pradžių valdančių metodologinių apribojimų.“³⁹⁹ Su paskutine mintimi reikia sutikti, bet sunku sutikti, kad Merleau-Ponty mąstymas galiausiai įžengia į „ganėtinai teologinę teritoriją“ vien todėl, kad atsiremia į teologines sąvokas kaip parankiausias. Jo mąstymą pirmiausia reikėtų vertinti jo paties kategorijomis ir, kaip jau minėta, vėlyvojoje kūryboje savo fenomenologinio projekto ontologinius rėmus Merleau-Ponty siekia konstruoti be jokių nuolaidų nei humanizmui, nei natūralizmui, nei teologijai. Teologinės sąvokos jo pasitelkiamos panašiai kaip ir ikisokratikų elemento sąvoka, veikiau dėl savo archajiškumo, išlaikančio tam tikrą patirties neskaidrumo pajautą, vėliau susilpnėjusią vystantis specifinei filosofinei terminijai. Kearney minimas religinės kalbos „terminologinis subtilumas“ Merleau-Ponty aktualus būtent šiuo gebėjimu išreikšti patirtyje glūdinčias įtampas galutinai jų nepaaiškinant. Straipsnyje „Tikėjimas ir gera valia“ jis teigia: „Įsikūnijimo ir gimtosios nuodėmės dogmos nėra aiškios, bet jos vertingos, nes atspindi žmogaus kūno ir sielos, kilnumo ir menkumo prieštaras. Evangelijų palyginimai nėra būdas perteikti grynas

398 Kearney, R. „Merleau-Ponty and the Sacramentality of the Flesh“ in *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*. Semonovitch, K.; De Roo, N. (eds.), New York: Continuum, 2010, p. 151.

399 Allen, B. „Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the “Theological Turn”“, *Theory, Culture & Society*. 2021, t. 38 (3), p. 71-90 (87).

idėjas vaizdiniais. Jie yra vienintelė kalba, gebanti perteikti religinio gyvenimo santykius, kurie yra tokie pat paradoksaliūs kaip ir juslinio suvokimo pasaulis.⁴⁰⁰ Laikyti tokius sugretinimus įžengimu į „teologinę teritoriją“ būtų netikslu.

Kartais Merleau-Ponty, atrodo, tiesiogiai apmąsto krikščioniško įsikūnijimo slėpinį, pavyzdžiui, Kearney cituojamame fragmente: „Egzistuoja tam tikras Dievo bejėgiskumas be mūsų ir Kristus liudija, kad Dievas nebūtų pilnai Dievu, netapdamas pilnai žmogumi. Claudelis net drįsta teigti, kad Dievas yra ne virš mūsų, bet po mumis – tai reiškia, kad jį atrandame ne kaip antjuslišką idėją, o kaip kitą savastį, kuri gyvena ir daro autenišką mūsų tamsą.“⁴⁰¹ Kearney teigia: „šie žodžiai būdami iš pažiūros agnostiški, mano nuomone, nėra neutralūs.“⁴⁰² Tačiau kokia apimtimi ir kokia prasme jie nėra neutralūs? Tik ta prasme, kad Merleau-Ponty prijaucia tokiai „horizontaliai“ krikščionybei, o ne dogmatiškam fanatizmui, kalvinistiškam rigorizmui ar kitokiai vertikaliai subordinacijai. Tačiau pačios krikščionybės ar juolab Dievo klausimu jis, ko gero, išlieka neutralnesnis nei mano Kearney. Savo originaliame kontekste cituota ištrauka yra tik pastaba, iliustruojanti „vertikalios transcendencijos“ nepagrįstumą istorijos filosofijos, o ne religijos filosofijos kontekste.

Kai kuriuose savo tekstuose Merleau-Ponty, atrodytų, siūlo galimybę Dievą aptikti savo paties siūlomoje būties elementiškumo infrastruktūroje: „Bergsono Dievas yra veikiau didingas nei begalinis, jis yra kokybinė begalybė. Jis yra džiaugsmo ar meilės elementas, ta prasme, kuria vanduo ar ugnis yra elementai. Kaip jaučiančios ar žmogiškos būtybės jis yra spinduliavimas, o ne esmė.“⁴⁰³ Vis dėlto net ir čia Merleau-Ponty labiau komentuoja Henri Bergsono filosofiją nei siūlo savo paties religines išvagas. Žinoma, Merleau-Ponty teigiamas fenomenologijos ir ontologijos neatskiriamumas, ir jo tekstuose vis pasirodantis „neneutralumas“ krikščioniškojo ar bergsoniškojo Dievo atžvilgiu nuolat palieka galimybę atpažinti dieviškosios svetimybės elementą patirties tekstūroje. Anot Falque'o, žmogiško kūniškumo įsipynime pasaulyje atrasdamas *vinculum*, kurio taip trūko fenomenologijoje ir kartu analogišką jungtį aptikdamas krikščionybėje Merleau-Ponty tampa parankus įvairioms religinėms interpretacijoms: „Yra tik vienas žingsnis nuo čia iki įsikūnijusio Žodžio ar prisikėlusio Kristaus

400 Merleau-Ponty, M. „Faith and Good Faith“, in *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press, 1991, p. 172–181 (175).

401 Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1977, p. 39–83 (71).

402 Kearney, R. „Merleau-Ponty and the Sacramentality of the Flesh“ in *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*. Semonovitch, K.; De Roo, N. (eds.), New York: Continuum, 2010, p. 155.

403 Merleau-Ponty, M. „Bergson in the Making“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1977, p. 182–181 (190).

pavadinimo „jungtimi“, kuria visi dalykai išlaikomi kartu.⁴⁰⁴ Bet Falque'as pripažįsta, kad tokį žingsnį atpažinti paties Merleau-Ponty fenomenologijoje ir juo remiantis filosofą „pakrikštyti“ būtų labai didelė klaida.⁴⁰⁵ Reikia pastebėti, kad dažniausiai Merleau-Ponty nuorodos į krikščionybę ir vartojami religiniai terminai jo mąstymo visumoje funkcionuoja ne kaip paaiškinimas ar nušvietimas, o veikiau kaip greitą minties judėjimą destabilizuojantis, patirties paradoksalumą akcentuojantis ir taip mąstymą katalizuojantis veiksnys. Svarstydamas filosofijos ir krikščionybės santykį Merleau-Ponty teigia: „Krikščioniškos temos yra ne relikvijos, o fermentai.“⁴⁰⁶ „Susidūrimas su krikščionyste – tai vienas iššūkių, geriausiai atskleidžiančių filosofijos esmę.“⁴⁰⁷

Vėlyvojoje Merleau-Ponty kūryboje akivaizdžiai išryškėja fenomenologijos ribų supratimas ir būtinybė atnaujinti fenomenologiją perkeičiant ją grindžiančią ar įrėminančią ontologiją. Tačiau šis siekis, sujungtas su pozityviomis Merleau-Ponty nuorodomis į krikščionybę ar jo pasitelkiama religine terminija, negali būti interpretuojamas kaip įžengimas į „ganėtinais teologinę teritoriją“, kaip tai daro Allenas. Kalbant tiksliai reikėtų teigti, kad tokią teologiją, kuri, pasak Merleau-Ponty, pasinaudoja filosofine nuostaba tik tam, kad savo atsakymais vėliau ją pribaigtų⁴⁰⁸, arba kuri, anot Emmanuelio de Saint Aubert'o „paaiškina Dievą ar tikrovę aiškina per Dievą, aktyviai užmirštant mūsų įkūnytos egzistencijos gelmes <...>“⁴⁰⁹, Merleau-Ponty atmeta. O pati krikščionybė, jos temos ir terminija bendriausia prasme Merleau-Ponty reiškia mąstymą stimuliuojantį iššūkį filosofijai ar patirties refleksijai parankios archajinės kalbos resursą. Ir visgi Allenas teisus bent jau ta prasme, kad Merleau-Ponty vėlyvoji kūryba tikrai atveria fenomenologinio mąstymo dar neišvaldytą perspektyvą ir įžengia į fenomenologijos dar netyrinėtą teritoriją. Būties elementiško samprata leidžia ją lyginti su Henry atveriamą vietovę „kurioje jau nėra jokių objektų“, bet objektų joje nelieka kitaip. Kaip tiksliau artikuliuoti šį Merleau-Ponty fenomenologijos posūkį, koks *logos* veikia jo atvertoje naujoje mąstymo vietovėje ir kodėl apie ją vis dėlto galime kalbėti „teologinio posūkio“ kontroversijų kontekste?

404 Falque, E. *The Loving Struggle*. London: Rowman & Littlefield, 2018, p. 73.

405 Ten pat, p. 73.

406 Merleau-Ponty, M. „Everywhere and Nowhere“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1977, p. 126–158 (134).

407 Ten pat, p. 140.

408 Merleau-Ponty, M. „In Praise of Philosophy“, in *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 3–70 (44).

409 De Saint Aubert, E. „L'Incarnation change tout“. Merleau-Ponty critique de la „théologie explicative“, *Transversalités*, 2009, nr. 112, p. 147–186 (163).

3. 3. „Barbariškasis principas“ – neasimilijuojama svetimybė kaip fenomenologijos regeneracijos šaltinis

Analizuodami Henry ir Sodeikos filosofijas rėmėmės trinare fenomenologinio *epoche* schema, teigdami, jog savo minties judesiais jie akcentuoja afektyviają *epoche* fazę ir taip tarytum įgyvendina „išvirkščią“ *epoche*, kurį siejome su teorinio intereso savivokos dar neįgijusiomis ikifilosofinės išminties formomis. Tokia tyrimo strategija rėmėsi tam tikra iki šiol neakcentuota pozicija, t. y. siekėme fenomenologijos transformaciją suprasti tarsi iš paties fenomenologo sąmonės perspektyvos. Kitaip sakant, rėmėmės gelminiu analizuotų autorių ir huserliškos fenomenologijos bendrumu, nes Henry, nors remdamasis Husserlio neišplėtotą hiletinės fenomenologijos idėja patirties apmąstymą kreipia visiškai kita linkme, tačiau perima huserliškos fenomenologijos išėities tašką – fenomenologinių svarstymų išcentriškumą, jų grindimą *ego* savumo sfera. Panašią tendenciją galime įžvelgti ir Sodeikos tekstuose, kurių pagrindinė tema – skaitančios sąmonės virsmas išgyvenančia savimone.

Norint suprasti Merleau-Ponty mąstymo specifika negalime remtis ta pačia strategija fenomenologijos transformaciją suprasti tarsi iš paties fenomenologo sąmonės perspektyvos, iš to, kokie procesai vyksta *epoche* praktinio įgyvendinimo plotmėje. Juos galėjome gretinti su analogiškais procesais, kuriuos aptikome religinėse praktikose, arba ortopraksijoje. Apsiribodami praktine plotme išvengėme akistatos su įvairiais teologiniais turiniais ir taip galėjome išlikti fenomenologijai prieinamų problemų teritorijoje. Abstraktesnėje plotmėje rėmėmės Janicaud teigiamu transcendentulumo-epmiriškumo dermės idealu, kaip ištikimybės „fenomenologijos dvasiai“ orientyru. Dabar, palikdami ir šį orientyrą, ir vidinę fenomenologinio *epoche* struktūrą, trumpam grįžkime prie huserliškos *Urdoxa* idėjos, ties kuria 1. 1. 2. poskyryje pasukome kitu keliu ir nusprendėme akcentuoti fenomenologinės ir religinės praktikų analogiją. Teigėme, kad Falque'as *Urdoxa* idėjoje akcentuoja jos *doxa* aspektą ir jame glūdintį tikrumo, pasitikėjimo pasauliu momentą, siekdamas tirpdyti ribą tarp filosofinio ir religinio tikėjimo. Tokia strategija remiasi Merleau-Ponty, kuris teigia: „Tikėjimas – kaip niekuomet iki galo nepateisinamas besąlygiškas įsipareigojimas – veikia iškart, kai tik paliekame grynų geometrinių idėjų plotmę ir susiduriame su egzistuojančiu pasauliu. Kiekvienas mūsų juslinis suvokimas yra tikėjimo aktas ta prasme, kad jis patvirtina daugiau nei mes tikrai žinome <...>.“⁴¹⁰ Tačiau manytume, kad vėlyvojoje Merleau-Ponty kūryboje ryškėja siekis akcentuoti problemiškesnį šio „besąlygiško įsipareigojimo“ pasauliui aspektą, kuriam jau netinka nei tikėjimo, nei *doxa*, nei

410 Merleau-Ponty, M. „Faith and Good Faith“, in *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press, 1991, p. 172–181 (179).

praxis idėjos, dar išlaikančios huserliškos prieigos egocentriškumo krūvį. Vėlyvojoje kūryboje Merleau-Ponty šią *Urdoxa* idėją ontologizuoja, t. y. jo dėmesys nuo percep-tyvaus tikėjimo patirties krypsta link ontologinės būties struktūros, įrėminančios šią patirtį. Anot Barbaras, intencionalumą savo vėlyvojoje kūryboje Merleau-Ponty siekia mąstyti kaip „krypstantį ne nuo subjekto link pasaulio, bet nuo pasaulio link subjekto. Intencionalumas, anot Merleau-Ponty, yra „Būties viduje“: jis sutampa su judėjimu, kuriuo Būtis tampa regima, su jo ne-dalumu <...>.“⁴¹¹ Kitaip sakant, jis siekia ne tik mąstyti neredukuojamos pasaulio apsuptyties patirtį, bet ir ją mąstyti taip, kad rėmimasis subjektyvybės savumo sfera jau nebūtų esminis šios patirties apmąstymo principas.

Regima ir neregima Merleau-Ponty kalba apie intencionalumą ne kaip atskiras gijas, tarsi besidriekiančias nuo sąmonės link pasaulio, bet apie intencionalumų sūkurį.⁴¹² Sūkurio vaizdiniu jis neigia sau skaidraus fenomenologinio išeities taško ar fenomenalumo esmę aprėpiančios pozicijos galimybę. Merleau-Ponty atmeta pirmojo asmens perspektyvą, aptinkančią intencionalumo gijas tarsi priešais save, bet jis taip pat atmestą Henry auto-afektyvumo idėją, kurioje pirmojo asmens perspektyva tam tikra prasme patalpinama sūkurio centre – Henry kalba ne apie intencionalumų, o veikiau apie impresijų sūkurį, bet jo centre jis randa įvardijamą principą, stabilų tašką, kuriame pirmapradis impresiškumas kaip savęs kėsmas nuolat virsta savastimi. Merleau-Ponty intencionalumų sūkurys yra be jokio centro, nes tai sūkurys neapibrėžiamame „Būties viduje“, kur kiekviena intencionalumo gija susipynusi su visais būties matmenimis – juslinio suvokimo, afektyvumo, kalbos ar kiti fenomenai neatpajinijami nuo negyvosios gamtos, gyvybės vystymosi, prasmės sedimentacijos kultūroje sluoksnių ir jų tarpuskarbos. Tokiame ontologiniame sūkuryje jau negalime aiškiai apibrėžti fenomeno kaip prasminės vienovės. Merleau-Ponty siekia apibūdinti raišką dar iki fenomenalumo diferenciacijos į aiškiai apibrėžiamus regionus, jis nori aptikti raišką kaip pačią šios diferenciacijos genezę. Anot Barbaras: „Kai tik intencionalumas atsiduria „Būties viduje“, kai jausmas atsiveria transcendencijai, iš kurios ir kyla, <...> fenomenui priklausanti vienovė liaujasi būti pozityvi ar objektyvi. To, kas reiškiasi, vienovė yra veikiau stiliaus bendrumas, neišreikšta ar implicitinė vienovė, vienovė, kuri nesiskiria nuo įvairovės, kurią ji apjungia, vienovė per homogeniškumą, o ne apibrėžtumą.“⁴¹³

Turbūt galėtume teigti, kad tokiu būdu vietoje Henry ir Sodeikos ieškotos besąlygišką prasmę telkiančio fenomenalumo galimybės Merleau-Ponty siūlo perspektyvą, kurioje ryškėja neredukuojamas fenomenalumo sąlygotumas, neapibrėžiamumas ir

411 Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience*. Paris: J. Vrin, 1998, p. 218.

412 Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 244.

413 Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience*. Paris: J. Vrin, 1998, p. 220.

neskaidrumas. *Regima ir neregima* jis tai vadina laukine ar neapdorota Būtimi, laukiniu *logos*. Kiek anksčiau, remdamasis Friedrichu Schellingu, jis tai pavadino „barbarišku šaltiniu“: „Kas mumyse priešinasi fenomenologijai – natūrali būtis, „barbariškas“ šaltinis, apie kurį kalbėjo Schellingas – negali likti anapus fenomenologijos, o turėtų turėti savo vietą joje. Filosofas turi priimti savo šešėlį, kuris nėra tik faktinis dar nesantčios šviesos trūkumas.“⁴¹⁴ Kitaip sakant, Merleau-Ponty siekis nėra fenomenologijos išpildymas teoriškai artikuliuojant fenomenalumo esmę ar praktiškai joje įsikuriant dvasinių pratybų būdu – šių dviejų siekių mišinį aptikome analizuodami Henry ir Sodeikos filosofiją. Merleau-Ponty veikia siekia nuolatinio minties apsunkinimo ir destabilizavimo. Minėjome, kad Bernetas Henry besąlygiško fenomenalumo siekį vadina „hipertranscendentalizmu“, manytume, kad Merleau-Ponty mąstymą geriausiai apibendrina *Regima ir neregima* minima hiperdialektikos sąvoka.⁴¹⁵ Šiame mąstyme į fenomenologiją įtraukiamas neišprendžiamos dviprasmybės ir neredukuojamos sveltomybės aspektas. Perkeisdamas ontologinę fenomenalumo infrastruktūrą ir vietoje parmenidiškosios būties sampratos siūlydamas ikisokratiškąjį būties elementišumą, Merleau-Ponty priverčia mąstymą nuolat save koreguoti, tikslinti, ieškoti naujų fenomenalumo artikuliacijų, sluoksnių, ryšių, tačiau be galutinės viso šio daugiamatmeniško sintezės galimybes. Fenomenas Merleau-Ponty visuomet duotas tik netiesiogiai, kaip skirtingus kūniško įsipynimo pasaulyje aspektus jungianti artikuliacija ar stilius. Anot Merleau-Ponty, joks mokslas ir jokia refleksija galiausiai neatskleidžia „laukinio pasaulio“ paslapties.⁴¹⁶ Bet kitaip nei Sodeikai, kuriam neišreiškiamas tikrovės paslaptینگumas glūdi anapus ją „įprasminančio“ teksto perskyrų, Merleau-Ponty tikrovės paslaptینگumą aptinka kaip tik šiose perskyrose, žinoma, ne teksto, o veikia fenomenalumo tekstūros perskyrose, jų neskaidriame, bet visgi patiriamame rišlume.

Kitaip sakant, Henry ir Sodeikai fenomenalumo esmė aptinkama tik asmeniškiausios patirties gelmėje, tai *Urimpression* paslaptis. Merleau-Ponty akcentuoja ontologizuotos *Urdoxa* struktūros, kaip kūniško įsipynimo pasaulyje tekstūros, paslaptینگumą. Čia asmeniškiausia patirtis save aptinka ir atpažįsta tik anapus savęs: „Paslaptinga yra tai, kad mano kūnas vienu metu mato ir yra matomas.“⁴¹⁷ Giliausia tikrovės paslaptis Merleau-Ponty nėra „išcentrinio“ pobūdžio, ji glūdi ne tiesiog bet kokios raiškos fakto raiškoje kaip *Urimpression* spontaniškume, o pasaulio tekstūros artikuliuotume,

414 Merleau-Ponty, M. „The Philosopher and His Shadow“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 159–181 (178).

415 Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 94.

416 Ten pat, p. 156.

417 Merleau-Ponty, M. „Eye and Mind“, in *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 159–192 (163).

kuriame pirmojo asmens perspektyva save visada jau aptinka tik kaip vieną iš šios tekstūros matmenų. Anot Merleau-Ponty: „Tai, kas sudaro dabarties ir pasaulio kiekvienos spalvos, garso ar taktilinės tekstūros svorį, tankį ir kūną, yra faktas, jog tas, kuris juos aptinka, jaučia save kylant iš jų tam tikru iš esmės jiems homogenišku atsilenkimu atgal ar sudvigubėjimu <...>. Daiktų erdvė ir laikas yra jo paties skiautės <...>. Jie jau nėra sinchroniškai ir diachroniškai paskirstytų individų įvairovė, o vienalaikiškumo ir tolydumo reljefas, erdvinė ir laikinė žievė, kurioje individai formuojami diferenciacijos.“⁴¹⁸ Taigi Merleau-Ponty atveriamoje „vietovėje be jokių objektų“ nelieka stabilių, monolitiškų objektų kaip duočių sąmonei. Bet ši vietovė nėra ir gyvenimo afektyvių jėgų žaismo erdvė, išimtinai *ego* savumo sferoje aptinkama emocinės-vitalinės patirties dinamika kaip Henry filosofijoje. Merleau-Ponty siekia subjektyvybės savumo sferą mąstyti kaip ontologiškai homogenišką pasauliui, kaip pačios būties schemas atsišakojimą, kur nelieka nei priešstatos, nei mįslingo *Urimpression*, bet kur galime kalbėti apie bendrą jausmo lauką, stilių ar schemą, save organizuojančią kiekviename savo būties taške, tačiau neturinčią jokios grynos esaties sau galimybės, jokio centro.

Šiek tiek abstraktesnėje plotmėje ši fenomenalumo lauko homogenizavimą subjektyvybės savumo sferą įliejant į bendrą pasaulio schemą ir galėtume suvokti kaip Merleau-Ponty minimą „barbariškąjį principą“, kaip tai, kas mūsų patirtyje priešinasi fenomenologijai, nes šis homogenizavimas nėra išcentrinis, tai ne subjektyvybės savumo sferos išsiskleidimas, o atvirškščiai, jos sureliatyvinimas. Ir čia galime fiksuoti tašką, kuriame Merleau-Ponty ir Henry bei Sodeikos fenomenologinės prieigos išsiskiria fundamentaliame pačios filosofijos sampratos lygmenyje. Matėme, kad Henry fenomenologija siekia aptikti subjektyvybės struktūras, tam tikru būdu jau suvoktas ir įvaldytas už įsisąmonintą teorinį interesą senesnės ikifilosofinės kultūros, kaip vidinės ikirefleksyvaus gyvenimo artikuliacijos. Sodeika remiasi analogiška prieiga, akcentuodamas ikirašiško filosofavimo, arba „oralinės kultūros“ svarbą, kultūros, kurioje prasminė visuma organizuojama be kritinės distancijos, ir kurioje filosofiją reikėtų suvokti kaip tam tikrą gyvenimo formą, besiremiančią dvasinėmis patrybomis, kurios skirtos transformuoti jas atliekančią asmenį. Sodeika filosofiją atvirai sieja su egzistencine funkcija, Henry to atvirai nedaro, bet jo filosofija irgi veikia iki-filosofinės kultūros egzistenciniame fone. Kaip matėme, analogišką atsigręžimą į nefilosofinius patirties analitikos resursus galime aptikti ir Merleau-Ponty kūryboje, tačiau bendra jo mąstymo logika leidžia teigti, kad toks atsigręžimas remiasi būtent kultūros tik kaip resurso filosofiniam mąstymui samprata. Kitaip sakant, filosofijoje Merleau-Ponty neišryškina jokios egzistencinės funkcijos, būdingos iki-filosofinei kultūrai, filosofija jam neturi nieko bendra su kūno gebų „kultivavimu“, „dvasinėmis

418 Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 114.

pratybomis“ ar asmenine transformacija. Siekdamas grįžti prie „laukinės būties“ ir jos „laukinio *logos*“, Merleau-Ponty tam tikra prasme teigia, kad filosofija išvis nėra kultūros dalis, ji nėra asmens gyvybinės plėtotės katalizatorius. Čia jis artimesnis heidegeriškam filosofijos supratimui: anot Cappele-Dumont'o, Heideggeriui filosofija nė kiek negali padėti kultūros plėtojimuisi, bet atvirksčiai, turi jį apsunkinti, apskritai filosofija turi apsunkinti visus dalykus.⁴¹⁹ „Laukinis *logos*“ ar „barbariškasis principas“ gali būti suprantami kaip tai, kas filosofijoje nuolat atlieka šį visų dalykų apsunkinimo uždavinį, kas nepavaldus jokiai apibrėžiamai teleologijai, nei racionaliai, nei vitalinei, ir kas tokiu būdu išlaiko mąstymą klausiančiame atvirume. Manytume, kad religinės nuorodos Merleau-Ponty tekstuose turėtų būti suprantamos būtent šio mąstymui nuolat iššūkį keliančio „barbariškojo principo“ filosofinės funkcijos kontekste. Anot jo: „Susidūrimas su krikščionyste – tai vienas iššūkių, geriausiai atskleidžiančių filosofijos esmę.“⁴²⁰ Taigi religinė terminija ir temos jo mąstymo visumoje irgi veikia kaip minties tėkmę apsunkinantis „laukinis *logos*“, kurio artikuliacijas galime atpažinti ir savo pačių gyvenime, tačiau kurio paslapties mūsų gyvenimo asmeniškiausia patirtis jokių būdu neatskleidžia ir neišsemia.

Tačiau kodėl vis dėlto galime kalbėti apie Merleau-Ponty fenomenologiją „teologinio posūkio“ kontekste? Ne tik todėl, kad jo kūryba „teologinio posūkio“ kontroversijose yra atsvara ar alternatyva Janicaud kritikuojamiems autoriams, bet ir todėl, kad Merleau-Ponty mintis gerai iliustruoja, kaip fenomenologija, Alleno žodžiais, „dėl savo pačios prigimties patvinsta ir išsilieja iš jos pradžią valdančių metodologinių apribojimų.“⁴²¹ Nei Heideggerio siūlytas „metodologinis ateizmas“⁴²², nei Husserlio fenomenologijoje dar veikiantis tam tikras metodologinis solipsizmas, fenomenologinius svarstymus grindžiantis *ego* savumo sritimi, nevaržo Merleau-Ponty fenomenologijos plėtotės ir ypač jo vėlyvojoje kūryboje. Janicaud akcentuoja Merleau-Ponty mąstymo atsargumą, „minimalizmą“, bet neatkreipia dėmesio į mūsų aptartą neredukuojamos svertimybės elementą jo siūlomoje būties struktūroje. Manytume, kad religinių problemų atžvilgiu Merleau-Ponty išliko neutralėsnis nei kartais manoma, bet Dievas, krikščionybė, religinė terminija vis grįžta į jo filosofinį diskursą kaip skirtingos apraiškos to, kas mumyse priešinasi fenomenologijai ir kas verčia ją peržengti save pačią. Tai jokių būdu nereiškia, kad taip įžengiama į teologinę teritoriją, bet tai reiškia, jog *šio* pasaulio neregimybė, kuria siekia apsiriboti Merleau-Ponty, yra labiau neapibrėžiama

419 Capelle-Dumont, P. *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*. Vilnius: Aidai, 2010, p. 48.

420 Merleau-Ponty, M. „Everywhere and Nowhere“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1977, p. 126–158 (140).

421 Allen, B. „Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the ‘Theological Turn’“, *Theory, Culture & Society*. 2021, t. 38 (3), p. 71–90 (87).

422 Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005, p. 90.

ir paslaptina nei mano Janicaud. Jis iš dalies teisus: palyginus, pavyzdžiui, su Henry filosofija, Merleau-Ponty iš tiesų pasiūlė labiau subalansuotą fenomenologinę prieigą ir tokią teoriją, kurios vidinė struktūra neleidžia fenomenologiniam žvilgsniui susiaurėti aptinkant „esminį“ fenomenalumo principą, o nuolat išlaiko minties budrumą produktyvioje ir intriguojančioje įtampoje. Tačiau tai kyla ne iš sąmoningo siekio išlaikyti mąstymą produktyvioje transcendentalumo-empiriškumo dermėje ar metodologinio fenomenologijos ambicijų minimalizavimo apsiribojant „šio pasaulio“ neregimybe, atvirksčiai, platesnėje filosofinėje perspektyvoje tokia prieiga gali veikti tik jei siekiama pačių tikrovės ištakų ir jose aptinkama esant neredukuojamą likutį, Merleau-Ponty vadinamą „barbarišku principu“, „laukine Būtimi“, tai, kas patirtyje iš esmės priešinasi jos apmąstymui ir todėl negali būti lokalizuojama nei „šiam pasaulyje“ nei kitur.

Taip fenomenologijos metodologiniai apribojimai peržengiami ne pozityvios dieviškos transcendencijos ar Henry ir Sodeikos kontekste aptartos transcendencijos kaip imanencijos kryptimi, o neasimiliuojamo svetimybės neapibrėžtumo kryptimi. Arba tiksliau: čia jau sunku kalbėti apie aiškią kryptį turintį „posūkį“, tiksliau, šią Merleau-Ponty atliekamą fenomenologijos transformaciją atskleidžia Alleno vartojama „patvinimo“ sąvoka, išreiškianti mąstymo atvirumą, plūstantį visomis kryptimis be ambicijos kuriame nors patirties regione aptikti grynos patirties formą ar esminį fenomenalumo principą. Vėlyvojoje kūryboje atsigręždamas į gamtos problemą, ypač į romantiškąją jos sampratą, „barbariškąjį principą“, kuriam, anot Merleau-Ponty sekančio Schellingu, pavaldus turėtų būti net Dievas⁴²³ ir vis labiau keisdamas fenomenologinio mąstymo ontologinę infrastruktūrą, Merleau-Ponty artėjo prie galutinių klausimų labiau nei nori pripažinti Janicaud. Tačiau į galutinius klausimus Merleau-Ponty atsako tokiu būdu, kuris geriau išsaugo Janicaud ginamą transcendentalumo-empiriškumo dermės idealą ir išsprūsta iš jo kritikos, nukreiptos į „teologinio posūkio“ autorius, argumentų. Nes atsigręždamas į tai, kas kaip patirties ištakos nuolat priešinasi fenomenologijai, Merleau-Ponty tam tikra prasme tematizuoja, Daliaus Jonkaus žodžiais, „romantišką Tikrovės nostalgiją“, arba fenomenologijai nuolat gresiantį transcendentalinio pirmapradiškumo pavojų, kurį akcentuoja ir Janicaud. Pirmapradę tikrovę suvokdamas kaip pozityviai neapibrėžiamą „barbariškąjį principą“, Merleau-Ponty fenomenologijai įgimtą, bet kartu ir pavojingą „Tikrovės“ nostalgiją reflektuoja naiviai jai nepasiduodamas, o veikiau ją įveikindamas patirties empirikos tyrimui produktyviu būdu. Nes patirties ištakose veikianti „barbariška“ prasmės diferenciacija įtraukia mąstymą į šį prasmės atsišakojimų tinklą be jokio centro, taigi patirties apmąstymas įmanomas tik kaip dinamiška konfiguracija neapibrėžiamame

423 Merleau-Ponty, M. „The Concept of Nature, I“, in *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 130–155 (134).

Būties viduje, tik kaip visada dalinis ir reliatyvus visuminio patirties savi-organizacijos proceso skerspjūvis. Decentralizuojanti, būties elementiško paradigma besiremianti Merleau-Ponty ontologija neleidžia šio proceso nei apimti mąstymu kaip visumos, nei jame įsikurti ir užimti patį jo centrą įvairiomis dvasinių praktikų, arba „pažinimo“ pačiu gyvenimu formomis. Kitaip sakant, sakralios paslapties apgaubtas patirties ištakas, Henry ir Sodeikos aptinkamas subjektyvybės savumo sferos centre, Merleau-Ponty iš ten išskeldina ir suproblemina. Tokiu būdu šios ištakos, Henry ir Sodeikos suvokiamos kaip neišsemiamas subjektyvybės gyvenimo regeneracijos šaltinis, Merleau-Ponty filosofijoje tampa pačios fenomenologijos regeneracijos šaltiniu. Atsisakydamas idealios vienovės siekio tiek kaip teorinės metafizinės ambicijos, tiek kaip egzistencinio filosofijos išpildymo, Merleau-Ponty pasiūlo nuolat save koreguojančio fenomenologinio mąstymo modelį.

Kita vertus, hiperdialektinis šio mąstymo pobūdis lemia ir tai, kad Merleau-Ponty negali pasiūlyti tokios conceptualiai išbaigtos fenomenologinės teorijos, kokią sukūrė Henry, ir labai simboliška, kad *Regima ir neregima*, kurioje vėlyvojo Merleau-Ponty idėjos turėjo įgyti aiškesnę pavidalą, dėl netikėtos autoriaus mirties liko nebaigta. Šis neapibrėžtumas ir neišbaigtumas yra neredukuojama jo mąstymo ypatybė, nulemianti ir jo pozicijos „teologinio posūkio“ kontekste dviprasmiškumą. Viena vertus, Merleau-Ponty fenomenologijoje negalime įvardyti tokios fenomenologinio *epoche* transformacijos ir aiškiai veikiančių religinių elementų kaip galėjome kalbėdami apie Henry ar Sodeikos filosofiją. Kita vertus, dėl perkeistos fenomenologijos ontologinės infrastruktūros pačioje tikrovės šerdyje atsiduria neasimiliuojama svetimybė, kuri visuomet galės būti interpretuojama kaip dieviška tikrovės paslaptis. Šiuo aspektu Merleau-Ponty mąstymas priartėja prie Henry ir Sodeikos kontekste aptartos dieviškos ambivalencijos, kurioje galutinis gyvenimo prasmės pagrindas paženklintas panašaus neapibrėžiamumo ir todėl gali būti aptinkamas smulkiausiose gyvenimo detalėse jų banaliausioje kasdienybėje. Manytume, kad šią ambivalenciją turi omenyje ir Kearney, teigdamas, jog Merleau-Ponty fenomenologinis dėmesingumas mūsų įkūnyto gyvenimo konkretybei, įtraukdamas ir religinėse tradicijose akcentuojamą egzistencijos paradoksalumą, nuleidžia sakralią transcendenciją į kūniškumo plotmę ir taip restauruoja „sakramentinę“ natūralios egzistencijos akustiką.⁴²⁴ Anot Kearney, šią akustiką atskleidžianti gryno dėmesingumo nuostata nėra toli nuo to, ką kai kurie mistikai apibūdindavo kaip esminį mistinę viziją inicijuojantį momentą, jų vadintą „nežinojimo debesimi“, *docta ignorantia* arba Rytuose – „neti/neti“ (nei tai, nei tai).⁴²⁵

424 Kearney, R. „Merleau-Ponty and the Sacramentality of the Flesh“ in *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*. Semonovitch, K.; De Roo, N. (eds.), New York: Continuum, 2010, p. 158.

425 Ten pat, p. 162.

Tai viena iš galimų Merleau-Ponty interpretacijų, tačiau kalbėdamas apie gryną dėmesingumą Kearney remiasi jau minėta „išcentrinė“ logika, gražinančia prie fenomenologinio *epoche* ir religinių praktikų analogijos, veikiančios tik filosofijos egzistencinės funkcijos fone privilegijuojant *ego* savumo sferą. O Merleau-Ponty ontologija, kaip matėme, išklibina pačią šią išcentrinę logiką ir taip komplikuoja galimybę lengvai pasiūlyti religinę jo fenomenologijos interpretaciją, visuomet gražindama prie niekaip neredukuojamos patirties neskaidrumo plotmės. Todėl Merleau-Ponty turbūt iškart suproblemintų šį Kearney siūlomą palyginimą, nuo simbolinės nežinomo Viduramžių mistiko „nežinojimo debesies“ reikšmės dėmesį nukreipdamas į meteorologinę jo reikšmę, grindžiančią šią simboliką. Kitaip sakant, Merleau-Ponty mėgintų išvengti mąstyti apie paslaptį, iš ją išgyvenančiojo perspektyvos žvelgiant, glūdinčią kažkur anapus „nežinojimo debesies“, jos neneigdamas, bet grįždamas prie debesies vaizdinio kaip dinamiškos elementų sancaupos, gerai iliustruojančios fenomenologinio išeities taško neskaidrumą, prie debesies kaip ontologinės „miglos“, sudarančios mūsų gyvenimo konkretybę ir kartu visuomet gaubiančios mistiko pastangas ją išgyventi ar fenomenologo pastangas šią konkretybę išžvelgti, apmąstyti ir aprašyti.

IŠVADOS

1. Janicaud kritika prancūzų fenomenologams „teologinio posūkio“ kontekste remiasi epistemologinio patikimumo kriterijumi ir gana abstrakčiu transcendentalumo-empiriškumo dermės imperatyvu. Gilinantis į metodologinę fenomenologinės praktikos sąrangą paaiškėjo, kad Janicaud kritiką grindžiančios metodologinės kategorijos nėra pakankamai niuansuotos. *Epoche* praktinio įgyvendinimo plotmėje esminę fenomenologinio mąstymo operaciją sudaro sąmonės kognityvios refleksijos ir afektyvaus atvirumo fazės. Remiantis šia struktūra Janicaud kritikuojamas fenomenologijos transformacijas galima analizuoti ne formaliu, kritiniu požiūriu, o tarsi iš paties fenomenologo sąmonės perspektyvos. Tokia prieiga leidžia „teologinio posūkio“ kontekste kylančią fenomenologijos pretenzijas į fundamentalumą kontroversiją apmąstyti ne tiek kaip fenomenologiją išbalansuojančios teorinės metafizinės ambicijos, arba transcendentalinio fenomenalumo pagrindo paieškų, problemą, o kaip su afektyviaja *epoche* faze susijusią patirties intensyvumo ar autentiškumo siekio problemą.

2. „Teologinį posūkį“ fenomenologijoje suvokiant kaip peržengiantį prancūzų fenomenologijos ribas, Henry ir Sodeikos fenomenologinių priegų sugretinimas išryškintoje metodologinėje perspektyvoje leidžia filosofinio ir religinio mąstymo sąveikos kontroversiją nagrinėti perinterpretuojant religijos sampratą, joje akcentuojant praktinės, tiesiogiai su patirtimi susijusios išminties aspektą ir ją siejant su ikifilosofine kultūra, kurios esminis bruožas – prasminės visumos organizavimas be kritinės distancijos. Fenomenologinio ir religinio mąstymo sąsaja aptartų autorių filosofijoje pasirodo per fenomenologinio *epoche* struktūroje kiekvieno savaip akcentuojamą afektyvaus atvirumo fazę, kurioje kognityvi refleksija, kurianti kritinę distanciją patirties atžvilgiu, atpalaiduojama ir atnaujinama tam tikro pasyvumo momentu kaip grynai kokybiniu *epoche* aspektu, atitinkamai operuojančiu kokybinėje patirties intensyvumo ar autentiškumo plotmėje. Šiuo sąmonės rimties kultivavimu remiasi daugelis dvasinių pratybų, kurios Sodeikos filosofijoje atvirai gretinamos su fenomenologiniu *epoche* ir net suvokiamos kaip *epoche* provaizdis. Henry filosofijoje, tematiškai akcentuojančioje afektyvumą kaip fenomenalumo pagrindą ir siekiančioje artikuluoti afektyvumo dėsningumus, tam tikru būdu jau išvelgtus ir įvaldytus už teorinį interesą senesnių išminties formų, ši dvasinių pratybų ir fenomenologinio *epoche* sąsaja implikuojama.

3. Fenomenologinio mąstymo pretenzijas į fundamentalumą kontroversijos kontekste *epoche* struktūros lygmenyje operuojanti prieiga leidžia teigti, jog filosofinę fenomenologijos pirmapradiškumo ambiciją Henry ir Sodeika sieja su egzistencine, o ne pažintine filosofijos funkcija. Dėl autorių fenomenologijoje kognityvios refleksijos

sąskaita veikiančios *epoche* afektyviosios fazės ir dėl nuolat neatnaujinamo refleksyvaus apdairumo, kuriančio kritinę distanciją fenomenų atžvilgiu, jų filosofija nepastebi fenomenalumo daugiasluoksniškumo ir nediferencijuoja fenomenalumo lauko, todėl egzistenciškai aktualūs, subjektyvybės gyvybinei plėtotei relevantiški afektyvumo klausimai įgyja visiškai savarankišką transcendentalinę reikšmę. Tokioje teorinio intereso dar nefragmentuotoje, prasminę patirties visumą apimančioje plotmėje, mąstymas neišvengiamai susiduria su teoriškai neartikuluojamu prasmės paviršiumi ir yra priverstas remtis prasmės visumoje praktiškai operuojančiomis teorinio intereso savivokos dar neįgijusiomis išminties formomis. Abiejų mąstytojų fenomenologijoje religinis aspektas pasirodo kaip į neišreiškiamybę gravituojantis egzistencinės filosofijos funkcijos dominavimas epistemologiniu aiškumu besiremiančios pažintinės funkcijos atžvilgiu.

4. Pozityvi „teologinio posūkio“ fenomenologijoje interpretacija galima, jei fenomenologinis mąstymas nevertinamas išskirtinai epistemologinio patikimumo ir fenomenologinių išvalgų verifikuojamumo kriterijais. Henry filosofijoje artikuliuojama vitalinės raiškos specifika aktuali daugelio tyrėjų pripažįstamu, bet paties Henry netematizuojamu jo išvalgų taikomuoju, konkrečiau – terapiniu potencialu. Sodeika nors ir nepasiūlo originalių koncepcijų, vertingų konkrečiai terapinei praktikai, pats akcentuoja ir tematizuoja taikomąjį-terapinį filosofijos potencialą, pačią filosofiją suvokdamas ne kaip pažinimą, o pirmiausia kaip praktinį asmeninės transformacijos siekį. Refleksijos turinių patikimumas ir racionali teleologija čia pakeičiami įvairiomis dvasinėmis pratybomis lavinama emocine-vitaline nuovoka, operuojančia afektyviojo patirties substrato ir jo vitalinės teleologijos lygmenyje. Janicaud visiškai neįvertina tokios filosofijos sampratos galimybes, plėtodamas savo kritiką filosofinį mąstymą jis interpretuoja tik iš teorinio intereso perspektyvos. Taigi atitinkamai filosofinį pirmapradiškumo siekį savo kritikuojamų autorių kūryboje suvokdamas tik kaip spekuliatyvų, esencialistinių, metafizinių mąstymą, netinkamą fenomenologijai, ir nepastebėdamas pozityvios „teologinio posūkio“ interpretacijos galimybes, besiremiančios filosofijos kaip praktiškai orientuotos gyvenimo formos samprata.

5. Janicaud siūlomas transcendentalumo-empiriškumo dermės imperatyvas nėra pakankamai niuansuotas metodologinis orientyras visapusiškam „teologinio posūkio“ fenomenologijoje kontroversijų įvertinimui, tačiau abstraktesniame metodologiniame lygmenyje jis galioja ir juo remiantis tyrime atskleista, kad religinio mąstymo resursai Sodeikos ir Henry filosofijoje produktyviai veikia tik fenomenologinio žvilgsnio susiaurėjimo ir rizikingo spekuliatyvumo sąskaita. Henry filosofija, siekdama apmąstyti transcendentalinį gryo gyvenimo vyksmo principą, apsiriboja afektyvios patirties problematika, „vidinio“ subjektyvybės gyvenimo sfera ir dėl savo pagrindinių prielaidų negeba peržengti šios sferos ribų. Intencionalumu grindžiamų prasminių patirties

struktūrų analizę pakeisdamas patirties impresinės plotmės, arba grynai kokybinio aspekto, tyrimu, Henry pasmerkia savo projektą tam tikram savireferentiškumui ir spekuliatyvumui. O Sodeikos siekyje aptikti besąlygišką prasmę telkiantį gryniosios patirties principą hipertrofuotas transcendentalumas pasirodo kaip mąstymo orientacija į sakralios paslapties apgaubtą neišreiškiamybę, kuri priverčia fenomenologiją telktis į išradingų nuorodų konstravimą patirties empirikos analizės sąskaita.

6. Merleau-Ponty filosofija, ontologinėje plotmėje akcentuodama neredukuojamą patirties daugiamatmeniškumą ir fenomenologinio mąstymo išeities pozicijos neskaidrumą, pasiūlo priegią, kurioje fenomenologijos pretenzija į fundamentalumą nėra nei teorinė metafizinė ambicija, kaip tai interpretuoja Janicaud, kritikuodamas „teologinį posūkį“, nei egzistencinis filosofijos išpildymas grįžtant prie filosofinės praktikos kaip dvasinių pratybų, kaip kad „teologinį posūkį“ perinterpretavome perkeisdami Janicaud siūlytą metodologinę perspektyvą. Fenomenologinio žvilgsnio radikalumas ir fundamentalumo siekis Merleau-Ponty filosofijoje pasireiškia akcentuojant patirtyje visuomet glūdintį ontologinį neasimilijuojamos svetimybės aspektą, kuris išlaiko fenomenologinį mąstymą produktyvioje įtampoje, neleidamas jam skubėti nei patirties empirikos, nei transcendentalinių jos struktūrų lygmenyje ir taip priverčia fenomenologiją nuolat koreguoti save pačią. Religinio mąstymo resursai Merleau-Ponty filosofijoje pasitarnauja šiam ontologinio neapibrėžtumo pačioje tikrovės šerdyje išryškinimui, kuris, viena vertus, pirmiausia atlieka filosofinę funkciją ir suproblemina religinių temų ir terminijos statusą jo fenomenologijoje, jas pajungdamas tam pačiam neapibrėžtumo principui, kita vertus, nuolat išlaiko galimybę šią fenomenologiškai neasimilijuojamą svetimybę interpretuoti kaip sakralios paslapties apgaubtą tikrovės ištakų raišką natūralioje egzistencijoje.

7. Atlikto tyrimo pagrindu daromos išvados kreipia nuo filosofinės praktikos ir filosofinio bei religinio mąstymo sąsajų klausimų link jų aktualizavimo ir konkretizavimo galimybių. Pavyzdžiui: jei remdamiesi Henry ir Sodeika galime kalbėti apie bent jau Vakarų pasaulyje dėl sekularizacijos įvykusį atitolimą nuo asmeninio religinio gyvenimo ir jame kultivuotų emocinės-vitalinės nuovokos praktikų, kokios yra sekularizacijos pasekmės būtent asmens giliausio gyvybinio potencialo vystymuisi? Iš šio klausimo natūraliai kyla kitas: ar šių laikų sekularizuotoje aplinkoje Henry ir Sodeikos apmąstoma vitalinės raiškos specifika, afektyvios patirties niuansai ir emocinės-vitalinės nuovokos svarba galėtų pasitarnauti bent iš dalies atgaivinant tai, kas religijoje dar aktualu ir pritaikoma šių laikų sąlygomis? Ar aptartų autorių filosofija, dvasines pratybas suvokianti ne kaip anachronizmą, o kaip gyvybinės plėtotės katalizatorių, gali tapti vertingų koncepcijų šaltiniu, pavyzdžiui, ugdymo filosofijai?

LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Aleksandravičius, P. *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2015.
2. Allen, B. „Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the “Theological Turn”“, *Theory, Culture & Society*. 2021, t. 38 (3), p. 71-90.
3. Bacevičiūtė, D. „Aplink gelmę: gelmės fenomenologijos eskizai“, *Baltos lankos*, 2010, t. 31/32, p. 85–108.
4. Bacevičiūtė, D. *Praeiga ir pertrūkis*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016.
5. Bancalari, S. „L'insupportable: Henry et Levinas en résonance“ in *Immanence et incarnation. Sur la pensée de Michel Henry*. Michel, B.; Pradelle, D.; Sebbah, F.-D. (eds.), Paris: Éditions Manucius, 2024, p. 126–138.
6. Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience*. Paris: J. Vrin, 1998.
7. Barbaras, R. *Introduction to a Phenomenology of Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2022.
8. Barton, C. A.; Boyarin, D. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. New York: Fordham University Press, 2016.
9. Bernasconi, R. „Almost Always More than Philosophy Proper“, *Research in Phenomenology*, 2000, t. 30, p. 1–11.
10. Benson, B. E. „Where Is the Philosophical/Theological Rubicon?: Toward a Radical Rethinking of „Religion““, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 25–40.
11. Bernet, R. „Christianity and Philosophy“, *Continental Philosophical Review*, 1999, t. 32, p. 325–342.
12. Boccali, R. „The Incarnation of Life: The Phenomenology of Birth in Henry and Merleau-Ponty“ in *Embodiment. Phenomenological, Religious and Deconstructive Views on Living and Dying*. Fotiade, R.; Jasper, D.; Salazar-Ferrer, O. (eds.), Farnham: Ashgate Publishing, 2014, p. 49–64.
13. Brennan, E. „Paul Ricœur and the „Theological Turn“ in French Phenomenology“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 163–179.
14. Breuer, I. „Phenomenological Metaphysics and the Problems of Facticity and Genesis. The Twofold Unity of Primal Hyle and God as the Limits of the World-Spanning Teleology“, in *Discipline Filosofiche*, 2023, t. 33 (2), p. 269–290.
15. Brunfaut, S. „Sans „chemin“ ni „lumière“: Kafka à l'intérieur d'une phénoménologie de la vie“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 357–365.
16. Canullo, C. „Pâtir l'immanence, puissances d'un oxymoron“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 267–280.
17. Capelle-Dumont, P. *Filosofija ir teologija Martino Heideggerio mąstyme*. Vilnius: Aidai, 2010.
18. Cassidy-Deketelaere, N. „Towards a Phenomenology of Kenosis: Thinking after the Theological Turn“, *Open Theology*, 2022, t. 8, p. 128–152.
19. Chretien, J.-L. „La Vie sauve“. *Les études philosophiques*, 1998, t. 1, p. 37–49.
20. Depraz, N.; Varela, F. J.; Vermersch, P. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002.
21. Derrida, J. *The Gift of Death*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
22. De Saint Aubert, E. „L'Incarnation change tout“. Merleau-Ponty critique de la „théologie explicative“, *Transversalités*, 2009, nr. 112, p. 147–186.

23. De Simone, G. „L'intériorité *via ad Deum* dans la phénoménologie du christianisme de Michel Henry“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 593–603.
24. Dubilet, A. *The Self-Emptying Subject*. New York: Fordham University Press, 2018.
25. Dufour-Kowalska, G. *Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2016.
26. Falque, E. *The Metamorphosis of Finitude*. New York: Fordham University Press, 2012.
27. Falque, E. *Crossing the Rubicon*. New York: Fordham University Press, 2016.
28. Falque, E. *The Wedding Feast of the Lamb*. New York: Fordham University Press, 2016.
29. Falque, E. *The Loving Struggle*. London: Rowman & Littlefield, 2018.
30. Falque, E. „Philosophy and Theology: New Boundaries“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 3–24.
31. Falque, E. *Hors phénomène*. Paris: Hermann, 2021.
32. Fuchs, T. „The Phenomenology of Affectivity“ in *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Gallagher, S.; Schmicking, D. (eds.), New York: Springer, 2010, p. 547–574.
33. Gaitsch, P. „La contribution méthodologique de Michel Henry à une ontologie phénoménologique“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 249–256.
34. Galactéros, E. „L'Apport de Michel Henry à la pratique de la vie immanente dans l'intersubjectivité de la rencontre médical“ in *Michel Henry*. Leclercq, J.; Brohm, J.-M. (eds.), Paris: L'Age d'Homme, 2009, p. 406–416.
35. Gély, R. „Souffrance et attention sociale à la vie: Éléments pour une phénoménologie radicale du soin“, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2009, t. 5, nr. 5, p. 1–29.
36. Gély, R. „La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry. Réflexions à partir de *La barbarie*“, *Noesis*, 2011, t. 18, p. 103–128.
37. Gschwandtner, C. M. „Paul Ricoeur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology“, *Études Ricœuriennes*, 2012, t. 3, nr. 2, p. 7–25.
38. Guillaud, P. „La transcendance inversée: sur l'immanence, la renonciation et l'immanentia“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 345–354.
39. Hadot, P. „Spiritual Exercises“, in *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell, 1995.
40. Hadot, P. *Antikos filosofija – kas tai?* Vilnius: Aidai, 2005.
41. Hao, C. „Is Michel Henry's Radical Phenomenology of Life a Christian Philosophy?“, *Religions*, 2022, t. 13, nr. 8, p. 1–15.
42. Harding, B. „What is Minimalist Phenomenology?“, *Alea: Revista Internacional de Fenomenologia y Hermenéutica*, 2008, t. 6, p. 161–181.
43. Hart, J. G. „Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: A Husserlian Reading of *C'est moi, la vérité*“, *Husserlian Studies*, 2013, t. 15, p. 183–230.
44. Heidegger, M. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 1996.
45. Henry, M. *The Essence of Manifestation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
46. Henry, M. *La Barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987.
47. Henry, M. *The Genealogy of Psychoanalysis*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
48. Henry, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
49. Henry, M. *Paroles de Christ*. Paris: Éditions de Seuil, 2002.

50. Henry, M. *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
51. Henry, M. „Eux en moi: une phénoménologie“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
52. Henry, M. „Incarnation“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
53. Henry, M. „Le concept d'âme a-t-il un sens?“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
54. Henry, M. „Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir?“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
55. Henry, M. „Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?“, in *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
56. Henry, M. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: PUF, 2005.
57. Henry, M. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2008.
58. Henry, M. *Romans*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
59. Henry, M. *Pour une phénoménologie de la vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*. Clichy: Éditions de Corlevour, 2010.
60. Hudry, F. (ed.), *Le Livre des XXIV Philosophes (Latin text and French translation)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1989.
61. Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
62. Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book I*. Hague: Nijhoff, 1983.
63. Husserl, E. *The Shorter Logical Investigations*. London, New York: Routledge, 2001.
64. Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005.
65. Inwood, M. „The Use and Abuse of Vision“ in *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*. Cimino, A.; Kontos, P. (eds.), Leiden: Brill, 2015, p. 165–183.
66. Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000.
67. Janicaud, D. *Phenomenology „Wide Open“*. New York: Fordham University Press, 2005.
68. Jean, G. „Intersubjectivité pathétique. Nouvelles perspectives de recherche“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 291–306.
69. Jonkers, P. „God in France: Heidegger's Legacy.“ in *God in France: Eight Contemporary French Thinkers on God*. Jonkers, P.; Welton, R. (eds.), Leuven: Peeters, 2005.
70. Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija*. Kaunas: VDU, 2009.
71. Jonkus, D. „Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?“, *Problemos*, 2010, t. 78, p. 62–73.
72. Jonkus, D. „Jusliškumo sampratos transformacijos šiuolaikinėje fenomenologijoje“, *Problemos*, 2012, t. 82, p. 18–26.
73. Jung, C. G. „Approaching the Unconscious“ in *Man and his Symbols*. Jung, C. G.; Von Franz, M.-L. (eds.), New York: Anchor Press, 1964, p. 18–103.
74. Kearney, R. „Merleau-Ponty and the Sacramentality of the Flesh“ in *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*. Semonovitch, K.; De Roo, N. (eds.), New York: Continuum, 2010.

75. Koci, M.; Alvis, J. W. „Introduction“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. xiii–xxxv.
76. Koci, M. „After the Theological Turn: Towards a Credible Theological Grammar“, *Open Theology*, 2022, t. 8, p. 114–127.
77. Kühn, R. „Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique“ in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier*. Lavigne, J.-F.; Brohm, J.-M.; Vaschalde, R. (eds.), Paris: Beauchesne, 2006, p. 119–130.
78. Lambert, J. „Un monde par essence esthétique. L'art comme mémoire et identité dans *L'Amour les yeux fermés* de Michel Henry“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 367–377.
79. Leask, I. „Was There a Theological Turn in Phenomenology?“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 149–162.
80. Lefort, C. „Editor's Foreword“ in Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. xi–xxxiii.
81. Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
82. Levinas, E. „Interview with François Poiré (1986)“ in *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Robbins, J. (eds.), Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 23–83.
83. Marion, J.-L. *Étant donné*. Paris: PUF, 2005.
84. Marion, J.-L. „Metaphysics and Phenomenology“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008.
85. Marion, J.-L. *Le croire pour le voir*. Paris: Parole et Silence, 2010.
86. Martins, F. „La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damásio“ in *Textes inédits dans Les dossiers H. Michel Henry*, Laussane: L'Âge d'Homme, 2009, p. 424–431.
87. Merleau-Ponty, M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
88. Merleau-Ponty, M. „Bergson in the Making“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1977, p. 182–181
89. Merleau-Ponty, M. „Everywhere and Nowhere“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1977, p. 126–158.
90. Merleau-Ponty, M. „Indirect Language and the Voices of Silence“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1977, p. 39–83.
91. Merleau-Ponty, M. „The Philosopher and His Shadow“, in *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1977, p. 159–181.
92. Merleau-Ponty, M. „Eye and Mind“, in *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 159–192.
93. Merleau-Ponty, M. „In Praise of Philosophy“, in *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 3–70.
94. Merleau-Ponty, M. „The Concept of Nature, I“, in *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 130–155.
95. Merleau-Ponty, M. „Faith and Good Faith“, in *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press, 1991, p. 172–181.
96. Merleau-Ponty, M. *Nature*. Evanston: Northwestern University Press, 2003.
97. Merleau-Ponty, M. *Juslinio suvokimo fenomenologija*. Vilnius: Baltos lankos, 2018.
98. Michel, B. „Auto-affection et adhérence“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 337–344.

99. Migliore, D. L. *Faith Seeking Understanding*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
100. Moran, D. *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge, 2000.
101. Nanian, R. A. *Plerosis/Kenosis: Poetic Language and Its Energies*. New York: Peter Lang Publishing, 2012.
102. Nietzsche, F. *Ecce homo*. Vilnius: Apostrofa, 2007.
103. Nongbri, B. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press, 2013.
104. Oniščik, M. „Ko mus moko Tomas Sodeika? Arba filosofijos mokymo antinomijos“, *Religija ir kultūra*, 2008, t. 5, nr. 2, p. 22–35.
105. O’Leary, J. „Phenomenology and Theology: Respecting the Boundaries“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 99–117.
106. Otto, R. *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
107. Prášek, P. „A Theological Turn in Phenomenology? Janicaud and Contemporary French Phenomenology“, *Studia Phaenomenologica*, 2023, t. 23, p. 351–375.
108. Ratzinger, J. *Krikščionybės įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2008.
109. Rivera, J. „The Myth of the Given? The Future of Phenomenology’s Theological Turn“, *Philosophy Today*, 2018, t. 62, p. 181–197.
110. Sackin-Poll, A. „Michel Henry and Metaphysics: An Expressive Ontology“, *Open Theology*, 2019, t. 5, p. 405–419.
111. Schrijvers, J. *Ontotheological Turnings?* New York: State University of New York Press, 2011.
112. Seyler, F. „Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry’s Phenomenology of Life“, *The Journal of Speculative Philosophy*, 2013, t. 27, nr. 3, p. 277–286.
113. Seyler, F. „Renaud Barbaras and Michel Henry: A Contemporary Debate on the Status of Affectivity and a Farewell to the „Flesh of the World““, *The Journal of Speculative Philosophy*, 2016, t. 30, nr. 3, p. 395–403.
114. Simmons, J. A.; Benson, B. E. *The New Phenomenology*. London: Bloomsbury, 2013.
115. Sodeika, T. „Žodis ir tyła – poeto kalbėjimas“, *Darbai ir dienos*, 2000, t. 22, p. 53–73.
116. Sodeika, T. „Ką Emmanuelis Levinas veikia Husserlio „mokykloje“?“, *Logos*, 2005, t. 40, p. 137–148.
117. Sodeika, T. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija, 2010.
118. Sodeika, T. „Apie šventybę“, *Religija ir kultūra*, 2011, t. 8, p. 7–16.
119. Sodeika, T. „Apie filosofinę praktiką“, *Logos*, 2021, t. 108, p. 84–91.
120. Sparrow, T. *The End of Phenomenology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
121. Steinbock, A. J. *Phenomenology and Mysticism*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
122. Steiner, G. *Heideggeris*. Vilnius: Aidai, 1995.
123. Šerpytytė, R. „Tomo Sodeikos nihilizmas“, *Religija ir kultūra*, 2008, t. 5, nr. 2, p. 8–14.
124. Tarditi, C. „Le „Pathos-avec“. Intersubjectivité, intropathie et regard clinique“, *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2012, t. 20, nr. 2, p. 57–74.
125. Thélot, J. „Vie et violence. Esquisse pour une généalogie du monde“ in *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Jean, G.; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.), Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 425–438.
126. Vaschalde, R. *À L’Orient de Michel Henry*. Paris: Orizons, 2014.
127. Vaschalde, R. *Épreuve de soi et vérité du monde: depuis Michel Henry*. Paris: Orizons, 2016.
128. Vaschalde, R. *Suivant Michel Henry*. Paris: L’Harmattan, 2022.
129. Woody, W. C. „Foreign Exchange or Hostile Incursion?“, in *Transforming the Theological Turn*. Koci, M.; Alvis, J. W. (eds.) London: Rowman & Littlefield, 2020, p. 51–62.

130. Zahavi, D. „Self-awareness and Affection“ in *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Depraz, N.; Zahavi, D. (eds.), Dordrecht: Springer Science and Business Media, 1998, p. 205–228.
131. Zahavi, D. *Husserl's phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
132. Zahavi, D., „Subjectivity and Immanence in Michel Henry“ in *Subjectivity and Transcendence*. Grøn, A.; Damgaard, I.; Overgaard, S. (eds.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 133–147.
133. Zahavi, D. „Naturalized Phenomenology“ in *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Gallagher, S.; Schmicking, D. (eds.), New York: Springer, 2010, p. 3–20.

MOKSLINIŲ PUBLIKACIJŲ IR KONFERENCIJŲ SĄRAŠAS

Mokslinės publikacijos:

Norus, L. „Betarpiška patirtis – *contradictio in adjecto*? M. Henry ir T. Sodeikos patirties betarpiškumo apmąstymo strategijos“, *Problemos*, 2024, t. 106, p. 159–170.

Norus, L. „Patirties paradoksai: fenomenalumo ribų užklausimas E. Levino ir J.-L. Mariono filosofijoje“, *Problemos*, 2022, Priedas, p. 111–122.

Pranešimai mokslinėse konferencijose:

Norus, L. “Violent Poverty of Alterity: Between Levinas’s Radical Singularity and Michel Henry’s Heterogenic Totality.” *Current Readings of Levinas’ Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Roma, Italija, 28–31.05.2025.

Norus, L. “Nostalgia and the Question of the Unity of Life in Michel Henry’s Phenomenology of Life.” *Memory, Melancholy and Nostalgia*, Gdanskas, Lenkija, 05–06.12.2024.

CURRICULUM VITAE

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3234-6324>

Išsilavinimas:

2018 baigė filosofijos bakalauro studijas LEU, įgijo mokytojo kvalifikaciją,
2021 baigė religijos studijų magistro programą VU, įgijo humanitarinių mokslų
magistro laipsnį,
2021–2025 studijavo filosofijos doktorantūroje Lietuvos kultūros tyrimų institute
(LKTI).

Mokslinių interesų sritys:

fenomenologija, hermeneutika, M. Henry filosofija, E. Levino filosofija, religijos
filosofija.

SUMMARY

The topic of the research is directly related to the polemics caused by Dominique Janicaud's study *"Theological Turn" in French phenomenology* published in 1991. In the book, the author accuses French phenomenologists Emmanuel Levinas, Michel Henry, and Jean-Luc Marion of abandoning the principles of phenomenology as a "rigorous science" formulated by its founder, Edmund Husserl, and replacing them with a radical, metaphysically or even theologically oriented "pseudophenomenology". Janicaud accuses these thinkers of moving away from the Husserlian ideal of scientificity, inspired by empirically oriented and methodologically disciplined phenomenological thinking, to grandiose and ultimately methodologically completely uncontrollable quest for the essence of phenomenality, manifested in openly metaphysical thinking in the case of Levinas, or in the alleged overcoming of metaphysics, in which, justifying itself with the ambition of phenomenology as the first philosophy, the "most idealistic metaphysics" returns with an essentialist and self-referential pseudo-phenomenological category – givenness in Marion's philosophy or auto-affectivity in Henry's philosophy.

It is obvious that such criticism opens up an extremely broad problematic field, so the first question that arises is how to analytically isolate the core of this already old and much-studied discussion, which would still retain its relevance? First of all, we need to pay attention to the history of this polemic and the main directions of its development. Most of the research on the polemic provoked by Janicaud gravitated towards three main directions: the first could be conditionally called the "apologetic" direction, which claims that no "turn" occurred and the philosophy of the authors criticized by Janicaud illustrates the natural process of development of phenomenology (e. g., J. Aaron Simmons, Bruce Ellis Benson, Petr Prášek). The second direction is critical – adopting Janicaud's arguments or, based on them, condemning the "impure" elements dangerous to phenomenology in the philosophy of the authors he criticized (e. g. Frédéric Seyler, Rudolf Bernet). The third direction could be considered synthetic, focusing on the opportunity opened up by the polemic provoked by Janicaud's criticism to consider various issues of the relationship between philosophy and theology, the assumptions of their interaction or legitimacy (e. g. Martin Koci, Emmanuel Falque, William C. Woody). These three directions are determined both by the rather general nature of Janicaud's criticism (the study that provoked the polemic was not planned as a comprehensive study, but was prepared at the request of the International Institute of Philosophy to review French philosophy of 1975–1990), and by the title he chose, the "theological turn", which, due to its ringing and provocative nature, often found

itself in the center of attention of researchers and accordingly shaped the directions of the developing discussion. Only in 1998, when the polemic he had provoked had already gained momentum, did Janicaud publish his second book, *Phenomenology "Wide Open"*, in which, reflecting on the intention of his first study, he states that the aim of it was to shake off the dust from phenomenological studies and to provoke debates about the methodology of this field. But he also admits that they too often focused on the title "theological turn" neglecting the real questions it raised. In this concise assessment of the polemic Janicaud himself provoked we can see the implicit idea that the original and main intention of his criticism, presented in his first book, was not sufficiently precisely expressed or at least not recognized and did not receive the attention he had hoped for.

We assume that, after Janicaud's death in 2002, the situation remains essentially unchanged: most studies of the "theological turn" in phenomenology (especially the "apologetic" and critical approaches), basing on Janicaud's first study, succumb to a certain inertia, which was given impetus precisely by the synoptic nature of this study and the insufficiently articulated assumptions of the criticism presented in it. The transformations of phenomenology criticized by Janicaud are often analyzed by overemphasizing the title "theological turn" and emphasizing the rather formal or normative aspect of Janicaud's criticism. The attention of researchers is often focused on what and why can or cannot become objects of phenomenological research, what are the "things themselves" to which Husserl calls for a return, why and how God, Revelation, sacramentality, prayer and similar topics that have not entered the scope of Husserlian phenomenology, but appear in the writings of French phenomenologists, can or cannot become objects of phenomenological thinking. Such questions inevitably face the necessity of taking into account Janicaud's criticism, but they do not respond to its original intention – to return to the methodological foundations of phenomenology, to the questions of its *modus operandi* in the context of the authors he criticizes, not from the point of view of legitimacy or normativity, but focusing on the problematic of the authenticity of phenomenological thinking and its practical implementation, asking the most important phenomenological question *how?*, addressed not only to experience, but also to the phenomenologist who seeks to reflect on it. Contemporary research on the "theological turn" in phenomenology tends to move away from Janicaud's controversial texts altogether and increasingly use them only as a starting point for raising more abstract questions about the possibilities of interaction between philosophy and theology, which were of no interest to Janicaud in the context of the "theological turn." Given the inadequacy of the main research strategies for the "theological turn" the dissertation aims to present an approach that is more responsive

to Janicaud's original intention. We could call it a genetic-methodological approach, i.e. one that takes into account both the methodological assumptions of Janicaud's critique and the genesis of the transformations of phenomenological thinking as well as their methodological structure of the authors he criticizes.

Looking at the content of Janicaud's criticism itself, it should be noted that it is difficult to unite the authors he criticizes by very precisely distinguishing the transformation of phenomenological thinking that provokes Janicaud's criticism in all of them, all of them are criticized by Janicaud for different reasons. And yet, looking at the general map of phenomenology and trying to name the essence of the polemics provoked by Janicaud, it could be argued that the controversies implied in the "theological turn" highlight the problem of the fringes of phenomenology, or the guidelines for its development and the yet unrealized potential, and the common feature of all the authors criticized by Janicaud is the radicality of their thinking. Radicality as a return to the roots (Latin *radix*), or in a philosophical sense – fundamental thinking, striving for primordality. However, Janicaud highlights the ambivalence inherent in this aspiration, the essence of which is well expressed by the negative meanings of radicalism: the aspiration for primordality, which has always been cherished in philosophy and which partly defines it, can be too abrupt, extreme, revolutionary, and therefore, first of all, potentially destructive precisely in relation to its original intention. In other words, the authors attributed by Janicaud to a "theological turn" can be localized on the fringes of the general map of phenomenology in a twofold sense: first, in a positive sense, because they perceive themselves as the cutting edge of phenomenological thinking, i.e. by radicalizing certain principles underlying phenomenological thinking, they seek to unfold the deepest and most fruitful possibilities inherent in phenomenology. On the other hand, Janicaud's criticism reveals that the radicalization of phenomenology carried out by the authors in question in order to think at its limit is risky and can become counterproductive or even destructive. Instead of enabling phenomenology to reveal even more productively what is hidden in experience, these authors, according to Janicaud, with their sudden and revolutionary movements of thought destroy the methodological basis of phenomenology and thus, instead of expanding the horizon of phenomenological thinking, they close it, discrediting phenomenology as a coherent and grounded way of reflecting experience. The dissertation's research axis is this tension between the ambition to reflect on the most fundamental structures of experience, thereby revealing the deepest potential of phenomenology, and the methodological incompatibility of this ambition with the foundations of phenomenological thinking as diagnosed by Janicaud.

The title “theological turn’ in phenomenology” indicates the threefold structure of this problematic axis: Janicaud uses the term “turn” to indicate the methodological deviation from the principles of the development of productive phenomenological thinking. However, Janicaud’s criticism is often limited to rather general theses and, as his own remark quoted earlier regarding methodological issues that have not received due attention suggests, this criticism is based on insufficiently highlighted and articulated assumptions. We will seek to follow this thread of Janicaud’s criticism, maintaining attention to the methodological issues he raises and expanding the general theses of his criticism to articulate precisely how the authors in question change the landmarks of the development of phenomenological thinking and in what respect Janicaud’s own proposed methodological perspective is insufficient. We are talking about a “turn” in phenomenology, therefore methodological issues must be considered in the light of the goal of phenomenology. Even if, according to Janicaud, the authors he criticizes violate the principles of the development of productive phenomenological thinking, the transformations of phenomenology of these philosophers are motivated by the desire to return to authentic self-experience. Therefore, the methodological controversies highlighted by Janicaud must be considered in the light of the phenomenology’s underlying desire for clarification of experience and those aspects of experience that motivate the authors criticized by Janicaud to radicalize or modify certain aspects of phenomenological thinking. Finally, the most controversial and strange part of the highlighted problematic axis is Janicaud’s rather provocative decision to summarize the transformations of phenomenology he has perceived under the title “theological turn”. Instead of choosing a more neutral title, for example, “metaphysical” or “transcendental turn”, Janicaud summarizes the methodological problems he has perceived under the concept of “theology”, which is quite foreign to phenomenology and even philosophy. Such a decision is deliberately provocative (Janicaud claims that he used the epithet “theological” ironically and “almost contemptuously”), but it is not unfounded, but rather responding to the tendency of the authors he criticizes to conceptualize the deepest structures of experience implicitly or explicitly basing on various resources of religious thought. This methodologically controversial connection between phenomenological and religious thinking and the controversy over phenomenology’s own risky claim to fundamentality are at the center of the research.

However, the controversies emerging in the context of Janicaud’s critique are not just a local dispute that should be written into the history of philosophy and has already lost its relevance, nor is it a question of the normativity of phenomenological practice, as if phenomenological reduction were just a technique, a procedure, subordinated to clearly defined theoretical protocols. The thesis focuses on the methodological

controversies highlighted by Janicaud as a philosophical problem. The question is not so much about what the theoretical guidelines for the development of productive phenomenological thinking are and how French phenomenologists deviate from them, but rather about what phenomenological practice itself is, what it is even before the concern with its scientific effectiveness, what is the praxis of philosophy from a phenomenological perspective, how and at what cost the aspiration for the originality of philosophical thinking is manifested in phenomenology's efforts to discover the most fundamental structures of experience, and why the authors criticized by Janicaud, who seek to sharpen phenomenological thinking at its very cutting edge, are faced with the necessity of implicitly or explicitly relying on the resources of religious thinking, why these authors, developing very different phenomenological projects and reaching different conclusions, are very similarly forced to rely on the resources of religious thinking as inevitable in this aspiration to reveal the most vital and fruitful potential of phenomenology.

In order to reflect on the controversies of the “theological turn” in phenomenology precisely as a philosophical problem in the aspects just discussed, we have chosen one of the authors criticized by Janicaud, Michel Henry, who, we believe, best responds to the highlighted problematic of the connection between phenomenological and religious thinking in the context of phenomenological practice. This choice is determined by two reasons. First, compared to other authors criticized by Janicaud, Henry is a philosopher whose work is perhaps the most difficult to interpret positively as conducive to theological or religious reflection. This will allow the research to remain within the boundaries of philosophy, away from more abstract issues – the relationship between philosophy and theology, the compatibility of the authors criticized by Janicaud with theology, or its influence on their philosophy – which are not the subject of the thesis. At the same time, it will allow us to problematize the concept of religion, which we will base our research on. Second, the problem of life as praxis is at the center of Henry's philosophy. No other author criticized by Janicaud so radically contrasts pre-reflexive life and theoretical self-understanding, no one else emphasizes so much the primacy and even priority of various pre-philosophical forms of wisdom over theoretical reflection. The analysis of this radical contrast in Henry's work allows us to trace the methodological structure of phenomenological practice operative in his thinking, but unexplained by him, and that will enable us to polemicize with the methodological perspective proposed by Janicaud.

We also included the Lithuanian philosopher Tomas Sodeika in the research, as he is not directly related to the “theological turn” in French phenomenology, his inclusion requires a somewhat more detailed justification. First of all, it should be emphasized

that we perceive the controversies emerging in the context of the polemics provoked by Janicaud as a more general philosophical problem, so we do not have to limit ourselves only to the authors criticized by Janicaud. Sodeika's tense relationship with the Husserlian phenomenological tradition resonates with the problems highlighted by Janicaud, therefore Sodeika's concept of phenomenology can be used for a more detailed study of the controversies of the "theological turn". Especially since Sodeika examines the methodological issues of phenomenological thinking more openly and explicitly than the French criticized by Janicaud. In Sodeika's philosophy we find the concept of prescriptivity, unusual in phenomenology, which becomes one of our main conceptual tools both in revealing the methodological principles operating in Henry's phenomenology and in seeking to articulate an alternative to the methodological perspective based on epistemological reliability defended by Janicaud. The concept of prescriptivity allows (instead of assuming the phenomenological attitude as something already acquired, or at least easily achievable, and engaging in direct work with phenomena) to turn to the very specificity of the phenomenological attitude, to ponder the very act of changing the natural attitude, which is based on a very unusual and rarely thematized effort not to reflect but to experience. In order to understand this effort, Sodeika chooses a rather unexpected strategy, turning attention to the concept of spiritual exercises found in various religious, mystical texts, and reflecting on it in the light of the pursuit of phenomenology. Sodeika's philosophy is relevant to our problematics precisely in its aim to explicitly reflect on this resonance of phenomenological and religious effort in the plane of practical implementation, which has never been adequately highlighted in the context of the polemic of the "theological turn" in phenomenology, but which implicitly lies at the very center of this polemic. Thus, in this thesis the resources of religious thinking are understood not as the replacement of rational cognition with faith, not as the systematic thinking of theologians who sought to understand supernatural revelation, but rather as various forms of the cultivation of pure experience, initiating processes of consciousness analogous to the phenomenological *epoche*, but grounded in an intellectual culture that has not yet acquired a mature self-awareness of theoretical interest.

Finally, we included Maurice Merleau-Ponty's philosophy in the study – the need to reflect on it in the context of the "theological turn" organically arises from Janicaud's argumentation, in which it is constantly presented as a counterweight or alternative to the radical phenomenological projects of the authors he criticizes. However, Merleau-Ponty's highly complex work is difficult to adapt to such a counterweight function without consequences for Janicaud's argumentation itself. Merleau-Ponty's philosophy reveals the internal tensions inherent in it and allows to problematize it basing on its

own means. Thus, Merleau-Ponty's philosophy helps to keep the study within the field of problems of the polemics raised by Janicaud, covering the full spectrum of possibilities inherent in it and at the same time offering valuable concepts for the analysis and interpretation of these problems. The analysis of Merleau-Ponty's work in the context of the polemic controversies provoked by Janicaud becomes a kind of cover for our proposed interpretation of the "theological turn", bringing it to a certain limit or fulfillment. By highlighting the phenomenologically unassimilable ontological indeterminacy at the very core of experience, Merleau-Ponty offers an alternative perspective to Henry's and Sodeika's approaches, which expands our proposed interpretation of the "theological turn" and completes it with the idea of a constantly self-correcting, inexhaustible phenomenology.

The thesis does not seek to present a final verdict on the issue of the "theological turn", for example, by basing itself in detail on Husserl's phenomenology and assessing whether and in what way the authors criticized by Janicaud violated the principles formulated by the founder of phenomenology. Issues of legitimacy or normativity are not the main topic of the work. The dissertation does not seek to justify or reject the possibility of phenomenological consideration of certain metaphysical questions, for example, by turning to the questions of phenomenological 'limit issues' or primal phenomenological facts found in Husserl's work, and comparing the Husserlian approach with those of the authors criticized by Janicaud. An explicit analysis of such questions would require a completely different research strategy. The questions of the possibilities, legitimacy or productivity of the interaction between philosophy and theology are also not the direct topic of this work. The dissertation, basing on the previously highlighted genetic-methodological approach, aims to clarify the methodological aspects that were implicit in the polemic, but not sufficiently emphasized, and to present a new interpretation of the "theological turn" in phenomenology, rather than a conclusion that would summarize the entire polemic from the point of view of methodological normativity.

The aim of the thesis is to reveal, in the context of the controversies of the "theological turn" in phenomenology, the transformations of phenomenological thinking that rely on the resources of religious thinking, inherent in the philosophy of Sodeika, Henry and Merleau-Ponty, but not explained by the authors themselves, and to reflect on the specifics of this interaction between phenomenological and religious thinking, in the resulting perspective we seek to present a positive interpretation of the transformations of phenomenological thinking criticized by Janicaud.

In order to achieve the aims mentioned above, the following objectives are set:

1. To highlight the main controversies implied in the "theological turn" of phenomenology, which include the controversial issue of the relationship between philos-

ophy and theology and the problem of phenomenology's own claim to philosophical fundamentality. To reformulate them in such a way that the methodological core of the problem of the authenticity of phenomenological thinking would be highlighted in them, distancing as much as possible from issues requiring special theological knowledge.

2. To reflect on the methodological assumptions of Janicaud's criticism of French phenomenologists in the context of the "theological turn", to highlight the methodological contradiction of his proposed "minimization" of phenomenology as a priority of empirically oriented, epistemologically reliable descriptiveness, and to stress the necessity to reorient his proposed methodological perspective.

3. To reveal how in phenomenological practice we can recognize not only the theoretically oriented, reflection-based descriptive pole, but also the prescriptive methodological pole related to the pre-reflective, affective layer of consciousness. To reflect on how the emphasis on the prescriptive methodological pole manifests itself at the level of the processes of consciousness that constitute the phenomenological *epoche*.

4. To show how the prescriptive methodological pole allows us to reflect on the controversy of phenomenology's ambition to fundamentality in an alternative way to Janicaud's critique, by separating the philosophical pursuit of primordality from the priority of theoretical interest.

5. Based on the distinction between orthodoxy/orthopraxis found in religious thinking and the analysis of the prescriptive methodological pole of phenomenology, to reveal how the controversy of the interaction of philosophy and theology arising in the context of the "theological turn" can be reflected on in the context of the problem of authentic phenomenological practice.

6. To highlight and reflect on the connection between the emphasis on the prescriptive methodological pole in the philosophy of Sodeika and Henry and the resources of religious thought operating in it on several levels: a) by highlighting explicit and revealing implicit references to religious practices or other religious motives in the philosophy of the authors under discussion; b) by reflecting on the methodological basis of the functioning of the resources of religious thought in the authors' phenomenological discourse; c) by revealing how and at what expense these resources of religious thought operate at the level of the authors' phenomenological analysis.

7. To formulate criteria alternative to Janicaud's arguments for evaluating the "theological turn" in phenomenology and to present a positive interpretation of the transformations of phenomenology he criticizes based on the analysis of the philosophy of Sodeika and Henry.

8. By highlighting aspects of Merleau-Ponty's later work, unanalyzed by Janicaud, to reveal how his philosophy evades the arguments of Janicaud's criticism, why it can be understood as an alternative strategy to the phenomenological approaches of Sodeika and Henry, and how it can offer another positive interpretation of the "theological turn" in phenomenology.

Thesis statements:

1. Janicaud's criticism of French phenomenologists is based on his privileging of epistemological reliability and the criterion of verifiability of phenomenological insights, which are not sufficient methodological landmarks for a comprehensive analysis of phenomenology's claim to fundamentality and the controversies of the interaction between philosophical and religious thinking, and which have led to their often being studied with an emphasis on legitimacy or normativity, rather than methodological aspects of phenomenological practice.

2. The controversy of phenomenology's claim to fundamentality, found in the context of the "theological turn" in phenomenology, allows us to speak not only about the theoretical search for the metaphysical origins of experience, but also to draw attention to the prescriptive methodological pole that Janicaud did not recognise, understanding it as a practical pursuit of the authenticity of experience rooted in the plane of affective experience.

3. By separating the philosophical pursuit of primordality from the priority of theoretical interest, the "theological turn" in phenomenology can be interpreted as an effort to highlight and articulate the immediacy of experience, i.e. the qualitative aspect of experience, as a core of the phenomenological attitude that has not been thematized in the history of phenomenology, in which experience is lived not only meaningfully, but also more or less intensely, "qualitatively", more or less responding to the need for vital development inherent in every bodily capacity.

4. Reinterpreting the controversy over the interaction of theological and philosophical thinking based on the concept of religious orthopraxis, the "theological turn" in phenomenology can be understood as an attempt to turn back to such an archaic practice of philosophy, in which it functions as a spiritual exercise seeking personal transformation, and thus as a radicalization of the return to authentic, personal philosophical thinking initiated by Husserl.

5. Sodeika understands phenomenology as an effort of philosophy to turn away from cognition based on epistemological clarity and critical distance to a wisdom based on a sense of the mystery of experience and relevant to life as practice, more ancient than the fully self-aware theoretical interest. Henry's theory articulates structures of subjectivity that were in a certain way already mastered by various

forms of pre-philosophical wisdom, among these forms of wisdom religion is the most prominent.

6. The emphasis on the prescriptive pole of phenomenology in the philosophy of Sodeika and Henry means that due to the dominance of the affective phase of the phenomenological *epoché* at the expense of cognitive reflection, the critical distance characteristic of philosophy is reduced and the *epoché* is perceived as aiming to return consciousness to its most passive layer, where all its contents function in a way that is relevant to life as practice, where they are known by the most elementary powers of the living body.

7. Due to the affective phase of the *epoché* operating at the expense of cognitive reflection in the phenomenology of Henry and Sodeika, and therefore due to the constantly unrenewed reflexive prudence, their philosophy does not notice the multi-layeredness of phenomenality, consequently, the questions of affectivity, relevant to life as practice, acquire a completely independent transcendental meaning at the expense of an empirically oriented and articulated description of phenomena.

8. Merleau-Ponty's philosophy offers a methodologically more balanced perspective, in phenomenology's claim to fundamentality emphasizing the ontological dimension and problematizing therein the primacy of the ego's sphere of selfhood as the starting point of phenomenology, but not "minimizing" its philosophical ambitions, as Janicaud suggests. In this philosophical ambition and pursuit of primordiality, Merleau-Ponty remains close to Henry and Sodeika, but offers an alternative, not existentially, but ontologically and empirically oriented perspective.

9. In Merleau-Ponty's phenomenology, religious references serve to highlight the element of irreducible ontological indeterminacy always present in experience, which acts as a principle of uncertainty and inexhaustibility that balances the phenomenological approach, moderating the pursuit of transcendental primordiality and returning to the empirical concreteness of experience, but also maintaining the possibility of interpreting this element of inassimilability as an expression of the sacred mystery of the origins of reality in natural existence.

The dissertation consists of an introduction, three parts, conclusions and a list of references. The first part aims to reinterpret the controversies of the "theological turn" in the phenomenology – 1) the problem of the interaction between philosophy and theology and 2) the methodological claims of phenomenology to fundamentality – in such a way that the issues of the interaction between philosophy and theology, which dominate contemporary studies of the "theological turn", reveal the problematic thread of phenomenological practice relevant to the second controversy, distancing itself from

those strategies of interpretation of the first controversy, which emphasize issues of normativity or legitimacy in it. (Chapter 1. 1. 1.). By drawing the poorly considered distinction between theology and religion, orthodoxy and orthopraxis in the context of the “theological turn”, the dimension of practical religious life is highlighted, which allows us to find a nucleus suitable for methodological questions in the first controversy, which will later allow us to develop the research based on the analogy of phenomenological and religious practice (Chapter 1. 1. 2.). While trying to limit the controversy of the “theological turn” in phenomenology to philosophy as much as possible, the irreducible connection of phenomenological thinking with a partially heterogeneous, but ultimately irremovable residue that retains a religious charge is also highlighted. That is illustrated by turning to the philosophy of Martin Heidegger and showing that the problem identified by Janicaud goes beyond the context of the French he criticizes and is a broader philosophical problem (Chapter 1. 1. 3.).

The second chapter of the first part aims to discuss the controversy of the “theological turn” in phenomenology in its original context, presenting the problematic nature of the title given to it by Janicaud, as well as reflecting on his proposed project of a “minimalist” phenomenology, which conceptually extends and fulfills the criticism of French phenomenologists presented in his first study (Chapter 1. 2. 1.). The problematic and contradictory nature of Janicaud’s ambition to methodologically “minimize” the aspirations of phenomenology is revealed (Chapter 1. 2. 2.). Based on the analysis of the methodological perspective proposed by Janicaud, the axis of further research is clarified: the necessity of inverting the methodological perspective proposed by Janicaud is emphasized, directing attention from the empirically oriented descriptiveness he proposes towards the fundamental question of the performativity of phenomenology, which we understand as being the methodological pole of prescriptivity opposite to descriptiveness. In this way, we seek to open the possibility to interpret the claims of phenomenology to fundamentality not only as a theoretical metaphysical ambition seeking to articulate the essence of phenomenality, but also as a quest for the authenticity of experience. The aim here is to connect phenomenology’s pretentious pursuit of primordially with the question of phenomenological practice and reinterpret it as a methodological perspective that essentially corresponds to Janicaud’s methodological concern, but is oriented in a completely different way (Chapters 1, 2, 3).

The second part of the dissertation aims to apply the conceptual tools developed in the first part to the study of the phenomenologies of Tomas Sodeika and Michel Henry. Sodeika’s philosophy is conducive to the desired reorientation of the methodological perspective, because the problem of the form of phenomenological thinking is not only implied in his philosophy, but also thematized. First, we present how Sodeika reflects

on the phenomenological *epoche* based on the kenotic mysticism of Meister Eckhart, aiming to bring this mystical language closer to the phenomenological problematic, arguing that mystical and phenomenological discourses can be brought closer in the context of the problem of phenomenality of life, which often arises in phenomenology, but is rarely actually reflected on (Chapter 2. 1.). Henry is introduced as the phenomenologist who has most fully considered this problem, and the aim is to understand the specificity of his thinking, summarizing it with the formulation of “transcendence as immanence” (Chapter 2. 1. 1.) and more specifically delving into his proposed dynamics of the auto-affectivity of the immanence of life (Chapter 2. 1. 2.). We then consider how Henry’s quest to describe the phenomenality of radically pre-reflexive life reconfigures phenomenological practice itself and how Henry’s phenomenology not only describes the specificity of pre-philosophical wisdom, but also adopts some of the features of this pre-philosophical thinking (Chapter 2. 1. 3.).

The second chapter of the second part focuses on the connection between phenomenological and religious thinking in the philosophy of Henry and Sodeika. First, the criticism addressed to Henry’s phenomenology is considered from a philosophical and theological perspective, thus highlighting the connection between religious orthopraxy and the prescriptiveness of phenomenology as the only possible way of positively interpreting Henry’s phenomenology in the context of our study (Chapter 2. 2. 1.). Then, discussing the transformation of Henry’s phenomenological *epoche* and its connection with the analogous principle of operation of certain religious practices, it is argued that Henry’s phenomenology can be positively interpreted based on the criterion of its applicability, rather than verifiability. This approach is considered by drawing attention to the possibilities of therapeutic application of Henry’s phenomenology, also reflecting on how such an interpretation forces to reconceptualize the element of religious thinking operating in Henry’s phenomenology (Chapter 2. 2. 2.). Finally, the originality of Sodeika’s phenomenological approach is reflected upon, drawing attention to the meaning of the contradiction between text and life in his philosophy, and to the points of tension and resonance between his approach and Henry’s phenomenology. The analysis of Henry’s and Sodeika’s phenomenology is summarized by returning to Janicaud’s arguments of criticism and, based on them, showing at what expense the resources of religious thinking operate in the philosophy of the authors under discussion (chapter 2. 2. 3.).

The third part of the dissertation focuses on Merleau-Ponty’s later work. This part of the work aims to return to Janicaud’s arguments and, based on Merleau-Ponty, to reveal at what methodological level they are valid and in what aspect they are insufficient. Reflecting on the concept of the flesh as an element of being, we reflect on what

principles of Merleau-Ponty's thinking allow him to offer a more balanced phenomenological approach, in which the emphasis on the empirical element in experience constantly adjusts the philosophical tendency towards primordiality and fundamentality (Chapter 3. 1.). Then, the possibility of discerning elements of religious thinking in Merleau-Ponty's work is considered by drawing attention to the religious terminology and themes that appear in his phenomenology, but we argue that Merleau-Ponty remained more neutral with regard to religious issues than some of his researchers believe, and the status of religious elements in the totality of his thinking is difficult to define, acting rather negatively, as a factor that destabilizes thought (Chapter 3. 2.). Finally, Merleau-Ponty's approach is compared with Henry's and Sodeika's, showing why the strategy applied to the latter to understand the transformation of phenomenology as if from the perspective of the phenomenologist's own consciousness is not suitable for reflecting on Merleau-Ponty's approach. It is revealed how in his later work he emphasizes the aspect of phenomenologically unassimilable indeterminacy that is always present in experience and how this feature of Merleau-Ponty's thinking, completely ignored by Janicaud, determines the ambiguity of his position in the "theological turn" polemic, while also allowing us to speak of a positive interpretation of the "theological turn" even in Merleau-Ponty's work (Chapter 3. 3.).

The dissertation employs a completely novel strategy for studying the "theological turn" in phenomenology. It seeks to delve into the methodological assumptions of Janicaud's criticism of French phenomenologists, which are best revealed in his book *Phenomenology "Wide Open"* which is often not examined in detail in the context of the "theological turn." Having highlighted the empirically oriented and epistemologically reliable descriptivity as the main landmark of the phenomenological thinking proposed by Janicaud, and having assessed it as one-sided and insufficient, we seek to think of phenomenological practice as encompassing two, descriptive and prescriptive, methodological poles. Then, by analyzing what processes of consciousness form the internal structure of the phenomenological *epoche*, the aforementioned methodological poles are recognized in the *epoche* itself as the phases of cognitive reflection and affective openness. In no previous study of the "theological turn" in phenomenology has Janicaud's critique been problematized in the way we propose – by focusing not on the problems of legitimacy or rational cognition of objects of phenomenological thinking, related to the reflexive aspect of phenomenology, but by stressing the aspect of affective openness of consciousness that enables the phenomenological attitude, opening up a completely different methodological perspective that Janicaud did not take into account. By emphasizing this dual structure of the phenomenological *epoche*, it is noticeable that the essential procedure of phenomenological thinking, at least in

the plane of its practical implementation, implies elements that seem completely heterogeneous to the theoretical interest. And such a dismantling of the internal structure of the *epoche* allows us to try to articulate various possibilities of a hybrid functioning of *epoche*, in which the theoretical interest of phenomenology would be intertwined with other forms of practical application of the *epoche*. This allows us to attempt to answer the question raised about the transformations of phenomenological thinking that are inherent in the philosophy of Sodeika, Henry, and Merleau-Ponty, but not explained by the authors themselves. No previous research has so systematically examined the methodological assumptions of Janicaud's criticism of French phenomenologists and has not articulately substantiated the possibility of a positive interpretation of the "theological turn" by examining the transformations of phenomenology criticized by Janicaud precisely at the level of their methodological structure.

The dissertation also introduces a new spectrum of authors examined in the context of the "theological turn" in phenomenology. The inclusion of Tomas Sodeika in the discussion provoked by Janicaud's criticism of French phenomenologists reveals the relevance of the problems of the "theological turn" in phenomenology and their more general nature. At the same time, it contributes to research into Lithuanian philosophy, showing the relevance of the Lithuanian thinker's ideas in a broader philosophical context. Merleau-Ponty's later work is examined based on both Janicaud's argumentation and his proposed interpretation of Merleau-Ponty, as well as by drawing attention to the features of this philosopher's later work that Janicaud did not discuss, which allows in the context of the "theological turn" to interpret Merleau-Ponty's philosophy differently and even direct it against Janicaud's arguments. Among the authors he criticizes Janicaud pays the least attention to Henry's philosophy, so the detailed analysis and criticism of Henry's phenomenology in the context of Janicaud's methodological assumptions, as well as the comparative analysis of Henry and Sodeika, also illustrate the scientific novelty of the dissertation.

The dissertation problematizes and reinterprets the concepts of theology and religion, which in studies of the "theological turn" are usually limited to a rather narrow thematic field, limited to Western monotheistic religions, most often Catholicism, and connected with the concepts appearing in the philosophy of the authors criticized by Janicaud, interpreted as somehow pointing to the possibility of divine transcendence. For example, in Marion's philosophy, the religious dimension is often seen in the connections between the idea of unconditional, intuition-enriched phenomenality he proposes and Revelation, while in Levinas's philosophy, the religious dimension is interpreted through the prism of the transcendence of another person acquiring various religious connotations. Even in studies examining Henry's philosophy, which

is much more difficult to fit in such conceptual schemes, religion is often associated with the themes of God, Revelation, or ethics common in the context of Christianity. In this dissertation the concept of religion is detached from its usual “orthodox” thematic field and examined from a pragmatic or almost “technical” point of view, i.e. it asks what is the specificity of the functioning of certain religious practices beyond their dogmatic or confessional context, what processes of consciousness are initiated and what are their aims in certain religious practices. Such an approach is not only novel in the context of the “theological turn” in phenomenology, but it is rarely applied even in studies of the phenomenology of religion.

This interdisciplinary and methodological approach to the research problem is relevant in several aspects. First of all, the question of transformations of phenomenological thinking, examined from a methodological point of view, forces us to look at the infrequently thematized “reverse” side of phenomenology – at the conceptual tools at the disposal of a phenomenologist who seeks to reflect on experience and express his insights, at the general principles of phenomenological thinking that ensure that the insights of a phenomenologist are not simply a banal description of experience, but are not pure speculation either, at the danger and at the same time the necessity of the theoretical interest that is usual for a phenomenologist but which in a certain way already modifies natural experience. These topics are not new, but the authors discussed in the dissertation, each radicalizing phenomenological practice in their own way, force us to return to these fundamental methodological questions that will always remain relevant in phenomenology, as long as it is not limited to the study of texts, but remains an aspiration to return “to the things themselves” in the field of transcendental self-experience. As the problem of religion returns in various forms to philosophical discourse the interaction between phenomenological and religious practices considered in this dissertation may also be relevant in reconceptualizing certain phenomena of religious life or in developing a post-secular discourse beyond structures of thought based on religious dogmatism or unreflected hostility to religion.

Based on the research conducted, the dissertation concludes as follows:

1. Janicaud’s criticism of French phenomenologists is based on the criterion of epistemological reliability and the rather abstract imperative of the harmony of transcendental-empiricality of phenomenological approach. When delving deeper into the methodological structure of phenomenological practice, it became clear that the methodological categories underlying Janicaud’s criticism are not sufficiently nuanced. In the context of the practical implementation of the *epoché*, the essential operation of phenomenological thinking consists of the phases of cognitive reflection and affective openness of consciousness. Based on this structure, the transformations

of phenomenology criticized by Janicaud can be analyzed not from a formal, critical point of view, but as if from the perspective of the phenomenologist's own consciousness. Such an approach allows us to consider the controversy of phenomenology's claim to fundamentality arising in the context of the "theological turn" not so much as a problem of theoretical metaphysical ambitions that unbalance phenomenology but as a problem of the intensity of experience or the pursuit of authenticity related to the affective phase of the phenomenological *epoche*.

2. Understanding the "theological turn" in phenomenology as going beyond the boundaries of French phenomenology, the comparison of Henry's and Sodeika's phenomenological approaches in the highlighted methodological perspective allows us to examine the controversy of the interaction of philosophical and religious thinking by reinterpreting the concept of religion, emphasizing in it the aspect of practical wisdom directly related to experience, and linking it to a pre-philosophical culture, the essential feature of which is the organization of the totality of meaning without critical distance. The connection between phenomenological and religious thinking in the philosophy of the authors discussed appears through the emphasis on the phase of affective openness in the structure of phenomenological *epoche*. In this phase cognitive reflection, which creates a critical distance in relation to experience, is relaxed and renewed with a certain moment of passivity as a purely qualitative aspect of *epoche*, operating accordingly in the qualitative plane of intensity or authenticity of experience. This cultivation of the affective openness of consciousness is the basis of many spiritual exercises, which in Sodeika's philosophy are openly likened with the phenomenological *epoche* and are even perceived as a prototype of the *epoche*. In Henry's philosophy, which thematically emphasizes affectivity as the basis of phenomenality and seeks to articulate the structures of affectivity, which in a certain way have already been discerned and mastered by various forms of pre-philosophical wisdom, this connection between spiritual exercises and the phenomenological *epoche* is implied.

The approach operating at the level of the *epoche* structure allows us to state that Henry and Sodeika associate the phenomenology's philosophical ambition of primordially with the existential, not the cognitive function of philosophy. In the phenomenology of both thinkers, the religious aspect appears as the existential philosophical function, gravitating towards inexpressibility, dominating the cognitive function based on epistemological clarity.

3. A positive interpretation of the "theological turn" in phenomenology is possible if phenomenological thinking is not evaluated exclusively by the criteria of epistemological reliability and verifiability of phenomenological insights. The specificity of vital, affective layer of experience articulated in Henry's philosophy is relevant for its

applied, therapeutic potential, recognized by many researchers but not thematized by Henry himself. Although Sodeika does not offer original concepts valuable for specific therapeutic practice, he himself emphasizes and thematizes the applied-therapeutic potential of philosophy, perceiving philosophy itself not as cognition, but primarily as a practical pursuit of personal transformation. The reliability of the contents of reflection and rational teleology are replaced here by an emotional-vital perception developed through various spiritual exercises, operating at the level of the affective substrate of experience and its vital teleology. Janicaud completely underestimates the possibility of such a concept of philosophy, his criticism is developed perceiving philosophical thinking only from the perspective of theoretical interest. Thus, accordingly, he perceives the philosophical pursuit of primordially in the work of the authors he criticizes only as speculative, essentialist, metaphysical thinking, unsuitable for phenomenology, and fails to notice the possibility of a positive interpretation of the “theological turn”, based on the concept of philosophy as a practically oriented form of life.

4. The imperative of the harmony of transcendental-empiricality proposed by Janicaud is not a sufficiently nuanced methodological guideline for a comprehensive assessment of the controversies of the “theological turn” in phenomenology, but it is valid at a more abstract methodological level and based on it, the study revealed that the resources of religious thinking in the philosophy of Sodeika and Henry work productively only at the expense of the narrowing of the phenomenological gaze and risky speculativity. Henry’s philosophy, seeking to reflect on the transcendental principle of pure life, is limited to the problematic of affective experience, the sphere of the “inner” life of subjectivity, and due to its basic assumptions is unable to go beyond the boundaries of this sphere. By replacing the analysis of structures of meaning in experience based on intentionality and by declaring the purely qualitative aspect of experience as the main theme of phenomenology, Henry condemns his project to a kind of self-referentiality and speculativity. In Sodeika’s quest to discover the principle of pure experience that contains unconditional meaning, hypertrophied transcendental-empiricality appears as an orientation of thought towards inexpressibility shrouded in sacred mystery, which forces phenomenology to focus on the construction of ingenious references at the expense of the empirical analysis of experience.

5. Merleau-Ponty’s philosophy, emphasizing the irreducible multidimensionality of experience and the ontological opacity of the starting position of phenomenological, offers an approach in which phenomenology’s claim to primordially is neither a theoretical metaphysical ambition, as Janicaud interprets it, criticizing the “theological turn”, nor an existential fulfillment of philosophy by returning to philosophical practice as spiritual exercises, as we reinterpreted the “theological turn” by changing the meth-

odological perspective proposed by Janicaud. The radicality of the phenomenological gaze and the aspiration for fundamentality in Merleau-Ponty's philosophy are manifested in emphasizing the ontological aspect of unassimilable indeterminacy always present in experience, which keeps phenomenological thinking in productive tension, preventing it from rushing either at the level of the empirical or the transcendental plane of experience, and thus forcing phenomenology to constantly correct itself. The resources of religious thinking in Merleau-Ponty's philosophy serve to highlight this ontological opacity at the very core of reality, which, on the one hand, primarily performs a philosophical function and problematizes the status of religious themes and terminology in his phenomenology, subordinating them to the same principle of indeterminacy, and on the other hand, constantly retains the possibility of interpreting this phenomenologically unassimilable opacity as an expression of the origins of reality, shrouded in sacred mystery, and yet operating in natural existence.

7. The conclusions of the conducted research lead from the questions of philosophical practice and the connections between philosophical and religious thinking towards the possibilities of their actualization and concretization. For example: if, based on Henry and Sodeika, we can talk about the decline of personal religious life due to secularization, at least in the Western world, what are the consequences of secularization for the development of the deepest vital potential of a person? This question naturally leads to another: could the specifics of the "inner" life of subjectivity, the nuances of affective experience, and the importance of emotional-vital perception, considered by Henry and Sodeika, serve at least partially in the secularized environment of today to revive what is still relevant in religion and applicable to the conditions of today? Can the philosophy of the authors discussed, which perceives spiritual exercises not as an anachronism, but as a catalyst for vital development, become a source of valuable concepts, for example, for the philosophy of education?

Laurynas Norus

„TEOLOGINIS POSŪKIS“ FENOMENOLOGIJOJE: KONTROVERSIJOS
IR NAUJŲ PERSPEKTYVŲ PAIEŠKA

Daktaro disertacija

Humanitariniai mokslai, filosofija (H 001)

“THEOLOGICAL TURN” IN PHENOMENOLOGY: CONTROVERSIES
AND THE SEARCH FOR NEW PERSPECTIVES

Doctoral Dissertation

Humanities, Philosophy (H 001)

Tiražas 15 egz.

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas,
Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius

Spausdino BĮ UAB „Baltijos kopija“,
Kareivių g. 13B, LT-09109, Vilnius